Abschnitt IV (3,1–21): Warnung

Damit sind wir beim vierten Abschnitt unseres Schreibens angelangt, der von 3,1–21 reicht. Wie wir schon in der vergangenen Woche gesehen haben, entzünden sich die Teilungshypothesen in bezug auf den Philipperbrief am Anfang des Kapitels 3; daher werden wir in diesem Zusammenhang zwei dieser Teilungshypothesen exemplarisch behandeln. Der vierte Abschnitt läßt sich im übrigen in folgender Weise untergliedern:

§ 12	Paulus, der exemplarische Jude – einst und jetzt	3,1–11
§ 13	Noch nicht am Ziel	3,12–16
§ 14	Das himmlische Bürgerrecht	3,17–21

§ 12 Paulus, der exemplarische Jude – einst und jetzt (3,1–11)

a) Überleitung (3,1–3)

Es war schon mehrfach davon die Rede, daß nach 2,30 der Brief des Paulus an die Philipper eigentlich schließen könnte. Der Leser, der paulinische Briefe kennt und bei 2,30 angekommen ist, erwartet nur noch die Schlußgrüße und sieht das Ende des Briefes als unmittelbar bevorstehend an. Doch der Leser täuscht sich, denn der Brief geht weiter. Ich lese Ihnen die drei nächsten Verse, 3,1–3, vor, um Ihnen das Problem zu verdeutlichen.

1 Im übrigen, meine Brüder, freut euch im Herrn. Euch dasselbe zu schreiben ist mir nicht lästig, euch dient es aber zur Sicherheit. 2 Seht auf die Hunde, seht auf die schlechten Arbeiter, seht auf die Zerschneidung[1]. 3 Wir nämlich sind die Beschneidung, wir, die wir im Geist Gott dienen und uns in Christus Jesus rühmen und nicht auf das Fleisch unsre Hoffnung setzen.

[1] Das Wort κατατομή begegnet im Neuen Testament sonst nicht.

Der Übergang von v. 1 zu v. 2 ist hart. Genauer gesagt: Der Übergang von 1a zu 1b. Denn in 1a ist noch von der Freude die Rede, die uns in unserm Brief schon des öfteren begegnet ist. 1b aber leitet schon zu dem folgenden über, dem überaus scharfen Angriff auf die »Hunde« in v. 2.

Damit stehen wir bei der Frage nach der *Einheitlichkeit des Philipperbriefs*. Viele Exegeten halten es für wahrscheinlich, daß der uns heute vorliegende Brief nicht in einem Stück von Paulus komponiert und nach Philippi geschickt worden ist; gerade der harte Übergang von 3,1a zu 3,1b markiere die Stelle, wo man deutlich sehen könne, daß hier von einem späteren Redaktor zwei oder drei *verschiedene Briefe des Paulus an die Philipper* zusammengearbeitet worden seien. Das uns vorliegende Schreiben wäre sozusagen eine Briefsammlung, in der mehrere Briefe des Paulus an die Gemeinde in Philippi zusammengearbeitet worden wären.

Exkurs: Zwei Teilungshypothesen zum Philipperbrief

Ich stelle Ihnen an dieser Stelle zwei solcher Teilungshypothesen kurz vor. Zunächst Joachim Gnilka: „Im 2. Kapitel besprach Paulus am Ende, wie er des öfteren in seinen Briefen zu tun pflegt, wenn er zum Schluß kommt, seine Pläne für die nächste Zukunft, die Entsendung des Timotheus und Epaphroditus, ruft 3, 1a die Gemeinde zur Freude im Herrn auf; da folgt, in veränderter Simmung und anderem Tonfall, die schroffe Warnung vor den Hunden (V 2).“[2] Entscheidend ist für Gnilka die Feststellung, daß Paulus erst „in Kap. 3 … vom Einbruch der Häresie in die Gemeinde [weiß], und zwar nicht bloß als einer drohenden Möglichkeit, sondern als einer bereits eingetretenen Tatsache.“[3] Denn zuvor war von Häretikern in Philippi ja überhaupt keine Rede gewesen. „Nur so erkärt sich seine scharfe Sprache. In den ersten beiden Kapiteln verrät er noch nichts von diesem Wissen; es bliebe unverständlich, daß er nicht bloß mit der Attacke so lange zurückgehalten hätte, sondern so ruhig und gelassen der Gemeinde zuspricht.“[4] Daraus schließt Gnilka sodann, „daß Paulus in Kap. 3 nicht dieselbe philippische Gemeinde vor sich hat wie in 1 und 2. Das eine Mal wird sie von draußen bekämpft, das andere Mal droht ihr Verführung von solchen, die sich in ihre Reihen eingeschlichen haben.“[5]

Deshalb möchte Gnilka das 3. Kapitel ab v. 1b aus dem Brief herausnehmen: 3,1a gehört noch zum Vorausgehenden, an welches sich Kapitel 4 dann glatt anschließt. Auch in Kapitel 4 rechnet Gnilka noch mit redaktionellen Eingriffen, worauf ich in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen will. Auf diese Weise rekonstruiert Gnilka zwei verschiedene Briefe, aus denen unser Philipperbrief zusammengesetzt sei: „Damit hat sich ergeben,

---

[2] *Joachim Gnilka:* Der Philipperbrief, HThK X 3, Freiburg/Basel/Wien 1968 (4. Aufl. 1987), S. 7.

[3] *Gnilka*, S. 8.

[4] Ebd.

[5] Ebd.

daß der sogenannte Philipperbrief als eine redaktionelle Zusammensetzung aus zwei Briefen aufzufassen ist, die sich wie folgt herausschälen ließen:

1. Der Gefangenschaftsbrief (1,1–3,1a; 4,2–7.10–23), im folgenden Brief A genannt,
2. der Kampfbrief (3,1b–4,1.8f), im folgenden Brief B genannt.“[6]

Die Zusammenstellung der beiden Briefe A und B sei vielleicht in Philippi selbst erfolgt: „Eine Philipperbrief-Redaktion erscheint eigentlich nur dann sinnvoll, wenn sie philippische Gemeindebriefe zusammenstellte. Zudem wird man vielleicht damit rechnen dürfen, daß sie an Ort und Stelle erfolgte.“[7]

Wie alle Vertreter von Teilungshypothesen des Philipperbriefs weist Gnilka in diesem Zusammenhang darauf hin, daß schon der Bischof Polykarp von Smyrna zu Beginn des 2. Jahrhunderts nach Christus in einem Schreiben an die Gemeinde in Philippi von Brief*en* des Paulus an die Christinnen und Christen von Philippi spricht:[8]

οὔτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου,	„Denn weder ich noch jemand anderes meinesgleichen vermag der Weisheit des seligen und berühmten Paulus nachzukommen,
ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον,	der unter euch weilend im persönlichen Verkehr mit den damaligen Menschen gründlich und sicher das Wort der Wahrheit gelehrt hat,
ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.	der auch abwesend Briefe an euch geschrieben hat, durch die ihr euch, wenn ihr euch nur darin vertieft, erbauen lassen könnt zu dem Glauben, der euch gegeben ist.“

Diese Bemerkung des Polykarp – so meint Gnilka – gewinnt erst vom „Standpunkt einer Redaktion … einen eindeutigen Sinn. Sie ist dann als Zeugnis dafür anzusehen, daß Polykarp noch um die Existenz mehrerer Philipperbriefe gewußt hat.“[9]

Sie sollten sich diese Teilungshypothese von Gnilka also folgendermaßen einprägen:

Brief A	1,1–3,1a; 4,2–7.10–23	Der Gefangenschaftsbrief
Brief B	3,1b–4,1.8f	Der Kampfbrief

* * *

[6] *Gnilka*, S. 10.

[7] *Gnilka*, S. 11.

[8] Polykarp: Phil 3,2; Übersetzung von *Walter Bauer:* Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief, HNT ErgBd II, Tübingen 1920, S. 287.

[9] *Gnilka*, S. 11.

Ich habe Ihnen die Gnilkasche Teilungshypothese als Beispiel für solche Teilungshypothesen vorgestellt, die *zwei* ursprüngliche Briefe des Paulus nach Philippi annehmen. Der Kommentar von Wolfgang Schenk mag für diejenige Autoren als Muster dienen, die von *drei* ursprünglichen Briefen ausgehen. Schenk unterscheidet:[10]

Brief A	4,10–20	Der Dankbrief
Brief A	4,21–23	Der Briefschluß
Brief B	1,1–2	Das Briefpräskript
Brief B	1,3–2,30.3,1.4,4–7	Das Briefcorpus
Brief C	3,2–4,3.8f.	Das Fragment des Warnbriefes Phil C

Darüber hinaus rechnet Schenk noch mit einer nachpaulinischen Glosse in 1,1c (die ἐπίσκοποι und διάκονοι).[11]

Schenk folgt damit im wesentlichen einem Vorschlag von Schmithals, wie er selbst sagt.[12] „Vom Fragment Phil A dürfte nur das Präskript fehlen. Dies ist bei Phil B vorhanden, während am Ende evtl. einige Schlußgrüße weggelassen sind. Beides dürfte bei Phil C weggelassen sein, während ein Briefdankgebet analog zum Formtypus des Gal wie 2Kor 10–13 und 1Kor 1,10–4,21 als stilgemäß fehlend angenommen werden muß.“[13]

Schenk rekonstruiert die folgende historische Abfolge: Paulus ist seit dem Gründungsaufenthalt kein zweites Mal in Philippi gewesen. Nun haben die Christinnen und Christen erfahren, daß Paulus in Ephesos im Gefängnis sitzt. Sie schicken den Epaphroditos mit ihrer Gabe, für die Paulus sich postwendend durch Phil A bedankt. Nachdem die Philipper von der Krankheit des Epaphroditos erfahren haben, schickt Paulus diesen selbst mit Brief Phil B nach Philippi. Ein Jahr später ist dann „der Warnbrief C ausgegangen“.[14]

---

[10] *Wolfgang Schenk:* Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984, S. 5–11. Der Kommentar wurde überaus wohlwollend rezensiert von *Martin Rese* in ThLZ 111 (1986), Sp. 436–437. Nahezu unglaublich für Resesche Verhältnisse!

[11] *Schenk*, S. 334.

[12] *Schenk*, S. 336 mit Bezug auf *Walter Schmithals:* Paulus und die Gnostiker, Hamburg 1965. Der πρῶτος εὑρετής dieser Teilungshypothese ist anscheinend Bornkamm.

[13] Ebd.

[14] *Schenk*, S. 338. Soweit erscheint mir die Rekonstruktion ganz plausibel. Abwegig ist dagegen, was Schenk S. 338 über die Aufnahme der Philipperbriefe in der Apg schreibt: „Was Apg 16,11ff. über P[au]l[us] in Philippi schreibt, dürfte – neben der sekundären materialen Verwendung und Auffüllung durch auch sonst bei L[u]k[as] übliche Formmuster – völlig von den p[au]l[inischen] Briefnachrichten abhängig sein. Apg 16,12 geht von der Adressatennennung Phil 1,1 aus. Den rahmenden Frauennamen 16,14.40 dürfte er aus dem endungsgleichen in Phil 4,2 zu einem Gentilicium »Lydia« umformuliert haben. Daß 16,16 als zweite Hauptperson wiederum eine Frau auftaucht, dürfte ebenfalls durch die Nennung von zwei Frauen in Phil 4,2 inspiriert sein. Die Dienstbezeichnung »Sklaven« Gottes 16,17 hat Anhalt an der Selbstbezeichnung Phil 1,1, da auch der folgende Ausdruck »Verkündigen« mit dem Objekt »Heil« den Leser an Phil 1,17f.29 erinnern soll [!] (bzw. 17,3 mit Objekt »Christus« wiederholt; vgl. auch die Verwendung in 13,38). Das 16,22ff. geschil-

Ich halte diese Teilungshypothesen zwar für *möglich*, aber nicht für *nötig*. Vielmehr bin ich der Auffassung, daß man das uns vorliegende Schreiben sinnvoll auch als einheitlichen Brief interpretieren kann. Ich habe Ihnen hier daher nur stellvertretend zwei verschiedene Teilungshypothesen vorgestellt und verweise für alle Einzelheiten (sowie weitere Hypothesen) auf die einschlägigen Kommentare (den einen oder anderen davon werden wir noch kennenlernen).[15]

* * *

Ein weiteres *specialissimum*, das an dieser Stelle von den Exegeten zu verhandelt werden pflegt, ist die Frage nach den Gegnern, vor denen Paulus hier warnt. Auf diese Frage gehe ich hier noch nicht ein; es erscheint mir didaktisch sinnvoller, dies erst am Schluß dieses Kapitels zu tun. Einen Überblick über die einschlägigen Hypothesen bietet Günter Klein in seinem Beitrag zur Festschrift für Willi Marxsen.[16] Darauf weise ich an dieser Stelle einstweilen hin.

Klar ist so viel: Paulus warnt in v. 2 die Philipper vor Gegnern, die er als »Hunde«, als „schlechte Arbeiter" und als Vertreter der »Zerschneidung« bezeichnet. Damit macht er Front gegen das Judentum. Mindestens die Gegner sind nicht Vertreter der *Beschneidung*, sondern der *Zer*schneidung, denn die *Beschneidung* repräsentieren wir, die Christen – sagt jedenfalls Paulus in v. 3.[17] **v. 2f.**

derte apostolische Leiden in Philippi ist aus der Notiz Phil 1,30f. (1Thess 2,2) herausgesponnen, wobei auch Bekehrung und Milde des Kerkermeisters als der einzigen konkreten männlichen Person aus der einzigen, Phil 4,3 namentlich genannten weiteren männlichen Person und dem semantischen Gehalt seines Namens »Clemens« abgeleitet sein dürften."

[15] Gegen die im Kommentar von Schenk vertretene Teilungshypothese hat sich beispielsweise *Veronica Koperski:* Textlinguistics and the Integrity of Philippians: A Critique of Wolfgang Schenk's Arguments for a Compilation Hypothesis, EThL 68 (1992), S. 331–367 ausgesprochen. Der Kommentar von Müller plädiert wieder für Einheitlichkeit (mit Diktierpause).

[16] *Günter Klein:* Antipaulinismus in Philippi. Eine Problemskizze, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche (FS Willi Marxsen), Gütersloh 1989, S. 297–313.

[17] Das Wort κατατομή ist im Neuen Testament Hapaxlegomenon. Vgl. dazu den Kösterschen Artikel κατατομή im ThWNT VIII (1969), S. 109–111. Es liegt hier eine Paronomasie vor: „In einem ironischen Wortspiel wirft Paulus den Gegnern vor, daß ihre gepriesene *Beschneidung* (περιτομή) ja in Wirklichkeit *Zerschneidung* (κατατομή) sei. Es ist demnach Paulus selbst, der unter Ausnutzung der in den Wörtern κατατομή und κατατέμνω mitschwingenden Bedeutungen hier ein ironisches Wortspiel für seine Polenik erfindet" (S. 111).

b) Der vorchristliche Paulus (3,4–6)

v. 4 In v. 4 verweist Paulus dann auf sich selbst. Hier müssen wir nun einen längeren Exkurs über dieses Selbstzeugnis des Paulus einschalten. Die folgende Passage ist eine der wichtigsten überhaupt im *corpus Paulinum*, was Nachrichten des Paulus über sich selbst angeht (zentral sind die Kapitel Gal 1–2).

4 Wiewohl ich meine Hoffnung auch auf das Fleisch setzen könnte: Wenn überhaupt irgend jemand seine Hoffnung auf das Fleisch setzen könnte – ich kann es erst recht, 5 beschnitten am achten Tage, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, dem Gesetz nach ein Pharisäer, 6 dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde, der Gerechtigkeit im Gesetz nach ohne Tadel.

Exkurs: Das paulinische Selbstzeugnis auf dem Hintergrund von Philippi

„Das paulinische Selbstzeugnis Phil 3,4–14" ist zuletzt von Karl-Wilhelm Niebuhr einer gründlichen Analyse gewürdigt worden.[18] Es gibt nur ganz wenige Passagen im Corpus Paulinum, in denen der Apostel so ausführlich auf seine jüdische Herkunft zu sprechen kommt wie hier in Phil 3,4ff. Der Anlaß dafür ist offensichtlich die Propaganda der Gegner, die in Philippi die Beschneidung predigen: „Um die philippischen Christen vom Übertritt zum Judentum abzuhalten, spricht Paulus ausführlich von seinem eigenen Judesein."[19] So wird unversehens die zweite Glaubensweise, diejenige κατὰ Ἰουδαίους *(kata Ioudaious)*, zum Thema dieses Abschnitts.

Ich erläutere kurz die drei Glaubensweisen. Die Unterscheidung geht zurück auf eine Schrift, die vom Apostel Petrus verfaßt sein will (das sogenannte Κήρυγμα Πέτρου *[Kērygma Petrou]*). Der Verfasser des Κήρυγμα Πέτρου *(Kērygma Petrou)* nimmt für die Christen in Anspruch, daß sie eine neue Weise der Gottesverehrung hätten, die sich von dem bisher Dagewesenen in grundsätzlicher Weise unterscheide.[20] Bisher gab es nach des Verfassers Ansicht die Gottesverehrung κατὰ τοὺς Ἕλληνας *(kata tous Hellēnas)* auf der einen und die Gottesverehrung κατὰ Ἰουδαίους *(kata Ioudaious)* auf der anderen Seite. Im Hinblick auf diese beiden alten Weisen der Gottesverehrung formuliert der Verfasser prägnant: ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν [sc. τὸν θεόν] τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.[21]

---

[18] *Karl-Wilhelm Niebuhr:* Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992; hier S. 79–87: „Das paulinische Selbstzeugnis Phil 3,4–14 in seinem paränetischen Kontext". Das Kapitel hat die bemerkenswerte Überschrift: „Der exemplarische Jude (Phil 3,5f)" (S. 79).

Dieser Exkurs ist mit geringen Modifikationen meinem Buch Philippi I entnommen.

[19] *Niebuhr*, a. a. O., S. 103.

[20] Vgl. *Peter Pilhofer:* Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990, S. 227–231.

[21] Ich zitiere das Κήρυγμα Πέτρου nach der Ausgabe von *Erwin Preuschen:* Antilegomena. Die

Diese Unterscheidung *dreier Glaubensweisen* ist nicht nur bei der Beschreibung und Darstellung der Situation der Kirche zu Beginn des zweiten Jahrhunderts von Interesse, sondern sie erweist sich auch als heuristischer Schlüssel für eine neue Interpretation des Briefs des Paulus an die Philipper und insbesondere für die Auslegung des Kapitels 3.

Das Merkwürdige dabei ist nun aber, daß sowohl für die Schilderung der zweiten Glaubensweise als auch für die Charakterisierung der dritten Glaubensweise die römische Daseinsform die Folie bildet.[22] Ein erstes Indiz dafür kann man schon in der Formulierung von v. 5 sehen, wo Paulus auf seine φυλὴ Βενιαμίν *(phylē Beniamin)* Bezug nimmt. Es ist **v. 5** dies das erste (und abgesehen von Röm 11,1[23] einzige) Mal, daß Paulus auf seine φυλή *(phylē)* rekurriert: „beschnitten am achten Tage, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, dem Gesetz nach ein Pharisäer". Dabei ist es gewiß nicht zufällig, daß dies ausgerechnet im Brief an die Philipper geschieht. Vielmehr lautet meine These: Die Erwähnung der φυλή *(phylē)* des Paulus in Phil 3,5 ist eine Folge der Konfrontation des Paulus mit der *tribus Voltinia*, und sie muß daher auf diesem Hintergrund interpretiert werden.

Die Kommentare stehen ratlos vor dieser Erwähnung der φυλή *(phylē)* des Paulus. Eine kleine Auswahl: „Weiter folgt φυλῆς Βενιαμείν. Daß darin eine besondere Auszeichnung liege, wird man schwerlich plausibel machen können. Man wird es besser eng mit ἐκ γένους Ἰσραήλ verknüpfen, so daß die genauere Angabe nur noch deutlicher die genuine Herkunft aus Israel feststellt . . . "[24].

Barth hingegen meint, die Notiz sei „nicht nur darum [wichtig], weil Paulus als aus »guter« Familie das überhaupt wußte, sondern weil der Stamm Benjamin mit Juda zusammen unter Rehabeam allein zum davidischen Königshaus gehalten hatte, I Kön 12,21ff."[25] Die Frage ist nur: Wer erklärt das den Adressaten in Philippi?

Auch der von Lohmeyer angenommene Hintergrund erschließt sich einem Einwohner Philippis nicht ohne weiteres: „Auch die Herkunft aus dem Stamme Benjamin, der ja seit langem aufgehört hatte, eine geschichtliche Größe zu sein, bekundet nur ein religiöses Werturteil; in ihm liegt zunächst, daß Pls blutmäßig den Stämmen zugehört, die anders als die zehn Stämme des Nordens Träger des mit Jahwe geschlossenen Bundes gewesen sind. Darüber hinaus scheint dem Stamme Benjamin noch eine besondere Ehrenstellung eingeräumt zu sein; spätere Zeugnisse begründen sie damit, daß er als einziger im heiligen Lande geboren sei."[26] Welchem Philipper sind derlei *specialissima* bekannt?

Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, Gießen [2]1905; hier F 3a (= S. 89, Z. 12f.); F 3b.4 (= S. 90, Z. 2.7f.) und F 5 (= Z. 90, Z. 20).

[22] Nach Becker „berichtet Paulus (3,2ff.) von seiner jüdischen Herkunft so, wie er es Heidenchristen gegenüber tun muß" (*Jürgen Becker:* Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, S. 323).

[23] Die parallele Stelle im Römerbrief (11,1: φυλῆς Βενιαμίν) kann in dieser Hinsicht von der früheren Stelle im Philipperbrief her erklärt werden.

[24] *Ewald/Wohlenberg* im Kommentar, S. 170.

[25] *Karl Barth*, S. 92.

[26] *Ernst Lohmeyer*, S. 129. Die Warnung bei *Ewald/Wohlenberg* (s. o. bei Anm. 23) verdient unbedingt den Vorzug vor derlei Spekulationen!

Gnilka bemerkt, einen Kompromiß zwischen Ewald/Wohlenberg und Lohmeyer versuchend: „An irgendwelche damit verbundenen Vorzüge ist nicht gedacht, vielleicht aber daran, daß der König Saul, dessen Name der Apostel trug, auch Angehöriger dieses Stammes gewesen ist.“[27] In Philippi kennt man Nero und Augustus, auch Alexander den Großen und natürlich Philipp – aber wer weiß, daß Saul dem Stamm Benjamin zugehörte?

Collange bemüht schließlich sogar die Texte aus Mari, um unsere Passage zu erhellen: „Paul ne fait qu'énoncer un fait attestant son ascendance juive. Mais il est aussi de fait que Benjamin jouissait d'un prestige tout particulier qui ne le mettait pourtant pas l'abri des reproches . . . . Ce prestige tenait sans doute au fait que Benjamin fut, avec Joseph, le seul fils de Rachel . . . ; le seul enfant de Jacob à être né en terre promise . . . ; la tribu à laquelle appartint le premier roi . . . ; la seule, avec Juda, à conserver, après le schisme puis l'exil, le patrimoine ancestral. Mais il se peut aussi que les raisons de ce respect remontent, plus ou moins consciemment [!], plus haut encore. C'est ainsi que l'on a trouvé sur les tablettes de Mari la mention de Benjaminites, nomades contemporains d'Abraham. L'identification de ces nomades et des ancêtres de Benjamin est loin d'être évidente; elle est néanmoins défendue avec talent par A. Par[r]ot . . . “[28].

Viel leichter fällt die Interpretation dieser Passage, wenn man den spezifischen Hintergrund der Kolonie Philippi in Rechnung stellt. Wer sich den ersten Besuch des Paulus in dieser Stadt vor Augen stellt, kann folgende Beobachtungen machen:
(1) Bei seinem Rundgang durch die Stadt findet Paulus mindestens im Zentrum so gut wie ausschließlich lateinische Inschriften.
(2) Soweit auf diesen Inschriften die Namen von *cives Romani* vorkommen, tragen sie in der Regel das *VOL (Voltinia tribu)*. Ich will das an einem Beispiel kurz erläutern. Auf dem Forum von Philippi wurde die folgende Inschrift gefunden: *L(ucius) Tatinius L(uci) f(ilius) Vol(tinia tribu) Cnosus* (**203/L314**). Die Inschrift stammt übrigens aus dem 1. Jahrhundert, d. h. Paulus hat sie vermutlich auf dem Forum schon selbst sehen können. Es geht hier um einen Mann namens Lucius Tatinius Cnosus. Wie Sie sehen, hat er drei Namen: den Vornamen *(praenomen)* Lucius, den Gentilnamen *(nomen gentile)* Tatinius und den weiteren Namen *(cognomen)* Cnosus. Sie können sich das Prinzip an bekannten Namen wie Caius Iulius Caesar oder Marcus Tullius Cicero leicht klar machen. Neben diesen drei Elementen begegnen bei römischen Namen unserer Zeit noch zwei weitere: die Angabe des *praenomen* des Vaters (die sogenannte Filiation) – bei unserm Beispiel: *Luci filius* – sowie die Angabe der *tribus* – hier *Voltinia tribu*.

Alle *cives Romani* sind einer römischen Tribus zugeordnet; dies gilt auch für solche römischen Bürger, die in weit von Rom abgelegenen Kolonien leben. Im Fall der Philipper ist die zuständige Tribus die *Voltinia*.

Eine Durchsicht des epigraphischen Materials ergibt, daß auf den im Band II meiner Habilitationsschrift gesammelten ca. 800 Inschriften mehr als achtzigmal das *VOL* = *Voltinia tribu* begegnet. D. h. jede zehnte der bis heute veröffentlichten Inschriften von Philippi weist das *VOL* auf. Noch viel eindrucksvoller ist das Verhältnis, wenn man nur die Inschrif-

---

[27] *Joachim Gnilka*, S. 190.

[28] *Collange*, S. 112. Diese Idee von Collange nimmt *Hawthorne* (S. 132–133) auf, der eine wahrhaft enzyklopädische Aufzählung der Verzüge Benjamins in zehn Punkten bietet.

ten aus der Stadt Philippi in Betracht zieht, die ein Besucher dort im ersten Jahrhundert sah. Die in Band II gesammelten Inschriften stammen nämlich aus einem Zeitraum vom sechsten Jahrhundert v. Chr. bis zum achten Jahrhundert n. Chr. – viele sind nicht lateinisch, geschweige denn, daß sie das *VOL* aufwiesen. Betrachtet man nur die Inschriften aus der Stadt selbst im zeitlichen Rahmen des ersten und zweiten Jahrhunderts, so findet man das *VOL* auf jedem zweiten Exemplar! Jedem Fremden, der im ersten Jahrhundert das Forum besuchte – und erst recht jedem Einheimischen – mußte sich das *VOL* nachhaltig einprägen.[29]

1. Das πολίτευμα der Philipper und die tribus Voltinia

Kolonien wurden bei ihrer Gründung „geschlossen einer der römischen Tribus zugeteilt, blieben also untrennbare Glieder der Stadt Rom, deren [die Kolonisten] … waren, ohne in ihr zu wohnen, ja meist ohne sie überhaupt je gesehen zu haben."[30] Im Fall der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* ist dies die *tribus Voltinia*.[31] Für jeden Bürger von Philippi ist mithin sein πολίτευμα *(poḷiteuma)* untrennbar mit *tribus Voltinia* verbunden: Wer in die *tribus Voltinia* eingeschrieben ist, hat das πολίτευμα *(poḷiteuma)* von Philippi und zugleich das πολίτευμα *(poḷiteuma)* des römischen Vollbürgers, er ist *civis Philippensis* und *civis Romanus*.

Nun ist das römische Bürgerrecht kein ἀδιάφορον *(adiạphoron)*, etwas, was man hat oder nicht hat. Die, die es haben, sind stolz darauf, es zu besitzen – vgl. nur Apg 22,26ff. –; die, die es (noch) nicht haben, tun alles, um es zu erwerben. Dies gilt in einer römischen Kolonie wie Philippi in noch größerem Ausmaß als sonst: Denn alle „Reichsbewohner nichtrömischen Rechts" waren privatrechtlich „benachteiligt": „Der Besitz des Bürgerrechts war dementsprechend auch viel begehrenswerter z. B. bei den »Fremden«, die als Minderberechtigte im Gebiet einer römischen Stadt, einer Kolonie oder eines Municipiums wohnten und ohne römisches Bürgerrecht niemals Stadtbürger werden konnten, als in einer Gemeinde peregrinen Rechts, etwa einer griechischen Polis des Ostens, wo das Stadtbürgerrecht nichts mit dem römischen zu tun hatte, die Römer meist und zunächst überall eine Minderheit waren und das Leben in den von den Vätern festgelegten Bahnen verlief."[32]

Umgekehrt ist diese Gemeinschaft der *cives Romani* in Philippi, die die Zugehörigkeit zur *Voltinia tribus* zusammenhält, keine ein für alle Mal geschlossene Gruppe. Was für die

---

[29] Die Angaben beruhen auf der ersten Auflage von 2000. Durch die in der zweiten Auflage neu hinzugekommenen Inschriften hat sich das Bild nicht verändert; darum verzichte ich hier darauf, die Angaben anzupassen.

[30] *Friedrich Vittinghoff:* Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus, AAWLM.G 1951, Nr. 14, Wiesbaden 1952; hier S. 23 (= S. 1239). Eine Übersicht über die einzelnen *tribus* bietet *Jos. Wilhelm Kubitschek:* Imperium Romanum tributim discriptum, Prag 1889 (Nachdr. in der Reihe Studia Historica, Band 121, Rom 1972). Obwohl das Buch von Kubitschek über 100 Jahre alt ist, existiert meines Wissens keine neuere Gesamtdarstellung.

[31] Dies hat schon Heuzey aufgrund der von ihm publizierten Inschriften festgestellt. Vgl. auch *Kubitschek*, S. 243f. Seither hat sich das Material gewaltig vermehrt.

[32] *Vittinghoff*, S. 13 (= S. 1229).

römische Bürgerrechtspolitik im großen gilt: „Weil der römische »Volksbegriff« (*populus Romanus*) von Anfang an politisch und nicht ethnisch gefaßt war [ein sehr fortschrittlicher Gedanke, wenn man das mit den bundesdeutschen Verhältnissen der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts vergleicht – aber das tun wir jetzt nicht], hat er die Fähigkeit, sich ohne nationale Begrenzung auszuweiten“[33], gilt für Philippi im kleinen in gleicher Weise. Die Möglichkeit, zum *civis Romanus* aufzusteigen, besteht grundsätzlich auch für Thraker und Griechen. Ein thrakischer Soldat, der seinen Dienst in den Auxiliartruppen leistete, oder ein Seemann, der bei der römische Flotte diente (vgl. nur den *Hezbenus* aus 030/L523), bekommt bei seinem Ausscheiden das volle römische Bürgerrecht, genauso wie ein griechischer Lehrer und Erzieher in der Familie eines *decurio*, der vom Stand des Sklaven in den eines Freigelassenen aufsteigt, dieses Bürgerrecht für sich und seine Nachkommen erwirbt.

Alle *cives Romani* in Philippi sind zugleich Bürger der Stadt Rom, indem sie in die *Voltinia tribus* eingeschrieben sind, und umgekehrt kann ein griechischer Bewohner das Bürgerrecht der Stadt Philippi nur zugleich mit dem römischen Bürgerrecht erwerben.

Die vorhin bei der Einleitung zu diesem Abschnitt IV kurz charakterisierte römische Glaubens- und Lebensweise basiert in Philippi auf dem πολίτευμα *(poḷiteuma)*, das die Zugehörigkeit zur *tribus Voltinia* garantiert. Diejenigen Bewohner, die dieses πολίτευμα *(poḷiteuma)* nicht besitzen, sind in vielfältiger Weise benachteiligt und halten dieses πολίτευμα *(poḷiteuma)* daher für überaus erstrebenswert.

2. Das πολίτευμα der Juden und die φυλὴ Βενιαμίν

Wie nachdrücklich der Besucher Philippis im ersten Jahrhundert mit der *tribus Voltinia* konfrontiert wurde, ist vorhin dargestellt worden. Daß diese neue Erfahrung an Paulus nicht spurlos vorüberging, kann man nicht nur annehmen; eine Bestätigung für diese Vermutung bildet vielmehr schon der erste Thessalonicherbrief, der von allen paulinischen Briefen dem Besuch in Philippi zeitlich am nächsten steht.

Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Stelle 1Thess 2,14, wo Paulus – an die Thessalonicher gewandt – formuliert: ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ [die Glieder der ἐκκλησίαι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ] ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων. Das hier verwendete Wort συμφυλέτης *(symphyḷetēs)* begegnet im Neuen Testament nur an dieser Stelle und ist auf dem jüdischen Hintergrund des Paulus schwerlich zu erklären: συμφυλέτης *(symphyḷetēs)* kommt weder in der Septuaginta noch in der in griechischer Sprache abgefaßten jüdischen Literatur vor.

Daß es sich hier überhaupt um ein sehr seltenes Wort handelt, zeigt der Befund der Texte auf der CD-ROM des *Thesaurus Linguae Graecae*: Es ergeben sich insgesamt lediglich 28 Belege, von denen einer die hier diskutierte Stelle ist; 26 weitere sind bei christlichen Autoren zu finden, die häufig sogar auf ihre Quelle im Thessalonicherbrief ausdrücklich Bezug nehmen. Der einzige nominell nichtchristliche Beleg findet sich bei Michael, einem „Philosophen“ aus dem 11./12. Jahrhundert.[34] Noch geringer ist der Ertrag bei den grie-

---

[33] *Vittinghoff*, S. 8 (= S. 1224).

[34] Ich habe die CD-ROM #C benutzt und eine Suche nach συνφυλε- oder συμπυλε- auf dem

chischen Inschriften der PHI-CD-ROM #6, wo sich nicht ein einziger Beleg für συμφυλέτης *(symphylętēs)* findet.[35] Was die vor- bzw. außerchristlichen Vorkommen dieses Wortes angeht, läßt sich die (schmale) Zahl der Stellen im Bauerschen Wörterbuch mithin nicht vermehren.[36] Ganz ähnlich verhält es sich übrigens mit dem lateinischen Pendant *contribulis*, das die Vulgata hier für συμφυλέτης *(symphylętēs)* verwendet: Im *Thesaurus Linguae Latinae* findet man eine einzige Inschrift zitiert (die übrigen Belege sind aus christlicher Zeit).[37]

Vielleicht lohnt sich der Versuch, den Gebrauch dieses überaus seltenen Wortes auf dem Hintergrund des Aufenthaltes des Paulus in Philippi zu sehen. Denn hier wurde Paulus erstmals massiv mit römischen *tribus* konfrontiert.

Die Erwähnung der φυλὴ Βενιαμίν *(phylē Beniamin)* ist für den Nachweis des Judeseins des Paulus entbehrlich; sie erklärt sich aber auf dem Hintergrund der philippischen *tribus Voltinia*, denn φυλή *(phylē)* ist das griechische Pendant zum lateinischen *tribus*.[38] Die Übersetzung unseres φυλὴ Βενιαμίν *(phylē Beniamin)* in der Vulgata ist also sachgemäß: *de tribu Beniamin*. Das Problem manch eines Kommentators ist damit gelöst.

Nicht irgendwelche besonderen Vorzüge der φυλὴ Βενιαμίν *(phylē Beniamin)* sind es, die Paulus zu ihrer Erwähnung veranlassen. Auch die *tribus Voltinia* wird auf den Inschriften in Philippi nicht wegen ihrer besonderen Vorzüge erwähnt: Sie steht da, weil sie das römische Bürgerrecht verbürgt. In Analogie dazu rekurriert Paulus hier auf seine jüdische *tribus*, die ihrerseits das allgemeine ἐκ γένους Ἰσραήλ *(ek genous Israēl)* konkretisiert und verbürgt. Und gerade wenn die These zutrifft, in 3,5 liege die „Klimax Volk-Stamm-Familie“[39] vor, ergibt sich hier eine genaue Parallele von erster und zweiter Glaubensweise, von römischer und jüdischer Daseinsform:

Ibycus durchgeführt. Die Kennzeichnung des Michael als Philosophen entnehme ich dem Canon of Greek Authors and Works, S. 271 (s. v. Michael; er hat die Nummer 4034).

[35] Das pattern („Suchmuster“) war identisch mit dem in der vorigen Anmerkung genannten. Der Band IG XII, aus dem Bauer im Wörterbuch (siehe die folgende Anmerkung) einen Beleg bringt, ist auf der genannten PHI-CD-ROM noch nicht verfügbar.

[36] *Bauer* bietet Sp. 1558 s. v. συμφυλέτης die folgenden Belege:

– IG XII 2,505,18 [2. Jahrhundert v. Chr.]
– Doxographi Graeci 655,8
– Rhetores Graeci VII 49,22
– Isokrates 12,145 ed. Blaß (varia lectio)
– Herodian (der Grammatiker): Philetaerus (in der Ausgabe des Moeris v. J. Pierson), S. 475.

[37] ThLL IV, Sp. 776, *s. v.* contribulis: CIL VI 33998. Es handelt sich dabei um ein „fragmentum protomes viri in repositis in monte Caelio“, auf dem zu lesen ist *contribuli h(onoris) c(ansa)*.

[38] *Hugh J. Mason:* Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis, American Studies in Papyrology 13, Toronto 1974, S. 98 s. v. φυλή mit einer Reihe von epigraphischen, papyrologischen und literarischen Belege, so z. B. φυλῆς Κορνηλίας (*tribu Cornelia*), πυλῆς Αἰμιλίας (*tribu Aemilia*) und φυλῆς Πολλία (*tribu Pollia*).

[39] So *Niebuhr*, a. (Anm. 18)a. O., S. 107.

civis Romanus	↔	ἐκ γένους Ἰσραήλ
tribu Voltinia	↔	φυλῆς Βενιαμίν
Cai filius	↔	Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων

Das letzte Glied der Aufzählung des Paulus bezeichnet „die persönliche Einstellung des Paulus und seines Elternhauses zu einer solchen Herkunft“[40]. Über die Zugehörigkeit zur φυλὴ Βενιαμίν *(phylē Beniamin)* hinaus wird hier also die jüdische Identität der Familie des Paulus betont.[41] In ähnlicher Weise signalisiert das in den lateinischen Inschriften stereotyp begegnende „Sohn des N. N.“ die römische Identität der betreffenden Familie: Über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten *tribus* hinaus wird die Zugehörigkeit zu einer konkreten Familie betont.

Man kann dann sogar noch einen Schritt weitergehen und auch das erste Glied der Aufzählung in v. 5 mit in den Vergleich einbeziehen. Ist für den Juden die Beschneidung das sichtbare Zeichen seiner Zugehörigkeit zum γένος Ἰσραήλ *(genos Israēl)*, so bildet für den Römer das Anlegen der *toga virilis* den entscheidenden Schritt: „Nicht-Römer durften die T.[oga] nicht tragen, Römern ist sie für offizielle Gelegenheiten vorgeschrieben.[42] „Knaben tragen die *t.[oga] praetexta* (mit Purpurstreifen wie die curul.[ischen] Beamten) . . . . Das Ablegen der *t.[oga] praetexta* und Anlegen der *t.[oga] virilis*, Symbol der Erlangung der Bürgerrechte als Erwachsener, geschah im Rahmen einer religiösen Feier am 17. März, meist im 15.–18. Lebensj.[ahr]; der Akt hieß *tirocinium fori*.“[43]

toga (virilis)	↔	περιτομῇ ὀκταήμερος[44]
civis Romanus	↔	ἐκ γένους Ἰσραήλ
tribu Voltinia	↔	φυλῆς Βενιαμίν
Cai filius	↔	Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων

Diesen beiden Daseinsformen, der römischen, die der entscheidende Bezugspunkt der Menschen in Philippi ist, und der jüdischen, die Paulus und auch die wohl von außen in Philippi eingedrungenen Gegner als gemeinsame Bezugsgröße verbindet, stellt der Apostel

---

[40] *Niebuhr*, a. a. O., S. 106.

[41] Nach Martin Hengel bezeichnet das Ἑβραῖος einen „die Heilige Sprache bzw. Aramäisch“ sprechenden „Palästinajude[n]“ (*Martin Hengel:* Der vorchristliche Paulus, in: Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, S. 177–293; hier S. 220). Demnach ist Paulus „kein dem Heiligen Land entfremdeter und eine fremde Sprache sprechender Diasporajude, sondern er und seine Vorfahren fühlen sich als echte Israeliten, als Bewohner der Eretz Israel“ (S. 221).

[42] *Walter Hatto Gross:* Art. Toga, KP V, Sp. 879–880; hier Sp. 879, Z. 50–52.

[43] *Gross*, a. a. O., Sp. 880, Z. 35–36.38–42.

[44] ὀκταήμερος ist im Neuen Testament Hapaxlegomenon. Es bedeutet „achttägig“, also: der Beschneidung nach achttägig, d. h. am achten Tagebeschnitten (vgl. den Artikel bei Bauer, Sp. 1141). Es liegt ein Dativ der Beziehung vor (BDR § 197$_3$).

das πολίτευμα *(poḷiteuma)* der Christen gegenüber. Dieses wird am Ende unsres vierten Abschnitts (bei 3,20) eingehender diskutiert.

Wir kommen zu v. 6: „dem Eifer[45] nach ein Verfolger der Gemeinde, der Gerechtigkeit im Gesetz nach ohne Tadel." Dieser Vers setzt einerseits unsrer Passage die Krone auf, wenn Paulus sich hier bescheinigt, er war als Jude „der Gerechtigkeit im Gesetz nach ohne Tadel", leitet andrerseits aber durch den Hinweis auf die Verfolgung der christlichen Gemeinde schon zum folgenden über: „dem Eifer nach" war Paulus „ein Verfolger der Gemeinde". Dieses Thema zu vertiefen ist hier nicht der Ort. Wer darüber genaueres erfahren will, muß sich an den Galaterbrief halten, wo Paulus einiges zu dieser Phase seines Lebens sagt (in Gal 1,13 kommt er mit ganz ähnlichen Worten auf seine Verfolgertätigkeit zu sprechen wie hier im Philipperbrief). **v. 6**

* * *

c) Der christliche Paulus (v. 7–11)

Damit kommen wir zu den Versen 7–11, die vom christlichen Paulus, von der »dritten Glaubensweise« also, handeln.

7 Aber was mir Gewinn war, das halte ich Christi wegen für Schaden. 8 Aber es erscheint mir als Schaden im Angesicht der überschwenglichen Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, dessentwegen mir alles Verlust geworden ist, und ich halte es für Dreck (»Scheiße?«), damit ich Christus gewinne 9 und in ihm erfunden werde – nicht als einer, der seine Gerechtigkeit aus dem Gesetz hat, sondern als einer, der die Gerechtigkeit wegen des Glaubens an Christus hat, die göttliche Glaubensgerechtigkeit, 10 um ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung, und die Gemeinschaft seiner Leiden, mit hineingestaltet in seinen Tod, 11 ob ich auf diese Weise der Totenauferstehung entgegengehen möchte.

Der v. 7 spricht von der entscheidenden Wende im Leben des Paulus, seiner Bekehrung zu Christus: „Aber was mir Gewinn war, das halte ich Christi wegen für Schaden." Er, der »exemplarische Jude«, der von sich selbst sagen kann, daß er „der Gerechtigkeit im Gesetz nach ohne Tadel" war, daß – wenn überhaupt jemand, dann – er sich auf seine Leistungen Gott gegenüber berufen könnte (v. 4), er nimmt jetzt eine grundlegend neue Bewertung vor, eine »Umwertung aller Werte« geradezu: „Aber was mir Gewinn war, das halte ich Christi wegen für Schaden". Die jüdische Vergangenheit, auf die er eigentlich stolz sein kann, sie zählt nichts mehr angesichts der neuen Erfahrung, die Paulus als Christ gemacht hat. Die zweite **v. 7**

[45] ζῆλος ist hier als Neutrum gebraucht: ζῆλος ους τό! (sonst meist ζῆλος ου ὁ!).

Glaubensweise wird überholt durch die christliche dritte Glaubensweise. Ursache dieser grundlegenden Umorientierung ist die fälschlich so genannte »Bekehrung« des Paulus – in seinem Sinne müßte vielmehr von einer »Berufung« die Rede sein; auch darüber kann man im Galaterbrief mehr erfahren.

v. 8 Dies wird näher ausgeführt in v. 8: „Ja noch mehr – es erscheint mir alles als Schaden im Angesicht der überschwenglichen Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, dessentwegen mir alles Verlust geworden ist, und ich halte es für Dreck, damit ich Christus gewinne."

In diesem Vers begegnen zwei für Paulus singuläre Wendungen: Nirgendwo sonst spricht er von der „Erkenntnis Christi Jesu" γνῶσις Χριστοῦ Ἰησοῦ *(gnōsis Christoṵ Iēsoṵ)*; nirgendwo sonst spricht er von Jesus als „meinem Herrn" ὁ κύριος μου *(ho kyrios mou)*.[46] Das einmalige Ereignis, von dem hier die Rede ist, zieht einmalige Formulierungen nach sich: Lohmeyer sagt treffend: „Fast jedes dieser Worte ist mit einzigartiger Feierlichkeit gesetzt. [1] Das substantivierte und artikulierte Partizip von ὑπερέχειν, das nur hier sich findet, hat größeres Gewicht als das blassere Nomen ὑπεροχή. [2] Dreifach ist der Gegenstand der Erkenntnis, ähnlich wie in dem großen Bekenntnis des Christuspsalmes: Herr Jesus Christus. [3] Aber von ihm unterscheidet es sich nicht nur durch die Wortstellung, sondern durch die nur hier sich findende Beziehung des Herrennamens auf das »Ich« des P[au]l[u]s. [4] »Mein Herr« begegnet an keiner anderen Stelle der paulinischen Briefe. [5] Und endlich ist die Wendung »Erkenntnis Christi« nicht nur bei P[au]l[u]s, sondern auch im ganzen NT (mit Ausnahme von II Petr. 3 18) völlig einzigartig."[47]

Auf ihre Weise ebenfalls einmalig ist die Derbheit, mit der Paulus seine Vergangenheit qualifiziert: „σκύβαλον, das seiner etymologischen Bedeutung nach entweder das den Hunden Vorgeworfene oder das von Hunden Ausgeschiedene (die Exkremente) bezeichnet, meint allen Schmutz und Unrat. Ein derbes Wort der Straße scheint aufgegriffen, um das äußerste Maß wegwerfender Verachtung anzudeuten. Aus solchem Sinn heraus ist schon auf hellenistischem Boden das Wort zum Ausdruck eines bitteren Pessimismus geworden, dem alle Güter und Werte des menschlichen Daseins, selbst der Wert eigenen Lebens, vor der entzaubernden Macht des Todes sich aufgelöst haben. Εὐσεβοῦ· σκύβαλα lautet auf einem antiken Becher die Inschrift unter einem Bild, das darstellt, wie ein Gerippe über einem anderen auf dem Boden liegenden Gerippe eine Spende ausgießt; und der gleiche Becher gibt auf der Gegenseite die Deutung: τοῦτ' ἄνθρωπος. Wie solcher vulgärer Pessimismus ein Wort der Gasse benutzt, so könnte wohl auch P[au]l[u]s{.} zu dem gleichen Ausdruck gegriffen haben, um der Derbheit des Tones, nicht um sei-

[46] Vgl. im einzelnen *O'Brien*, S. 387–389.
[47] *Lohmeyer*, S. 133.

nes sachlichen Inhaltes willen. Aber was hier so scheinbar ingrimmig abgetan wird, sind auch die durch eine göttliche Geschichte geheiligten Rechte und Gnaden des jüdischen Volkes. Ist es möglich, sie »Kot« zu nennen, wenn nicht in diesem Worte auch ein bestimmtes sachliches Moment enthalten ist? Dies vernichtende Urteil steht nicht allein da; ähnlich blasphemisch für jüdisches Denken ist das Wort, sein Glaube sei ein Geknechtetsein unter die »Weltelemente« (Gal. 4 3). Nun war gezeigt, daß diese ganze Betrachtung unter dem entscheidenden Gegensatz steht, durch den Geschichte und Welt zum Reich des Widergöttlichen werden, wie er ähnlich in mandäischen Schriften bezeugt ist. Dort aber finden sich in Fülle diese Worte des Ekels, die das metaphysische Wesen des »Fleisches« kennzeichnen, wie eben »Kot« oder stinkendes und nichtiges Haus und ähnliche. Dann wäre auch hier das Wort »Kot« von einer bestimmten sachlichen Anschauung getragen. Es ordnet den jüdischen Glauben mit klarer Schärfe dem Bereiche der Welt zu, ähnlich wie der Begriff »Fleisch«; es hebt damit jede Möglichkeit auf, wie sie für die Gemeinde zu Philippi bestand, zwischen jüdischem und urchristlichem Glauben zu vergleichen oder gar zu wählen. Sie scheiden sich voneinander wie das Reine vom Unreinen, das Göttliche vom Weltlichen, das »Geistige« vom »Fleischlichen«."[48]

Die Folge dieser Bekehrung bringt Paulus wieder zum Ausgangsgedanken des Abschnitts zurück. Hatte es in v. 3 geheißen, daß „wir" – die Christen – unser Vertrauen nicht auf das Fleisch, sondern auf Jesus Christus setzen, so wird diese Aussage hier in v. 9 variiert: Paulus will Christus gewinnen und in ihm erfunden **v. 9** werden, „nicht als einer, der seine Gerechtigkeit aus dem Gesetz hat, sondern als einer, der die Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus hat, die Gerechtigkeit, die von Gott kommt auf Grund des Glaubens."

Damit ist die zweite Glaubensweise abgetan und die dritte Glaubensweise etabliert. Denn nur die dritte Glaubensweise bringt diese Gerechtigkeit, „die von Gott kommt auf Grund des Glaubens", wie Paulus hier sagt.

Die beiden abschließenden Verse 10–11 werfen gerade im Zusammenhang uns- **v. 10f.** res Briefes eine Frage auf, nämlich die Frage nach der persönlichen Eschatologie des Paulus. Hatte er in 1,23 davon gesprochen, daß er Lust hätte zu sterben, um bei Christus zu sein τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, so heißt es hier in v. 10, daß es gelte, erst dem Tod Christi gleichgestaltet zu werden, um dann auch gegebenenfalls der Auferstehung von den Toten teilhaftig zu werden. D. h. an der früheren Stelle in Kapitel 1 hat man den Eindruck, daß auf den Tod sogleich das Mit-Christus-Sein folgt, wohingegen hier davon die Rede ist, [späterhin] der Auferstehung teilhaftig zu werden. Beide Vorstellungen stehen also in unsrem Brief unausgeglichen nebeneinander.

---

[48] *Lohmeyer*, S. 135f.

Man hat auf verschiedene Weise versucht, diese beiden Aussagen miteinander zu verbinden. Auffallend ist zunächst die hier begegnende Formulierung ἡ ἐξανάστασις ἡ ἐκ νεκρῶν *(hē exanạstasis hē ek nekrṓn)*. „Schon längst ist man darauf aufmerksam geworden, daß P[au]l[us] von der eigentlichen, einstigen Totenauferstehung nie das Dekompositum ἐξανάστασις *(exanạstasis)* (oder ἐξαναστῆναι) braucht, und ebenso daß er nie ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν *(anạstasis ek nekrṓn)* sagt, sondern nur νεκρῶν *(nekrṓn)*."[49] Daher nimmt Ewald in seinem Kommentar an dieser Stelle einen übertragenen Sinn an: „Die Meinung aber wäre dann also diese, daß P[au]l[us] das τὰ πάντα ἐζημιώθην, bzw. das Gleichgestaltetwerden mit dem Tode Christi als eine Probe ansehen würde, ob er wohl auch gelangen werde zu der geistlichen Herauserstehung, der aus geistlich Toten . . . ."[50]

Diese Lösung kann ich Ihnen nicht empfehlen, weil ein solcher geistlicher Sinn der Formulierung im Text selbst keinen Anhaltspunkt hat.

Lohmeyer bestreitet in seinem Kommentar, daß hier überhaupt eine Spannung vorliegt: „Die Differenz erklärt sich einfach. Es ist Zeichen des Glaubens wie des Martyriums zugleich, gewiß und ungewiß, sicher und unsicher zu sein; das ist seine »Unvollkommenheit«, die erst im Tode sich löst. Unvollkommenheit ist aber das Thema der nächsten Sätze; zu ihr leiten diese zaghaft klingenden Ausdrücke über. Darüber hinaus ist auch die Wendung ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν sprachlich und sachlich merkwürdig und findet sich nur an dieser Stelle. Denn wo immer von Auferwecken oder Auferstehen *von* den Toten bei P[au]l[us]{.} die Rede ist, da meint sie allein Christus; hier aber ist das gleiche als Inbegriff aller Hoffnung von P[au]l[us]{.} ersehnt. Nicht inniger kann »die Gemeinschaft seiner Leiden«, die das Martyrium gestiftet hat, und die Gemeinschaft des Sieges, die es verbürgt, ausgedrückt werden. Es handelt sich hier also nicht um die allgemeine Auferstehung *der* Toten am jüngsten Tage, sondern um eine spezielle *von* den Toten vor diesem Tage. Die erste ist eine Auferstehung aller, sei es zur Seligkeit oder Verdammnis; die zweite eine Auferstehung einzelner zum ewigen Leben. So wird hier gleichsam ein einzelner aus der Gesamtheit der Toten im voraus erwählt; es ist die Seligkeit, die dem Martyrium bestimmt ist. Und das Moment der Wahl ist an dieser Stelle durch das Wörtchen ἐξ in ἐξανάστασις noch besonders betont. So wird die Einzigartigkeit dieses Ausdruckes klar. Sie ist wieder durch die Situation des Märtyrers bestimmt, der in seinem Leiden die Gewißheit trägt, durch den Tod und die

---

[49] *Ewald*, S. 182. (Zur abweichenden Interpretation Wohlenbergs vgl. die folgende Anmerkung!)

[50] *Ewald*, S. 183. Wohlenberg distanziert sich S. 182f. von der Ewaldschen Auffassung. Ihm zufolge sei hier vielmehr „die erste Auferstehung" der Gerechten „im Unterschied von der allgemeinen Auferstehung" gemeint (vgl. S. 182). Freilich wird dann wiederum nicht klar, wie sich die so verstandene Stelle zu 1,23 verhält.

»Auferstehung von den Toten« zu einem ewigen Beisammensein mit Christus zu gelangen.“[51]

Nach Lohmeyer liegt also gar kein Unterschied vor: Sowohl in 1,23 als auch an unsrer Stelle ist von einem spezifischen Märtyrerschicksal die Rede und nicht von der Auferstehung bei der Parusie (wie in 1Thess 4,13–18).

Diese Interpretation Lohmeyers lehnt Gnilka rundheraus ab; trotzdem kommt auch er zu dem Ergebnis, daß keine Differenz wischen 1,23 und unsre Stelle vorliege. Ja er geht sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, auch 1Thess 4,13–18 lasse sich ohne weiteres in seine Sicht der Dinge integrieren. Zunächst lehnt Gnilka eine Einschränkung auf Märtyrer in bezug auf 3,11 ab: „Die Formulierung mit dem doppelten ἐκ will … nicht eine Einschränkung der Auferstehung auf die Gerechten … andeuten.“[52] Auch in Hinsicht auf 1,23 lehnt Gnilka jegliche Einschränkung auf eine spezielle Gruppe von Christen ab. In seinem ausführlichen Exkurs zu der dort verwendeten Formulierung σὺν Χριστῷ εἶναι *(syn Christō einai*; S. 76–93) versucht er den Nachweis, daß der hier anvisierte »Zwischenzustand« zwischen dem individuellen Tod und der Parusie nicht eine später entwickelte Lehre des Paulus sei, die dieser zur Zeit der Abfassung des 1. Thessalonicherbriefs noch gar nicht gekannt oder doch jedenfalls noch nicht vertreten habe. Vielmehr gelte für 1Thess 4,13–18: „Weil die Gedanken völlig am Tag der Parusie haften, kann man nicht erwarten, an dieser Stelle etwas über das Schicksal der Toten zu erfahren.“[53] Vielmehr ist es so, daß Paulus „in 1Thess keine Veranlassung … [hatte], über die Christusgemeinschaft nach dem Tode zu sprechen. Dabei kann nicht plausibel gemacht werden, daß er damals die Einsichten von Phil 1 noch nicht besaß. In Phil aber sieht er sich veranlaßt, den Gedanken der mit dem Sterben anhebenden Christusgemeinschaft vorzutragen.“[54]

Dies ist eine Verlegenheitsauskunft der übelsten Sorte. Zudem interpretiert Gnilka die Passage 1Thess 4,13–18 sehr einseitig. Daß man wegen der Parusie nicht erwarten kann, „an dieser Stelle etwas über das Schicksal der Toten zu erfahren“, ist geradezu grotesk. Denn hätte Paulus nach Thessaloniki geschrieben, daß die Toten σὺν Χριστῷ *(syn Christō)* – und also nicht tot! – sind, wären die Sorgen der Christinnen und Christen in Thessaloniki ja völlig erledigt gewesen – aber das schreibt er eben nicht. Ich halte also trotz Gnilka daran fest, daß die Vorstellungen von 1Thess 4,13–18 und Phil 1,23 nicht ohne weiteres harmonisierbar sind. Eher ist es möglich, die beiden Stellen im Philipperbrief miteinander in Einklang zu

---

[51] *Lohmeyer*, S. 141.
[52] *Gnilka* z. St. (S. 197).
[53] *Gnilka*, S. 84.
[54] Ebd.

bringen. Dies tue ich im Anschluß an den Müllerschen Kommentar in der Weise, daß ich Phil 1,23 als Aussage über ein „besonderes Martyriumsschicksal" verstehe, wohingegen unsere Passage vom Schicksal aller Christen spricht: „Wenn Paulus plötzlich die Auferstehungshoffnung ausspricht, so ist dies am ehesten dann erklärlich, wenn die Situation des Apostels sich gegenüber 1,23 geändert hat. Bei Abfassung von 3,2ff. rechnet er nicht mehr mit seinem Märtyrertod."[55]

[55] *Müller*, S. 163.