

Die Person als Paradigma politisch-ethischen Handelns

Kriton 50a und Phil 1,23 f. im Vergleich

Eve-Marie Becker

Politisch-ethisches Handeln braucht Entscheidungsspielräume. Dabei ist die Frage, ob der politisch Handelnde äußerlich frei ist und direkte Möglichkeiten der politischen Gestaltung, d.h. der aktiven Einwirkung auf sein soziales Umfeld hat, zwar keineswegs unwichtig. Und doch ist sie nur von zweitrangiger Bedeutung. Denn die Spielräume politischer Entscheidung lassen sich nicht nur außerhalb der individuellen Person schaffen und begrenzen, sondern finden sich auch in der Person selbst.¹ In der Nutzung und Gestaltung dieser individuellen Entscheidungsspielräume wird politisch-ethisches Handeln greifbar, das die abendländische Geistes- und Kulturgeschichte nachhaltig geprägt hat.

So wissen wir von zwei prominenten antiken Personen, die, obwohl sie im Alter in Haft, d.h. äußerlich unfrei, waren, sich dennoch Entscheidungsspielräume verschafft haben, in denen sie in paradigmatischer Weise politisch-ethisch handeln konnten: Der eine – Sokrates – war die letzten Tage vor seiner Hinrichtung im Jahre 399 v. Chr. im Kerker in Athen und widerstand der Versuchung, aus der Haft zu fliehen. Der andere – Paulus – brachte die letzten Jahre seines Lebens in Untersuchungshaft in Caesarea und in Rom zu und entschied sich dafür, nicht seiner religiös begründeten Todessehnsucht nachzugeben. Sokrates und Paulus teilen nicht nur das Schicksal, als ältere Männer ungerechterweise in Haft und in mehr oder weniger großer Ungewissheit über den nahenden Zeitpunkt ihrer Hinrichtung zu sein. Vielmehr geraten beide in dieser Haftsituation in einen persönlichen Konflikt, den sie als politisch-ethisch handelnde Personen lösen. Der Ausarbeitung dieser Perspektive gilt der folgende Beitrag, der von einer vergleichenden Deutung von Platons „Kriton“ und Phil 1 seinen Ausgang nimmt.

¹ Die in der empirisch-deskriptiv arbeitenden Politologie diskutierte sog. Entscheidungstheorie (*decision-making*) nimmt dagegen zunächst „das Zustandekommen von komplexen kollektiven Entscheidungen“ in den Blick: U. KLÖTLI, Art. Entscheidungstheorie, in: D. Nohlen/R.-O. Schultze (Hgg.), Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe, Bd. 1, München 2005, 192–195, 193.

1. Sokrates zwischen Kerker und Flucht: „Davonlaufen?“ (Kriton 50a)

Als Sokrates in jenem Jahr 399 v. Chr. früh am Morgen, ein oder zwei Tage vor seinem Tod, im Staatsgefängnis in Athen (*Platon*, Phaid 59d) Besuch von seinem Freund Kriton erhält (Krit 43aff.), wäre noch Zeit, aus der Haft zu fliehen, denn noch steht Sokrates sein Tod nicht unmittelbar bevor: Erst wenn das Schiff von den Apollon-Feierlichkeiten auf der Insel Delos zurückgekehrt ist (vgl. auch Phaid 58af.), wird der Alltag in Athen seinen üblichen Gang nehmen, und d.h. auch, erst dann werden Urteile vollstreckt und die Inhaftierten, die auf ihren Tod warten, sterben müssen (vgl. auch *Xenophon*, Mem 4,8,2). Kriton² und seine Freunde sind bereit, ihr Geld zusammenzulegen, um die Gefängnis-Wärter zu bestechen. Sokrates könnte dem Schicksal seines bevorstehenden Todes also entgehen, er könnte fliehen und Athen verlassen. Soll er „davonlaufen“ (*Platon*, Krit 50a) – so sagt er selbst – und dem Drängen seines Freundes Kriton nachgeben?

Im gleichnamigen Dialog „Kriton“, der zusammen mit dem „Eutyphron“, der „Apologie“ und dem „Phaidon“ zu jener ersten Tetralogie von platonischen Schriften zählt, die mit dem Prozess, der Inhaftierung und dem Tod des Sokrates befasst sind,³ stellt Platon die Dramatik der persönlichen und ethischen Entscheidungssituation dar, vor die Sokrates in seiner Gefängnishaft gestellt ist. Was geht hier vor sich? Rein äußerlich betrachtet, wirkt Sokrates im Gefängnis „leicht und gelassen“ (43b; vgl. auch *Xenophon*, Mem 4,8,2) auf seinen Freund Kriton.⁴ Dieser Eindruck wird in der späteren Wirkungsgeschichte wiederholt formuliert und dabei sogar gesteigert: Für den römischen Philosophen Seneca ist Sokrates *das exemplum* schlechthin für einen Menschen, der trotz der Veränderlichkeit seines Schicksals selbst unverändert bleibt (... *aequalis fuit in tanta inaequalitate fortunae*, Ep Mor 104,28). Und der um 220 n. Chr. tätige⁵ Biograph *Diogenes Laertius* konkretisiert diese Gelassenheit noch einmal, indem er berichtet, Sokrates habe als Gefangener einen *Paian* gedichtet und eine *Äsopische Fabel* verfasst (2,42; vgl. auch bei *Platon*, Phaid 60cf.).⁶ Für Sokrates selbst rührt seine Gelassenheit daher, dass er es als „frevelhafft“ (πλεμμελής) betrachten müsste, sollte er angesichts seines

² Nach *Diogenes Laertius* 3,36 ist es Aischines, der Sokrates zur Flucht zu überreden sucht – Platon habe aber aus Eifersucht auf ihn diese Worte dem Kriton in den Mund gelegt.

³ Vgl. dazu auch R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der Platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, Hamburg (1956) 7001.

⁴ D. Bonhoeffer formuliert – sicher nicht zufällig – in seiner Haft eine ähnliche Wendung im Gedicht: „Wer bin ich?“ und schreibt: „Wer bin ich? Sie sagen mir oft // ich träte aus meiner Zelle // gelassen und heiter und fest, // wie ein Gutsherr aus seinem Schloß ...“: D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Dietrich Bonhoeffer Werke 8, hg. v. C. Gremmels u.a., Gütersloh 1998, 513. – E. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper*, KEK IX, Göttingen 141974, 116, sieht sogar auch „Leichtigkeit“ bei Paulus in seiner Haft, wenn er etwa – wie in Phil 2,20 – Wortspiele schafft.

⁵ Zur Datierung vgl. H. DÖRRIE, *Art. Diogenes Laertios*, KP 2 (1979), 45–46.

⁶ „Heil euch, Apollon und Artemis! Heil den berühmten Geschwistern!“ bzw.: „Zu den Bewohnern Korinths sprach einmal Äsop diese Worte: Niemals die Tugend meßt an der Masse Ver-

hohen Alters Unwillen über das Sterben empfinden (*Platon*, Krit 43b; vgl. auch *Xenophon*, Mem 4,8,1).⁷ Trotz dieser weisen Einsicht in seine reale Situation gerät Sokrates doch in einen schwierigen ethischen und persönlichen Konflikt, sobald ihm die Flucht in Aussicht gestellt ist: Denn hinter der Frage, ob er dem ungerechten Tod, der auf ihn wartet, tatenlos entgehehen, oder ob er die Möglichkeit der letztlich rechtswidrigen Rettung aus der Haft ergreifen solle,⁸ tritt Sokrates als Mensch und als individuelle Person hervor, der den existenziellen Konflikt mit Hilfe politisch-ethischer Kriterien zu lösen sucht.

Der Dialog zwischen Sokrates und Kriton, der diesen sokratischen Konflikt thematisiert, setzt bei der Einsicht ein: Nicht das Leben an sich, sondern das ‚gut leben‘ (τὸ εὖ ζῆν, 48b) ist am höchsten zu achten. So belehrt Sokrates den Kriton, dass es nicht gerecht wäre, sich den gerechten Gesetzen der Stadt zu entziehen, selbst wenn diese – wie in seinem Fall – von den Menschen falsch ausgelegt werden, denn der Bürger habe den Gesetzen der Stadt gleichsam ein Versprechen gegeben (τὰς ὁμολογίας ... πολιτεύεσθαι, 52d), das zu halten sei. Und was überhaupt wäre durch die Flucht aus Athen zu gewinnen? Sollte Sokrates in eine der nächstgelegenen Städte – nach Theben etwa oder Megara (53b) – oder aber nach Thesalien (53d) zu entfliehen suchen, so würden ihn die Menschen dort wohl kaum mit Freude oder in Freundschaft aufnehmen: Sie würden ihn belächeln, wie er aus dem Gefängnis „in irgend ein Stück Zeug eingehüllt“ entlaufen ist. Auch würden sie ihn für einen alten Mann halten, „dem wahrscheinlich nur noch wenig Lebenszeit übrig ist“ und der „mit solcher Gier nach dem Leben“ die „Übertretung jedes heiligsten Gesetzes“ erkaufte habe (53d–e),⁹ wie *Schleiermacher* hier übersetzt hat.

Um seinen Freund Kriton endgültig von der Unmöglichkeit einer Flucht zu überzeugen, lässt Sokrates schließlich die Gesetze der Stadt Athen, die für ihn „Erzeuger“ und „Erzieher“ sind (51e),¹⁰ in einer fiktiven Rede selbst zu Wort kommen (50aff.):¹¹ „Also Sokrates“, so sagen die Gesetze, „gehörche *uns* ... und achte weder die Kinder noch das Leben noch irgend etwas anderes höher als das Recht, damit wenn du in die Unterwelt kommst du dies alles zu deiner Ver-

stand“: Übersetzung nach: Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der antiken Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von F. Jürß, Stuttgart 1998, 109.

⁷ Übersetzung hier und im Folgenden nach: Kriton, in: *Platon*. Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung F. Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von F. Susemihl u.a., hg. v. K. HÜLSER, Sämtliche Werke I, Frankfurt/Leipzig 1991, 263–299, 267.

⁸ Vgl. zu diesem gut belegten Motiv der Sokrates-Überlieferung auch: *Platon*, Phaidon 98e–99a; *Xenophon*, Apologie 23; *Plutarch*, Gegen Kolotes 32; *Diogenes Laertius* 2,24; 3,36; *Seneca*, Ep Mor 3,24,4; *Epiktet*, Diss IV,163.

⁹ Übersetzung nach F. Schleiermacher, *Platon*, 297.

¹⁰ ... ὅτι τε γεννηταῖς ὄσιν ἡμῖν οὐ πείθεται καὶ ὅτι τροφεῦσι ...

¹¹ Hier liegt eine für *Platon* typische literarische Technik, nämlich ein ‚Monolog einer personifizierten Figur‘, vor. Vgl. T. A. SZLEZÁK, *Platon lesen, Legenda 1*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, 137–139. – Zur Personifikation des Gesetzes im frühen Judentum und bei Paulus (bes. Röm 3,19f.; 5,20; 7,1 ff.) vgl. J. R. DODSON, *The ‚Powers‘ of Personification. Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, BZNW 161, Berlin/New York 2008, bes. 140 ff.

teidigung anführen kannst den dortigen Herrschern“ (54b).¹² Denn es ist besser, so könnte man diesen gewissermaßen ‚eschatologischen‘ Ausblick zusammenfassen, als jemand, der Unrecht *erlitten* hat, denn als jemand, der Unrecht *tat*, in die Unterwelt zu kommen. Ähnliches lässt auch der Sokrates-Schüler *Xenophon* seinen Lehrer in den *Memorabilia* sagen (4,8,9).¹³ Der Entschluss, in Treue zu den Gesetzen der Stadt Athen zu handeln, ist also gefällt. Sokrates wird nicht fliehen, sondern in Haft bleiben. So endet der Dialog „Kriton“ nicht in einer für die platonischen Dialoge sonst typischen Aporie, sondern mit einer konzisen Entscheidung des Sokrates.¹⁴ Kriton wird den Lauf der Dinge nicht ändern können, sondern schon bald einer derjenigen Freunde des Sokrates sein, die bei seinem Tod zugegen sind, wie *Platon* im „Phaidon“ berichtet (Phaid 59bf.).

Die Entscheidung des Sokrates hat Folgen, die weit über seine Biographie und die Situation der Gefängnishaft hinausreichen: Durch die Art nämlich, wie sich Sokrates seinem Tod *nicht* entzieht, sondern sich in diesem existenziellen Konflikt in seiner Haft bewährt und später den Schierlingsbecher trinkt, wird er „der Typus des wahren Philosophen für alle Zeiten“, wie der Philologe *Wilhelm Nestle* einmal formuliert hat.¹⁵ Und das gilt, obgleich Sokrates selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, womit er auf die Nachwelt hätte einwirken können: Es ist vielmehr seine ‚einzigartige Person‘, die sich trotz oder gerade aufgrund von Haft und Todesurteil ethisch bewährt und paradigmatisch wirkt. Nicht zuletzt durch sein Verhalten in der Haft erweist sich Sokrates als wegweisender philosophischer Lehrer, der nicht zufällig dem literarischen *genre* des philosophischen Dialoges sowie der darin erprobten mäeutischen Methode den Weg gebnet hat.¹⁶

2. Paulus zwischen Fesseln und Christus: „Aus der Welt scheiden?“ (Phil 1,23f.)

Anders als im Falle des „Kriton“ liegt uns mit dem Philipper-Brief ein Text vor, in dem ein Gefangener *selbst* über seine Haft schreibt. Die Deutung des paulinischen Handelns wirft also zunächst exegetische Fragen auf. In Phil 1,12–26 finden

¹² Übersetzung nach F. Schleiermacher, *Platon*, 299 (Kursivierung durch E.-M. B.).

¹³ „Doch wenn ich freilich ungerechterweise den Tod erleiden muß, so dürfte dies schlimm sein für die, welche zu Unrecht meinen Tod veranlaßten ... Wie kann es aber schlimm für mich sein, wenn andere nicht imstande sind, über mich gerecht zu urteilen und an mir entsprechend zu handeln?“ Übersetzung nach: *Xenophon, Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-deutsch*, hg. v. P. JAERISCH, München/Zürich 41987, 323.

¹⁴ Vgl. dazu auch G. MARTIN, *Sokrates*, Hamburg 1967, 133.

¹⁵ W. NESTLE, *Geschichte der griechischen Literatur I: Von den Anfängen bis auf Alexander d. Gr.*, Sammlung Göschen, Berlin/Leipzig 1923, 131. Keine *Philosophiegeschichte* kann den Sokrates übergehen, „da die gesamte weitere Entwicklung der griechischen Philosophie durch sein Denken ... bestimmt ist“, NESTLE, a.a.O., 129. – So auch zuletzt T. PAULSEN, *Geschichte der griechischen Literatur*, Stuttgart 2004, 240.

¹⁶ Vgl. V. HÖSLE, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006, 83. „Der *philosophische Dialog* ist ... zu definieren als *ein literarisches Genre, das eine Unterredung über philosophische Fragen darstellt*“, HÖSLE, a.a.O., 54.

wir einen entscheidenden, äußerst persönlich gehaltenen Textabschnitt.¹⁷ Paulus schreibt in Phil 1 mehrfach, in Fesseln zu sein (ἐν τοῖς δεσμοῖς, Phil 1,7.13.14.17).¹⁸ Auch im Philemon-Brief (Phlm 10.13) bezeichnet er seine Haft als „Fesseln“. Dieser Begriff erweckt unsere besondere Aufmerksamkeit: Ist Paulus angekettert (vgl. Apg 21,33) und damit in einer physisch und psychisch besonders schlimmen Situation, oder verwendet er „Fesseln“ als möglichst starke, ja drastische *pars pro toto*-Metapher für den Status der Untersuchungshaft (Metonymie), die immerhin mit einem grundsätzlichen Freiheitsverlust einhergeht? Wie ist der Begriff δεσμός zu verstehen? Wenn δεσμός in den neutestamentlichen Schriften im Zusammenhang von ‚Gefangenschaft‘ begegnet (anders: Mk 7,35; Lk 13,16; Jud 6), bezeichnet der Begriff entweder die realen Fesseln, die der Gefangene trägt (Apg 16,26; 26,29; Hebr 11,36; anders Lk 8,29: Besessener), oder δεσμός steht als reine *pars pro toto*-Metapher für Gefangenschaft (Apg 20,23; 23,29; 26,31).¹⁹ So lassen sich generell eine *wörtliche* und eine *metaphorische* Bedeutung von δεσμός unterscheiden.

Welche Bedeutung von δεσμός in Phil 1 vorliegt, d.h., ob Paulus tatsächlich in Ketten liegt oder ob er metaphorisch über eine leichtere Form der Gefangenschaft schreibt, ist für die Interpretation des Philipper-Briefes nicht unerheblich. Sollten die „Fesseln“ wörtlich zu verstehen sein (Sokrates: vgl. *Platon*, Phaid 60c), so hätte es Paulus mit Demütigung, Schmerzen und Folter zu tun.²⁰ Meine Interpretation geht in eine andere Richtung: Ich verstehe die „Fesseln“ in Phil 1 als eine starke Metapher, die für die Haft des Paulus steht und darüber hinaus zum Ausdruck für die *innere* Gefangenschaft des Paulus in dieser Haft wird.²¹ Es ist nämlich auffällig,

¹⁷ „Paul primarily writes about himself in order to give an example of the way he wants the Philippians to live“, P. OAKES, *Philippians. From People to Letter*, SNTS.MS 110, Cambridge 2001, 103. Die andere autobiographische Passage findet sich in Phil 3,4–16.

¹⁸ Zur Semantik: δεσμός begegnet viermal in Phil 1 (s.o.) sowie in Phlm 10.13; in Phlm 1 bezeichnet sich Paulus als δέσμιος (vgl. dazu: P. ARZT-GRABNER, *Philemon*, Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1, Göttingen 2003, 70–76). Nur in 2 Kor 6,5; 11,23 verwendet Paulus den Ausdruck φυλακή.

¹⁹ Vgl. zur Verwendung in der Apostelgeschichte auch: H. OMERZU, *Der Prozess des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, BZfNW 115, Berlin/New York 2002, 364. Der Begriff wird als ein solches metaphorisches Stereotyp weiter verwendet (Kol 4,18; 2 Tim 2,9) und ausgeprägt (*Cyprian*; *Eusebius*). Darüber hinaus begegnet der Begriff auch in den Schriften der sog. Apostolischen Väter (vgl. Polycarp, Phil 1,1; Ign, Eph 11,2). Bei Cyprian und Eusebius werden die „Fesseln“ dann rein metaphorisch als ‚geistliche Perlen‘ gedeutet (vgl. z.B. *Eusebius*, *Hist Eccl* 5,1,35; *Cyprian*, *Ep* 76,2). Vgl. dazu H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. Zweite, neubearbeitete Auflage der Auslegung von W. Bauer, HNT 18, Die Apostolischen Väter II, Tübingen 1985, 37.

²⁰ Vgl. dazu C. S. WANSINK, *Chained in Christ. The Experience and Rhetoric of Paul's Imprisonments*, JSNT.SS 130, Sheffield 1996, 46–55.

²¹ Die These von R. REITZENSTEIN, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig/Berlin ³1927, 196 und 214 mit Verweis auf *Apuleius*, *Met* 9,15; *Hippolyt*, *Elench* 2,9, wonach der Begriff δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ in Phlm 1 von den antiken Mysterienreligionen her zu verstehen sei, spielt in der Forschung (vgl. auch G. KITTEL, *Art. δεσμός, δέσμιος*, *ThWNT* 2 [1935], 42) immer noch eine Rolle (vgl. auch ARZT-GRABNER, *Philemon*, 71), wird aber zumeist zurückgewiesen. Und doch sehen wir uns beim Motiv der „Fesseln“ für Christus an ein bekanntes Motiv erinnert, das in der platonischen und in der stoischen Philosophie begegnet: Cicero etwa spricht metaphorisch von den ‚Fesseln der Körper‘, denen man

dass Paulus sonst nur wenig konkrete Angaben über die situativen Hintergründe und über die äußeren Bedingungen seiner Haft macht – er spricht in 1,16 lediglich davon, dass er zur „Verteidigung des Evangeliums bestimmt“ sei (*εις ἀπολογίαὶν τοῦ εὐαγγελίου κείμεαι*, vgl. auch 1,7).²² Obwohl aus der Situation der Haft geschrieben, problematisiert Paulus die Haft selbst aber nicht. Die Wendung *ἐν Χριστῷ* in Phil 1,13 ist nur als genereller Hinweis auf die Ursache der Haft zu lesen. Es geht Paulus offenbar in erster Linie darum, den Adressaten des Briefes in Philippi seine *innere* Situation des Inhaftiert-Seins vor Augen zu führen.²³ Indem Paulus seine persönliche Situation schildert, tritt er uns in Phil 1 in eindringlicher Weise als Mensch und als individuelle Person gegenüber, wie schon *Ferdinand Christian Baur* erkannt hat.²⁴ Paulus gibt uns hier fast ungeschützt Einblick in seine innere Verfasstheit, so dass *Hans Windisch* sogar meinte, Paulus habe diesen Brief tatsächlich unter Tränen geschrieben.²⁵

Ähnlich ist – wie gesehen – der eingangs erwähnte Dialog „Kriton“ eine der Schriften Platons, die am „eingehendsten“ von der Person des Sokrates und einem menschlichen Schicksal getragen sind.²⁶ Beide Protagonisten – Paulus und Sokrates – schweben zwischen Leben und Tod. Doch während Sokrates – zumindest in der Rückschau des Platon – nicht nur sein Todesurteil, sondern auch seinen Todeszeitpunkt genau kennt, weil er ihn im Traum erfahren hat (Krit 44a–b; vgl. auch 43d), lebt Paulus über beides ganz in Ungewissheit (Phil 1,20–22). Es ist diese Existenz zwischen Leben und Tod, die Paulus in Phil 1,23–24 als einen Streit zwischen seiner Sehnsucht zu sterben einerseits und der Verpflichtung am Leben zu bleiben und seinen apostolischen Dienst für die Gemeinden fortzuführen andererseits, beschreibt:

„wie aus einem Kerker“ entfliehen müsse: ... *hi vivunt qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt ...*, Cicero, *Somnium Scipionis*, 14 f.

²² Zur Bedeutung von *κείμεαι* als „eingesetzt, bestimmt sein“ (vgl. auch Lk 2,34; 1 Thess 3,3): W. BAUER / K. ALAND / B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1988, 867 f. s.v. *κείμεαι*.

²³ Ihnen gegenüber sieht sich Paulus als Vorbild, wie er in Phil 3,17 sagt (*συμμιμηταὶ μου γίνεσθε ... ἔχετε τύπον ἡμῶς*). *Oakes* vermutet, dass sich die Adressaten in Philippi in einer ähnlich bedrängten Situation wie Paulus befunden haben (vgl. Phil 1,30) und dass sich von hierher der autobiographische Stil erklären lässt, der Phil 1 und 3 prägt. „Paul presents himself as a model for the Philippians ... Paul’s aim in offering himself as a model is to respond to the situation of suffering among the Philippians“, *OAKES*, *Philippians*, 121. Vgl. auch z.B. WANSINK, *Chained in Christ*, 211: Die paulinische Inhaftierung wurde zu einem Vorbild in der Verfolgungszeit. – Vgl. zum Weiterwirken dieses Motivs auch: 2 Tim 1,16; Ign, Sm 10,2; Polycarp, Phil 12,2.

²⁴ F. C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre: Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Band II, Leipzig 1867, 50–88, bes. 70.

²⁵ Vgl. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, KEK 2, Neudruck der 9. Aufl. 1924, hg. v. G. Strecker, Göttingen 1970, 82. Zuletzt: E.-M. BECKER, *Paulus als weinender Briefeschreiber* (2 Kor 2,4). *Epistolare parousia* im Zeichen visualisierter Emotionalität, in: *Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation*. FS zum 70. Geburtstag von D.-A. Koch, hg. v. D. Sänger, FRLANT 250, Göttingen 2012, 11–26.

²⁶ M. HOSE, *Kleine griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Ende der Antike*, München 1999, 130.

„(23) Ich werde aber gequält von zwei (Seiten), indem ich die Sehnsucht habe, aufzubrechen und mit Christus zu sein – wieviel besser (wäre) das [nämlich]; (24) das Dableiben im Fleisch aber ist nötiger um euretwillen“.

Wie kommt Paulus zu diesen Überlegungen? Nach V. 22b weiß er nicht, was er wählen soll (τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω).²⁷ Er deutet damit an, dass er sich in einer *Entscheidungssituation* befinde. „Aber kann denn ein Gefangener sein Geschick wählen ...“, so hat schon *Ernst Lohmeyer* gefragt²⁸ und damit eine *crux interpretum* in Phil 1 benannt.²⁹ Die Frage ist: Wie konnte Paulus den Tod oder das Leben ‚wählen‘? Hätte er in Phil 1 reale Suizid-Gedanken – dann könnte er seinen Tod ‚wählen‘.³⁰ Wenn αἰρεῖσθαι³¹ hingegen uneigentlich zu verstehen ist, so spräche Paulus lediglich von seiner Präferenz, von dem, was er ‚bevorzugen‘ würde, wenn er die Wahl hätte.³² Ausschließen lässt sich eine dritte Deutung, nämlich der Bezug auf ein schon ergangenes Todes-Urteil. Denn davon ist im Brief nicht die Rede. Vielmehr ist Paulus seine derzeitige Lage unklar wie der weitere Kontext andeutet (Phil 2,23 f.). In dieser Situation wäre es freilich denkbar, dass Paulus selbst im Zweifel darüber ist, wie er sich in der weitergehenden Untersuchung verhalten soll, d.h. ob er sich schuldig erklärt oder Widerspruch gegen eine möglichen Todesurteil einlegt.

Ich meine, dass αἰρεῖσθαι wörtlich als ‚wählen‘ und nicht uneigentlich zu verstehen ist. Doch geht die ‚Wahl‘, auf die Paulus hier anspielt, nicht als Entscheidung gegen den Suizid aus, wie *Craig S. Wansink* vorgeschlagen hat.³³ Vielmehr trifft Paulus in der Situation der Untersuchungshaft eine Entscheidung in einem *inneren*, in einem religiösen Konflikt: Paulus möchte der Haft entfliehen und zu Christus aufbrechen oder – wie die *Luther-Übersetzung* hier ἀναλύσαι wiedergibt³⁴ – „aus

²⁷ Zur Textkritik: Mit Nestle-Aland^{27/28} ist die Futur-Medium Form (bezeugt durch die Mehrheit der ständigen Zeugen erster Ordnung, wie z.B.: Sinaiticus, A, D, 33) dem Konjunktiv Aorist αἰρήσομαι (allerdings bezeugt durch: P⁴⁶, B, Minuskel 2464) vorzuziehen.

²⁸ LOHMEYER, Brief, 61.

²⁹ Vgl. WANSINK, Chained in Christ, bes. 97 ff. – S. VOLLENWEIDER, Die Waagschalen von Leben und Tod. Zum antiken Hintergrund von Phil 1,21–26, ZNW 85 (1994), 93–115, 96 versteht Phil 1,21 ff. als eine „kleine *Synkrisis von Leben und Tod*“ und das Wahlmotiv als „topisch“, VOLLENWEIDER, a.a.O., 106.

³⁰ So A. J. DROGE, *Mori Lucrum*. Paul and Ancient Theories of Suicide, NT 30 (1988), 263–286, bes. 279: „I take this to mean what it says, that the question of life or death is a matter of Paul's own volition, not something to be imposed on him from the outside. And if it is a matter of Paul's own choosing, then it appears that he is reflecting on the possibility of suicide.“

³¹ αἰρεῖν begegnet bei Paulus in 1 Kor 5,2; 6,15 (vgl. auch Eph 4,31; Kol 2,14), αἰρεῖσθαι nur in Phil 1,22 (vgl. auch 2 Thess 2,13; Hebr 11,25).

³² So z. B. U. B. MÜLLER, Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHK 11/1, Leipzig ²2002, 62 versteht αἰρεῖν uneigentlich: „Es geht Paulus um die Frage, was er vor sich und vor seinem Gewissen vorziehen soll.“

³³ Gegen die abschließende Tendenz eines „voluntary death“ bei WANSINK, Chained in Christ, 124 f., der als Parallele *Cicero*, Epistula ad Quintum fratrem 1,3 anführt und im Blick auf die Gattung des Philipper-Briefs *Loveday Alexanders* These eines „family letter“ bzw. eines „Verbindungsbriefs“ folgt (vgl. L. ALEXANDER, Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians, JSNT 37 [1989], 87–101).

³⁴ ἀναλύειν sonst nur in Lk 12,36.

der Welt scheiden“, weil ihn die Christus-Sehnsucht treibt. Diese Christus-Sehnsucht als Sehnsucht nach einer Erlösung aus der irdischen Existenz – und weniger als Erwartung eines Martyriums³⁵ – ist seine innere, seine religiöse Sehnsucht. Von dieser Sehnsucht getrieben, sieht Paulus die „Fesseln“ als das, was ihn daran hindert, „aufzubrechen“, d.h. zu sterben, und mit Christus zu sein. *Δεσμός* (V. 7–17) und *ἀναλύειν* (V. 23) bilden die eigentliche semantische Opposition in Phil 1.³⁶

Paulus ist offenbar des Lebens müde – ob wegen seines Alters, körperlicher Schwäche oder seiner Gefangenschaft, können wir nicht wissen. Jedenfalls verstärkt seine unfreie Situation seine Christus-Sehnsucht. In dieser äußeren und inneren Gefangenschaft verschafft sich Paulus nun einen Entscheidungsspielraum, indem er sich *gegen* seine religiöse Sehnsucht und *für* die Verantwortung für die Gemeinde in Philippi entscheidet. Bei der Lösung dieses inneren Konflikts geht Paulus ähnlich wie Sokrates vor:³⁷ Paulus sieht den Zwang, da zu sein und am Leben zu bleiben, weil die Gemeinde seine Anwesenheit braucht (Phil 1,25–26). Zwar wäre das Sterben für ihn persönlich ein Gewinn: *τό ἀποθανεῖν κέρδος* (Phil 1,21) – ein Gedanke, den schon Sokrates in der „Apologie“ wörtlich gleich formuliert hat: *κέρδος ... ὁ θάνατος* (Platon, *Apol* 40df.).³⁸ Und doch wird Paulus als Lebender und dann, wenn er nicht der Haft entflieht, mehr Frucht schaffen können (Phil 1,22). Wenn Paulus den „Fesseln“ schon nicht, wie er eigentlich möchte, durch seinen Tod entkommen und zu Christus aufbrechen kann,³⁹ so hofft er wenigstens, bei der Gemeinde in Philippi zu bleiben (Phil 1,25 f.), und rechnet sogar in 1,27 damit, die Gemeinde wieder zu sehen. So entscheidet Paulus in seinem inneren Konflikt von seiner Verantwortung für die Gemeinschaft her: Er wehrt seiner starken Sehnsucht auf Weltflucht, so wie Sokrates jeder Todesfurcht und Lebenssehnsucht

³⁵ In der Forschung wurde und wird die Todessehnsucht des Paulus häufig als ein Ausblick auf ein *Martyrium* verstanden – vgl. z.B. LOHMEYER, Brief, z.B. 64; MÜLLER, Brief, 66–71 im Blick auf Phil 1,23 mit Verweis auf die frühjüdischen Märtyrervorstellungen (z.B. 4 Makk 17,17–19; 18,3 etc.). Doch zunächst muss der Märtyrer-Begriff definiert werden: Paulus ist, soweit unsere literarischen Quellen reichen (Phil; Apg) offenbar – anders als die Makkabäer – in einen rechtlichen Prozess involviert. Damit ist er ebenso wenig in der Märtyrer-Situation, die die späteren christlichen Autoren (Apk 2,13; 6,9; Mart Pol; Märtyrerakten) bezeugen (zur Kritik an der Märtyrer-Theorie vgl. auch S. SCHREIBER, Paulus im ‚Zwischenzustand‘. Phil 1.23 und die Ambivalenz des Sterbens als Provokation, NTS 49 [2003], 336–359, bes. 350): Paulus macht gerade *nicht* einen gewaltsamen Tod zur Voraussetzung seines ‚Mit-Christus-Seins‘.

³⁶ Zum semantischen Zusammenhang von *δεσμός* und *-λύειν* vgl. z.B. *Josephus*, Bell 4,628; Ant 2,65; 2,73; 10,154.

³⁷ VOLLENWEIDER, Waagschalen, 114 f. stellt m.E. zu Unrecht an diesem Punkt eine Differenz zwischen Paulus und Sokrates fest: Denn im Zentrum der sokratischen Entscheidung im „Kriton“ steht nicht die Frage nach dem „Bleiben um der Seinen willen“ (VOLLENWEIDER, a.a.O., 114 mit Verweis auf den „Phaidon“), sondern nach dem Sterben um des Gemeinwohls willen – ähnlich wie Paulus das Gemeinwohl zum Kriterium seiner ‚inneren‘ Entscheidung macht.

³⁸ Auf diese Parallele weist auch MÜLLER, Brief, 61 hin.

³⁹ In Phil 1,23–26 wird das Hin- und Hergerissensein des Paulus sprachlich-syntaktisch gut durch die Präpositionen *εἰς* und *ἐν* zum Ausdruck gebracht: Während *εἰς* in V. 23 für den Wunsch, wegzugehen, steht, spiegelt *ἐν* die reale Lebenssituation. V. 25 f. bilden die Lösung ab: *εἰς* lässt sich nur als Bewegung hin zur Gemeinde realisieren, und die *ἐν*-Existenz wird als *ἐν Χριστῷ*-Existenz gedeutet.

wehrt und in seinem existenziellen Konflikt die Entscheidung trifft, wegen des Gemeinwohls *nicht* zu fliehen und andernorts weiterzuleben.⁴⁰

3. Individuelle Entscheidungsspielräume: Ethische Kriterien und politische Dimensionen

Im „Kriton“ und im Philipper-Brief begegnen wir Sokrates und Paulus als Gefangenen: Sie sind äußerlich unfrei und erwarten – mehr oder weniger zeitnah und mit größerer oder geringerer Gewissheit – ihren Tod. Innerlich sind sie von persönlichen Wünschen und religiösen Sehnsüchten getrieben: *Sokrates*, der den Tod nicht herbeisehnt, könnte aus der Haft *davonlaufen* und dem über ihn verhängten Todesurteil entfliehen. *Paulus* möchte gerne seiner ungewissen Situation entkommen und *aus der Welt scheiden, um bei Christus zu sein*. Er sehnt seinen Tod herbei. Es sind in erster Linie nicht die äußeren Umstände der Haft, die ihn bekümmern, sondern er leidet unter der Trennung von Christus.⁴¹ So sind die „Fesseln“, von denen Paulus schreibt, letztlich eine *pars pro toto*-Metapher,⁴² die nicht nur für die Haftsituation, sondern auch für die innere Gefangenschaft des Paulus steht, nämlich für die Unfreiheit der Person, die noch nicht bei Christus sein kann. In dieser Weise trennen die „Fesseln“ Paulus von Christus und trennen den Apostel von seiner Gemeinde in Philippi, die er gerne besuchen würde (Phil 1,26b–27).

Wie löst Paulus den inneren Konflikt, der darin besteht, noch in Fesseln und noch nicht bei Christus zu sein, und wie bewertet er seine Situation? Ähnlich wie Sokrates sich entschließt, in Haft zu bleiben und den Gesetzen der Stadt bei Verlust seines Lebens treu zu sein, weiß Paulus um seine Verantwortung für die Gemeinden. Daher leitet Paulus *gegen* sein tiefes religiöses Empfinden seine Verpflichtung ab, unverdrossen und voller Hoffnung in der Haft zu bleiben und sich über den Lauf des Evangeliums zu freuen (Phil 1,18). So wird er nicht ‚zuschanden‘ und bleibt seiner Berufung als Apostel treu (Röm 1). Sokrates und Paulus bewähren sich in ihrer Haft also darin, dass sie in einer existenziellen Entscheidungssituation das Wohl der Gemeinschaft *über* die Sorge um sich selbst stellen. Sie definieren die Sorge um ihr Selbst also durch ihre Sorge um das Gemeinwohl. Die Sorge für

⁴⁰ Mit diesen Entscheidungen geben sich Paulus und Sokrates als starke Personen zu erkennen: Denn sie sind bereit, ihre persönlichen Interessen und Sehnsüchte dem *Ethos* der Gemeinschaft, für die sie Verantwortung tragen, bedingungslos unterzuordnen.

⁴¹ Im antiken Roman ist das Gefängnis eine „der Stationen, die die gewaltsam getrennten Liebenden durchlaufen“, S. ARBANDT/W. MACHEINER/C. COLPE, Art. Gefangenschaft, RAC 9 (1976), 318–345, 340.

⁴² Doch ist nicht die Haft selbst als eine reine Metapher zu verstehen. Vgl. zu dieser Diskussion in Hinsicht auf Röm 16,7; Kol 4,10; Phlm 23: J.-M. SALAMITO, ΣΥΝΑΙΧΜΑΛΩΤΟΙ. Les ‚compagnons de captivité‘ de l’apôtre Paul, in: C. Bertrand-Dagenbach u.a. (Hgg.), Carcer. Prison Et Privation De Liberté Dans L’Antiquité Classique. Actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997), Collections de l’Université Marc Bloch – Strasbourg, Paris 1999, 191–210, bes. 199 ff.

das Gemeinwohl aber ist ein wesentliches Kennzeichen von Personalität, d.h. ein Merkmal einer Person, die um sich selbst *qua* ihrer unbedingten Verantwortung für die Gemeinschaft weiß. Für *Ernst Lohmeyer* ist es sogar „einer der großen Züge urchristlichen Denkens, den Wert einer Persönlichkeit allein auf die Reinheit der Gesinnung zu gründen“⁴³. Doch auch wenn wir Sokrates und Paulus zusammen betrachten, so zeigt sich, dass existenzielle Bewährung, persönlicher Mut (*παρρησία*) und die Sorge um das Gemeinwohl Hand in Hand gehen.

In seinen letzten Vorlesungen am Collège de France hat *Michel Foucault* seinerzeit gezeigt, wie und in welcher Weise bei Sokrates existenzielle Bewährung und die Sorge um das Gemeinwohl verknüpft sind: In der „Apologie“ bestimmte Sokrates „seine *parrhesia*, sein mutiges Wahrsprechen als ein Wahrsprechen ..., dessen endgültiges Ziel und dessen ständige Beschäftigung darin bestand, die Menschen zu lehren, sich um sich selbst zu kümmern. Sokrates ... will sich um sie [= die Menschen] kümmern, damit sie lernen, sich um sich selbst zu kümmern. Der ganzen *Apologie* liegt also dieses Thema der *epimeleia* und der Sorge zugrunde.“⁴⁴ Auch im „Kriton“ agiert Sokrates nicht eigentlich als Politiker, wohl aber als politisch-ethisch Handelnder. Dabei erweist sich der Begriff der *παρρησία* als besonders bedeutsam: Denn der Tod des Sokrates „begründet in der Wirklichkeit des griechischen Denkens ... die Philosophie als eine Form der Veridiktion“⁴⁵. Der „Parrhesiast“ nämlich ist derjenige, „der mutig die Wahrheit ausspricht, wobei er sein eigenes Leben und seine Beziehung zum anderen riskiert“⁴⁶.

In Phil 1 begegnet eine ähnlich dichte Verknüpfung von individueller Bewährung, der Sorge um die Gemeinde und der apostolischen *παρρησία* (Phil 1,20).⁴⁷ Die *παρρησία* bringt den „Öffentlichkeitscharakter“ des apostolischen Dienstes zum Ausdruck,⁴⁸ sagt aber auch etwas über Paulus selbst aus: Als „Parrhesiast“ – im Sinne *Foucaults* – steht Paulus für persönliche Integrität und Bewährung. Auch *Foucault* bemerkt in seiner letzten Vorlesung (28.3.1984), dass die „apostolische Tugend der *parrhesia* ... der griechischen (Tugend) ziemlich“ nahesteht.⁴⁹ Insofern bietet sich für Phil 1 kaum eine rhetorische Deutung an, wie *Paul A. Halloway* vorschlägt.⁵⁰ Vielmehr hat *Foucault* eindringlich gezeigt, dass *παρρησία* und Rhe-

⁴³ LOHMEYER, Brief, 116 – hier zur Deutung von Phil 2,20.

⁴⁴ M. FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen: II. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Aus dem Französischen von J. Schröder, Frankfurt 2010, 151.

⁴⁵ FOUCAULT, Mut, 155.

⁴⁶ FOUCAULT, Mut, 30.

⁴⁷ Zum Begriff vgl. H. SCHLIER, Art. *παρρησία, παρρησιάζομαι*, ThWNT 5 (1954), 869–884. – Speziell bei Paulus: D. E. FREDRICKSON, ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Pauline Epistles, in: J. T. Fitzgerald (Hg.), Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World, NTS 82, Leiden u.a. 1996, 163–183.

⁴⁸ J. GNILKA, Der Philipperbrief, HThK 10/3, Freiburg 1987, 68. So auch J. S. Vos, Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik, WUNT 149, Tübingen 2002, 148.

⁴⁹ FOUCAULT, Mut, 424.

⁵⁰ Vgl. P. A. HALLOWAY, Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy, SNTS.MS 112, Cambridge 2001.

torik einander eher ausschließen: „In der Rhetorik wird die Verbindung zwischen dem Sprechenden und dem, was er sagt, aufgelöst ... Die *parrhesia* stellt ... zwischen dem Sprechenden und dem, was er sagt, eine feste, notwendige, konstitutive Verbindung her ... Wir können also sehr schematisch sagen, daß der Rhetor ein wirkungsvoller Lügner ist, der die anderen zwingt ... Der Parrhesiast ist im Gegensatz dazu derjenige, der mutig die Wahrheit ausspricht, wobei er sein eigenes Leben und seine Beziehung zum anderen riskiert.“⁵¹ Paulus ist wie Sokrates ein „Parrhesiast“, insofern er seinen Dienst der Verkündigung mutig und mit hohem Risiko versieht und zugleich die Sorge um das Wohl der ihm Anvertrauten über die Sorge um sich selbst stellt.

Gleichwohl spricht Paulus im Phil nicht wie Sokrates von ἐπιμελείσθαι, sondern von φρονεῖν, d.h. von einer einmütigen Gesinnung innerhalb der Gemeinde (Phil 1,7; 2,2.5). Auch darüber hinaus unterscheiden sich Sokrates und Paulus in ihrem Verhalten. Dies zeigt sich zum einen darin, wie sie ihre Entscheidung, das Wohl der anderen über ihr eigenes Wohl zu stellen, begründen und wie sie die Gewissheit ihrer Person um sich selbst herleiten. Anders als Sokrates, der seine Ethik auf seiner Selbsterkenntnis gründet,⁵² ist der Entschluss des Paulus, für die Gemeinde am Leben zu bleiben, von seiner christlichen Hoffnung getragen (Phil 1,18bff.).⁵³ Es ist Gott selbst, der über das Geschick des Paulus entscheidet. Und so hat Georg Heinrici⁵⁴ zu Recht die Person des Paulus in der Spannung von „Pflichtbewußt-

⁵¹ FOUCAULT, Mut, 30.

⁵² „Wohl denn, Kriton! so laß uns auf diese Art handeln, da uns hierin der Gott leitet“ (Platon, Krit 54d). Mit diesen religiös anmutenden Worten, die am Ende des „Kriton“ stehen, macht Sokrates seinen Beschluss, in Haft und den Gesetzen treu zu bleiben, noch einmal unwiderruflich deutlich. Doch selbst wenn das sokratische Denken immer auch religiöse oder theologische, zumindest transzendierende Züge hat (vgl. G. FIGAL, Art. Sokrates, RGG⁴ 7 [2004], 1423–1424, 1424; vgl. auch N. D. SMITH/P. B. WOODRUFF [Hgg.], Reason and Religion in Socratic Philosophy, Oxford 2000), so ist die Gotteserkenntnis des Sokrates letztlich Folge seiner Selbsterkenntnis, wie schon Wilhelm Weischedel – u.a. mit Verweis auf den „Kriton“ – betont hatte („nicht mehr aus der Betrachtung der welthaften Wirklichkeit [Phaid 99d], sondern aus der innersten Gewißheit des Selbst erwächst ihm [= Sokrates] das Wissen um den Weltgott“, W. WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band, Darmstadt 1983, 48). – Mit diesen Worten widerlegt Sokrates – wie schon in der „Apologie“ – seine Ankläger: Er erweist sich dezidiert als ein nach Gott Suchender und gerade nicht als ein Atheist. Als ‚Dienst für den Gott‘ (... διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, Apol 23c) hatte Sokrates schon in seiner Verteidigungsrede seine Aufgabe bezeichnet.

⁵³ Vgl. zur Markierung der Differenz zwischen Sokrates und Paulus auch E. A. JUDGE, St Paul and Socrates, in: ders., The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays, hg. v. J. R. Harrison, WUNT 229, Tübingen 2008, 670–683 (orig.: Interchange 14 [1973], 106–116), 683: „The cultivation and study of oneself, the fostering of the creative imagination, the critical approach to knowledge, the belief that criticism is the method of attaining knowledge if it is attainable at all – here is the heritage of Sokrates and of the Greek philosophers. On the other hand the subjection of oneself to the others as a principle of order in society and in personal relations, and this in response to a radical assessment of human weakness and need, this is the model for life projected through the Fathers and the later tradition by St Paul.“

⁵⁴ Vgl. D. C. F. G. HEINRICI, Paulinische Probleme, Leipzig 1914, 25 ff. Heinrici hat hier „des Paulus Person und Eigenart“ zu einem wichtigen Gebiet der Paulus-Deutung erklärt und darauf hingewiesen, dass sich bei Paulus die Person und die Theologie gegenseitig erschließen.

sein ..., Selbstgefühl und ... Demut“ gezeichnet.⁵⁵ Daher ermahnt Paulus auch seine Adressaten, die ταπεινοφροσύνη zum Maßstab des gemeindlichen Zusammenlebens zu machen (Phil 2,3).

Zum anderen unterscheiden sich Sokrates und Paulus in Hinsicht darauf, für welche Form von Gemeinschaft sie Verantwortung tragen. Sokrates zeigt sich im „Kriton“ um die Gültigkeit der Gesetze in der πόλις besorgt. Er hat ein auf die innerweltliche Sphäre begrenztes politisches Gemeinwesen, nämlich die πόλις in Athen, vor Augen. Diese πόλις ist durch Gesetze (οἱ νόμοι: z.B. 50a) legitimiert und geordnet. Paulus ist im Philipper-Brief um das Wohlergehen der ἐκκλησία bzw. der ἅγιοι (Phil 1,1) bemüht, die er auch als ἀγαπητοί μου (Phil 2,12) ansprechen kann. Damit sorgt er sich um das rechte Gesinntsein (φρονεῖν, vgl. auch Phil 3,15.19; 4,10) und das richtige Wandeln (περιπατεῖν, Phil 3,17f.) der Gemeinde. Der Dienst des Paulus und die Anwendung der παρρησία haben also durchaus eine sozio-politische Dimension.⁵⁶ Doch während der Verantwortungsbereich, in dem Sokrates sozio-politisch wirkt, verfassungsrechtlich definiert ist, ist die ἐκκλησία personenorientiert – sie konstituiert sich durch die Gemeinschaft ihrer Glieder und deren Orientierung an Christus (Phil 2,5). Daher ist das sozio-politische Handeln des Paulus immer an Paränese gebunden (z.B. Phil 2,12–18).

Sokrates und Paulus sind zwar kaum Politiker im eigentlichen Sinne, wohl aber politisch-ethisch Handelnde. Beide Protagonisten sehen – sicher nicht zufällig – ihre Aufgabe mit dem πολιτεύεσθαι verknüpft: Im „Kriton“ sind es die Gesetze der Stadt Athen, die Sokrates in einem fiktiven Monolog daran erinnern, dass dieser sich nach Verträgen und Versprechungen (52d: παρὰ τὰς συνθήκας τε καὶ τὰς ὁμολογίας ...) verpflichtet hat, als Bürger in der Stadt zu leben. Damit hat er sich dem durch die Gesetze geordneten Gemeinwesen unterstellt. In Phil 1,27 erläutert Paulus gleichsam die Rahmenordnung, unter der die ἐκκλησία lebt: Es ist das εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, dessen sich die Gemeindeglieder würdig erweisen sollen. Einzig hier bezeichnet Paulus den Vorgang des gemeindlichen Zusammenlebens unter dem Evangelium als πολιτεύεσθαι.⁵⁷ Paulus schafft in Phil 1,27 also gewissermaßen eine

⁵⁵ HEINRICI, Probleme, 30. Das „Pflichtbewußtsein des Apostels (ist) durchdrungen von Selbstgefühl und von Demut“. „Die echte Demut“, so Heini, „erwächst aus der Gottesgewißheit. Sie wirft sich nicht weg, sondern dankt Gott für ihr Sein und Werden und Wirken. Und eben aus ihr erwächst das Selbstgefühl“, HEINRICI, a.a.O., 31.

⁵⁶ Auch VOS, Kunst, 148 sieht diese politische Dimension, deutet sie aber in erster Linie eschatologisch: „Wenn Christus ἐν πάσῃ παρρησίᾳ groß werden wird, dann bedeutet das, daß das himmlische πολιτεύμα auf Erden sichtbar wird.“ Zur Kritik an dieser eschatologischen Deutung vgl. auch: J. REUMANN, Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 33B, New Haven/London 2008, 246.

⁵⁷ Der Begriff ist inhaltlich zwar synonym zu περιπατεῖν (Phil 3,17f.) zu lesen (vgl. P. PILHOFER, Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, 136), d.h., er ist ethisch konnotiert. Im Zusammenhang mit der Wendung: ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ klingt hier zugleich aber etwas Spezifisches an, das sich für die Gemeinde in Philippi lokalgeschichtlich erschließt: Paulus scheint hier nämlich – wie Peter Pilhofer herausgestellt hat – auf eine im Raum Philippi epigraphisch vielfach bezugte und variierte Wendung mit ἀξίως ... anzuspielden: ἀξίως τοῦ δήμου (z.B. IG II² 672, Z.9), ἀξίως τοῦ θεοῦ (z.B. IG II² 775, Z.19), ἀξίως τῆς (ἡμετέρας) πόλεως (z.B. IG IV 7,387, Z.6) (vgl. PILHOFER, Philippi, 137).

kognitive Dissonanz, mit der er nicht nur die besondere Stellung des Evangeliums gegenüber der Stadt oder dem politischen Gemeinwohl zum Ausdruck bringt, sondern ein weiteres Mal die ekklesiale Gemeinschaft in die politische Denk- und Sprachwelt seiner Zeit einzeichnet.⁵⁸

Nun ist die Sorge für die Gemeinschaft in Philippi zwar geographisch bestimmt, sie hat aber zugleich eine transzendente Qualität: Denn die Gemeinschaft der *κλητοί* ist durch eine „Berufung von oben her“ (*ἄνω κλήσις*) begründet,⁵⁹ wie es in Phil 3,14 heißt. So bringt die Wendung vom *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* (Phil 3,20)⁶⁰ die Erwartung zum Ausdruck, dass die *ἐκκλησία* ihre Heimat und ihren rechtlich legitimierte Status, ihr Bürgerrecht,⁶¹ nicht in der irdischen, sondern letztlich in der transzendenten Welt Gottes und Jesu Christi finden werde.

4. Ein Ausblick:

Literarische, theologische und kulturgeschichtliche Wirkungen paradigmatischen Handelns

Paradigmatisch Handelnde üben eine große Wirkung auf die Nachwelt aus. Das gilt für Sokrates⁶² und für Paulus gleichermaßen. In beiden Fällen spielt die

⁵⁸ Dabei könnte Paulus – wie *Mikael Tellbe* meint – bewusst auf einen Konflikt der örtlichen Gemeinde mit der zivilen Ordnung in Philippi Bezug nehmen wollen (vgl. M. TELLBE, *Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*, CB 34, Stockholm 2001, 239–243. – Zur sozialgeschichtlichen Stellung der Gemeinde in Philippi vor dem Hintergrund des antiken Vereinswesens vgl. R. ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians*, WUNT II/161, Tübingen 2003, 110–161).

⁵⁹ Vgl. D. SCHINKEL, *Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert*, FRLANT 220, Göttingen 2007, 82 ff.

⁶⁰ Vgl. zur Interpretation immer noch grundlegend: W. RUPPEL, *Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus*, *Philologus* 82 (1927), 268–277 und 433–454. Vgl. zuletzt auch SCHINKEL, *Bürgerschaft*, bes. 100 ff. – Zum Fortwirken des Motivs im Diognet-Brief (5,9) and Polycarp, Phil 5,2 (vgl. auch 3,2; 11,3): C. E. HILL, *From the Lost Teaching of Polycarp. Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum*, WUNT 186, Tübingen 2006, bes. 138.

⁶¹ Nach PILHOFER, *Philippi*, bes. 130 ist mit dem *πολίτευμα* am ehesten das „Bürgerrecht“ gemeint. Daraus ergibt sich eine Parallelstruktur zwischen der *tribus Voltinia* und dem *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*: „Wie in der politischen Sphäre nicht nur die *cives Romani* aus Philippi in der *tribus Voltinia* eingeschrieben sind, sondern auch die *cives Romani* aus Aquae Sextiae, aus Nemausus und vielen anderen Städten, so verhält es sich ... auch bei den Christen: Nicht nur die Christen aus Philippi besitzen das himmlische Bürgerrecht, sondern auch die Christen in Thessaloniki und in Korinth und in vielen anderen Städten“, 130. Doch während die Wahrnehmung der Bürgerrechte in der *tribus Voltinia* im 1. Jh. nahezu bloß fiktiv geworden sind, „wird sich die Wahrnehmung der bürgerlichen Rechte eines Christen dagegen in kurzer Zeit ermöglichen lassen“ (vgl. Phil 4,5), 131.

⁶² Für *Diogenes Laertius* ist Sokrates letztlich „unabhängig und charakterstark“ (2,42). Zum Vorbild-Charakter des Sokrates in der Antike vgl. auch: *Seneca*, Ep Mor 6,6 (... *Platon et Aristoteles et omnis in diversum itura sapientium turba plus ex moribus quam ex verbis Socratis traxit*); Ep 71,7; 104,27.

Haftsituation, in der Sokrates wie Paulus Verzicht üben, eine besondere Rolle. Sokrates verzichtet darauf, weiterzuleben. Paulus verzichtet auf seine tiefe innere Sehnsucht, in die himmlische Welt einzutreten: Er sieht, dass seine apostolische Aufgabe noch nicht abgeschlossen ist. So bleibt ihm, für die *ἐκκλήσια* weiterzuleben, die, wie er selbst, eigentlich doch dem „Siegespreis der Berufung von oben nachjagt“ (Phil 3,14).⁶³ *Augustinus* hat diesen Aspekt der paulinischen Fürsorge-Ethik erkannt, wenn er schreibt: „Und auch der Apostel Paulus sorgte sich nicht um sein vergängliches Leben, sondern um die Kirche Gottes ...“ (Ep 185,7,26).⁶⁴

Am Beispiel der Flucht aus der Haft sehen wir zugleich, wie historische Realitäten zum Gegenstand literarischer Inszenierung, ja sogar von Ethik und Existenzdeutung werden: Denn sowohl in der Sokrates- als auch in der frühen Paulus-Überlieferung wird das Motiv der Flucht aus der Haft interessanterweise vom Aspekt des Verzichts her betrachtet und damit ethisch bewertet.⁶⁵ Der Stoiker *Epiktet* (ca. 50–130 n. Chr.) etwa deutet in einer freien Paraphrase des „Kriton“⁶⁶ den sokratischen Verzicht auf die Flucht aus dem Gefängnis *individual-ethisch*, indem er herausstellt, wie Lehre und Leben bei Sokrates eine Einheit bilden.⁶⁷ Und *Seneca* versteht und deutet in seinem Alterswerk, in den sog. *epistulae morales*, mehrfach das sokratische Verhalten *existentiell* (Ep Mor 3,24,4): „Im Kerker führte Sokrates seine philosophischen Gespräche und wollte ihn, obwohl es Leute gab, die ihm eine Gelegenheit zur Flucht in Aussicht stellten, nicht verlassen, sondern blieb, um den Menschen die Angst vor zwei höchst bedrückenden Dingen zu nehmen: vor dem Tod und vor dem Kerker.“⁶⁸ Paulus formuliert einen zu *Seneca*

⁶³ Zur Kampf- und Sportmetaphorik vgl. zuletzt: M. BRÄNDL, *Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik*, WUNT II/222, Tübingen 2006.

⁶⁴ ... *neque enim et apostolus paulus vitae suae transitoriae consulebat sed ecclesiae dei ...*, *Augustinus*, *Epistulae* 185–270, hg. v. A. GOLDBACHER, CSEL 57, Vindobonae 1911, Ep. 185, par. 7, pag. 26, lin. 21.

⁶⁵ S.u. – In 2 Kor 11,32f. betont Paulus, dass er einer Festnahme in Damaskus durch Flucht entkommen sei, zu der ihm offenbar Freunde verholfen haben.

⁶⁶ Vgl. *Epiktet*, Diss IV,1,163 und *Platon*, Krit 47d bzw. Diss. IV,1,166 und Krit 54a.

⁶⁷ Sokrates, der Gespräche über Tugend und moralische Exzellenz hielt (*Epiktet*, IV,1,164: ... *ὁ τοιαῦτα περὶ ἀρετῆς καὶ καλοκαγαθίας διαλογόμενος*), sei gerade durch seinen Tod, nicht durch seine mögliche Flucht gerettet worden (*ἀποθνήσκων σώζεται, οὐ φεύγων*, IV,1,165). – Vgl. zur Deutung dieser Stelle im Vergleich mit Phil 1,21 auch: R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Mit einem Geleitwort von H. Hübner, FRLANT 13, Göttingen 1984 (Nachdr. der 1. Aufl. von 1910), bes. 108. *Bultmann* sucht hier – unter Verweis auf die von *Georg Heinrici* (D. C. F. G. HEINRICI, *Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, Leipzig 1908. – Vgl. BULTMANN, *Predigt*, 1, Anm. 1. – Zum Verhältnis von *Heinrici* und *Bultmann* vgl. zuletzt auch K. HAMMANN, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009, bes. 47 und 57) aufgeworfene Frage nach dem „literarischen Charakter der Paulus-Briefe“ – in erster Linie nach einer literarischen und stilistischen „Analogie“ für die Paulus-Briefe, BULTMANN, *Predigt*, 4. Er findet, dass „die paulinischen Briefe Verwandtschaft mit einer bestimmten literarischen Gattung“, nämlich mit der kynisch-stoischen Diatribe zeigen, die ihrem Wesen nach „Volkspredigt“ ist, a.a.O., 2f.

⁶⁸ *In carcere Socrates disputavit et exire, cum essent qui promitterent fugam, noluit remansitque, ut duarum rerum gravissimarum hominibus metum demeret, mortis et carceris.* – Übersetzung nach: L. Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium Liber III*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt

analogen Gedanken (Phil 1,14), wenn er die ermutigende Wirkung seiner Gefangenschaft auf die anderen ‚Brüder‘ feststellt. In Ep Mor 70,9 diskutiert *Seneca*, warum Sokrates nicht die Flucht aus dem Leben als Möglichkeit, der Haft zu entkommen, gewählt hat⁶⁹ – mit dieser Deutung ist *Seneca* übrigens durchaus nahe bei dem paulinischen Verzicht, den Tod zu wünschen und der Christus-Sehnsucht nachzugeben. Doch unabhängig davon, ob die mögliche Flucht aus der Haft als Flucht eines Lebenden oder als Todessehnsucht, d.h. als Weltflucht vorgestellt ist, wird sie vom Aspekt des Verzichts her kommentiert.

Der römische Schriftsteller *Apuleius* kehrt (2. Jh. n. Chr.) indes das Motiv eines Verzichts auf Flucht in seinen *Metamorphosen* in provokativer Weise um. Er schildert in einer fiktiven Szene, wie es Sokrates als Geflohenem ergangen wäre: So trifft ein Thessalier namens Aristomenes den Sokrates am Boden sitzend, „mit einem zerrissenen Mantel halb bekleidet, fast nicht wiederzuerkennen vor Blässe, bis zu jämmerlicher Magerkeit entstellt ...“ (Met I,5f.).⁷⁰ Alle genannten literarischen Texte⁷¹ sind letztlich von der Vorstellung geprägt, dass eine Flucht des Sokrates aus der Haft moralisch verwerflich gewesen wäre.

Ähnlich argumentiert Lukas in der Apostelgeschichte in seiner Erzählung über den in Philippi inhaftierten Paulus. Obwohl Lukas den literarischen Typus des sog. Türöffnungs- oder Befreiungswunders, das in der griechisch-römischen und in der frühjüdischen Literatur verbreitet ist,⁷² durchaus kennt und selbst über

und hg. v. F. LORETTO, RUB 2134, Stuttgart 1985, 19. Der Unterschied zu der Interpretation bei Platon ist hier überdeutlich. *Seneca* interpretiert Sokrates *ethisch*.

⁶⁹ „Sokrates hätte durch Hungerstreik sein Leben beenden und an Hunger eher sterben können als durch Gift: dreißig Tage jedoch hat er im Gefängnis und mit dem Warten auf den Tod verbracht, nicht in der Meinung, als könne alles geschehen, als verspreche viele Hoffnungen eine so lange Frist, sondern um sich den Gesetzen zu stellen, um seinen Freunden den Umgang mit einem Sokrates an der Schwelle des Todes zu schenken ...“ (*Seneca*, Ep Mor 70,9). Übersetzung nach: L. ANNEAUS SENECA, Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch, Sonderausgabe Vierter Band, hg. v. M. ROSENBAACH, Darmstadt 2011, 7.

⁷⁰ ... *humi sedebat scissili palliastro semiamictus, paene alius lurore, ad miseram maciem deformatus* ... Übersetzung nach: *Apuleius, Metamorphosen oder der Goldene Esel*. Lateinisch und Deutsch, v. R. HELM, Schriften und Quellen der Alten Welt 1, Berlin 1970, 47. – Vgl. zu dieser Persiflage auch: C. BERTRAND-DAGENBACH, La Prison, Lieu D'Effroi, in: ders. u.a. (Hgg.), *Carcer. Prison Et Privation De Liberté Dans L'Antiquité Classique*, Actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997), Collections de l'Université Marc Bloch – Strasbourg, Paris 1999, 211–219, 217. – Vgl. zur Inhaftierung wegen Magie oder Astrologie: J.-U. KRAUSE, Gefängnisse im Römischen Reich, Heidelberg Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 23, Stuttgart 1996, 121 f. – Vgl. auch die Schrift *De Deo Socratis*, 21–24 und 167–178, wo *Apuleius* die Vorbildfunktion des Sokrates herausstellt, vgl. dazu zuletzt: *Apuleius, De Deo Socratis. Über den Gott des Sokrates*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. BALTES u.a., SAPERE 7, Darmstadt 2004; darin: M.-L. LAKMANN, Einführung in die Schrift, 13–44, 41 f.

⁷¹ Gemeint ist hier die antike Literatur außerhalb der juristischen Fach-Literatur, wie z.B. *Ulpian* (ca. 170–224 n. Chr.), *De officio proconsulis* – vgl. dazu A. NOGRADY, Römisches Strafrecht nach Ulpian. Buch 7 bis 9 *De officio proconsulis*, Berlin 2006, 18 ff.

⁷² Vgl. z.B. *Euripides*, Bacch 443 ff.; 576–614; *Ovid*, Met 3,692–700; *Philostrat*, Vit Apol 7,38; 8,30. Vgl. Artapanos nach: *Eusebius* (Pr Ev IX,27,23–25) und der Parallelüberlieferung bei *Clemens* (Strom I,23,154,2–3). Vgl. insgesamt dazu E.-M. BECKER, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie, WUNT 194, Tübingen 2006, 182 ff.

Petrus und andere Apostel Rettungswunder aus Gefängnishaft erzählt (Apg 5,19; 12,7 ff.), stellt er in Apg 16 dar, wie Paulus und Silas die ihnen eröffnete Möglichkeit zur Flucht gerade *nicht* ergreifen. Weil der Gefängniswärter (δεσμοφύλαξ, Apg 16,23.27.36) wegen des Erdbebens und des offenen Gefängnistores in Panik gerät und sich selbst zu töten droht, entfliehen Paulus und Silas nicht, sondern bleiben im Gefängnis. Sie bekehren den Wärter zum Glauben „an den Herrn Jesus“ (V. 31 ff.)⁷³ und bestehen später auf der Wiederherstellung ihrer Ehre als römische Bürger (V. 37 ff.). Es lässt sich nicht ausschließen, dass Apg 16,23 ff. als Reflex auf Phil 1 und den hier diskutierten Wunsch des Sterbens als Möglichkeit zur Flucht aus der Haft zu lesen ist.

So schildert Lukas gerade *nicht*, dass Paulus befreit worden und geflohen sei, sondern betont – wie auch die Sokrates-Überlieferung – den Verzicht auf Flucht. Ebenso wenig stellt Lukas am Ende der Apostelgeschichte dar, wie Paulus zum ‚Märtyrer‘ geworden und wie seine Christus-Sehnsucht damit in Erfüllung gegangen wäre (s.u., trotz Apg 20,23 f.; 21,10; Röm 15,31). Stattdessen legt er – wie Paulus selbst in Phil 1 – Wert darauf, den Apostel in seiner Haft als weiter Wirkenden und Lehrenden zu zeichnen, der in *παρρησία* und für andere tätig ist. Nach Apg 28,31 hält Paulus sich in seiner stadtrömischen Haft in einer von ihm selbst angemieteten Herberge auf,⁷⁴ wo er erneut frei Besuch erhalten und sogar frei lehren (διδάσκων μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως, Apg vgl. auch Phil 1,20) kann.⁷⁵ Er befindet sich unter Aufsicht eines Soldaten (Apg 28,16: τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτη), wohl eines Prätorianers,⁷⁶ unter Hausarrest bzw. einer *libera custodia*.⁷⁷ Lukas stellt die Bedingungen der Untersuchungshaft also als milde dar. Und schon in seiner Untersuchungshaft in Caesarea gewährt Felix dem Paulus eine erleichterte Haft (ἄνεσις) und befiehlt dem Hauptmann (ἐκατόνταρχος), der Paulus bewacht, dass „niemand von den Seinen daran gehindert wird, ihm zu dienen“ (Apg 24,23).⁷⁸

Was Lukas in der Apostelgeschichte schildert, widerspricht trotz redaktioneller Färbung nicht der im Philipper-Brief vorausgesetzten Situation:⁷⁹ Auch Paulus

⁷³ Ein solcher Verzicht auf Flucht begegnet auch in *Lukians* Schrift „Über die Freundschaft“ (Τόξαρσις ἢ φιλία, 27–34). – Vgl. dazu auch H. D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und Paränetische Parallelen: Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, TU 76, Berlin 1961, 170 f. δεσμοφύλαξ begegnet in Apg 16,23.27.36 und in *Tox* 30 (Τόξαρσις ἢ φιλία), BETZ, a.a.O., 171.

⁷⁴ Einige Minuskeln (614; 2147) fügen in Apg 28,16 ἐξω τῆς παρεμβολῆς ein und betonen damit den besonderen Wohnstatus des Paulus außerhalb der Prätorianerkaserne.

⁷⁵ Vgl. KRAUSE, *Gefängnisse*, 250.

⁷⁶ Vgl. noch einmal KRAUSE, *Gefängnisse*, 250: „Vermutlich kam Paulus in Rom in die Obhut der Prätorianer. Er wurde aber wohl kaum direkt dem Prätorianerpräfekten Burrus übergeben; der in Act. 28,16 genannte Stratopedarch war wohl eher der *princeps castrorum*, der Chef des *officium* der Prätorianer.“ – Anders G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, Göttingen 1987, 275.

⁷⁷ Vgl. dazu KRAUSE, *Gefängnisse*, 187.

⁷⁸ Vgl. KRAUSE, *Gefängnisse*, 289.

⁷⁹ Insgesamt wirken Apg 20 ff. vielfach wie eine narrative Entfaltung des Philipper-Briefes: Vgl. nur z.B. Apg 20,24 und Phil 3,12 ff.; Apg 28,31 und Phil 1,20.

deutet ja *nicht* an, dass er separiert oder an seiner Lehrtätigkeit gehindert worden wäre. Nach Phil 1,13 kann er seine Haft für Christus „im ganzen Prätorium“ offenbar, d.h. öffentlich machen.⁸⁰ So liegt das Augenmerk sowohl in Phil 1 als auch in der Darstellung der Apg nicht darauf, dass Paulus *äußerlich* an den Umständen seiner Haft gelitten hätte.⁸¹ Vielmehr stehen die Bewährung des Paulus in seiner Haft und sein fortdauernder Einsatz für die Verkündigung im Mittelpunkt der autobiographischen wie der prosopographischen Darstellung.⁸² Hierin konvergieren Paulus und Lukas. Vor diesem Hintergrund ist dann auch zu diskutieren, warum und wie die pseudepigraphen Paulusbriefe (Kol, Eph, 2 Tim) die Situation der Gefangenschaft des Paulus nicht nur fortschreiben,⁸³ sondern geradezu als Mittel literarischer Inszenierung wählen und dabei der Situation der paulinischen Gefangenschaft nahezu eine soteriologische Dimension verleihen (vgl. Eph 3,1).⁸⁴

So gibt uns der Vergleich von Sokrates und Paulus in erster Linie nicht Aufschluss darüber, in welchem möglichen popular-philosophischen Milieu Paulus zu verorten sei.⁸⁵ Sokrates und Paulus bleiben als Personen, als philosophische Lehrer und Apostel, in vielem nicht vergleichbar. Allerdings begegnen beide nicht zufällig als Parrhesiasten, die politisch-ethisch integer handeln. Hieran wird deutlich, worin die enorme Wirkung beider Personen auf ihre Nachwelt begründet liegt.⁸⁶ Es ist die Paradigmatik der individuellen Bewährung und des persönlichen Verzichts zugunsten des Gemeinwohls, die Sokrates wie Paulus dauerhaft zu Vorbildern politisch-ethischen Handelns macht.

⁸⁰ Zu den Möglichkeiten der Deutung des Begriffs ‚Prätorium‘ und der letztlich unklaren Evidenz im Blick auf die Lokalisierung des Phil vgl. zuletzt: E.-M. BECKER, Polemik und Autobiographie. Ein Vorschlag zur Deutung von Phil 3,2–4a, in: O. Wischmeyer/L. Scornaieni (Hgg.), Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte, BZNW 170, Berlin/New York 2011, 233–254, 240f., Anm. 33.

⁸¹ So könnte sich erklären, warum bei Paulus scheinbar „jede private Äußerung über sein Leben als Gefangener“ fehlt, MÜLLER, Brief, 52. – Wie einige Exegeten vor ihm vergleicht auch Müller den Philipper-Brief mit antiken Gefangenenbriefen. Vgl. dazu: W. MICHAELIS, Die Gefangenschaftsbriefe des Paulus und antike Gefangenenbriefe, NKZ 36 (1925), 586–595.

⁸² Zu den Grundlagen der Personendarstellung in der Historiographie vgl. bereits: I. BRUNS, Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten. Untersuchungen zur Technik der antiken Historiographie, Berlin 1898.

⁸³ Vgl. zuletzt dazu z.B.: P. F. ESLER, ‚Remember my fetters‘. Memorialisation of Paul’s Imprisonment, in: P. Luomanen u.a. (Hgg.), Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science, B.I.S 89, Leiden 2007, 231–258.

⁸⁴ Vgl. dazu etwa G. SELLIN, Der Brief an die Epheser, KEK 8, Göttingen 2008, 248 mit Hinweis auf die textkritische Problematik hier: Die ursprüngliche Lesart von Sinaiticus und D sowie F und G lassen hingegen u.a. ὑπὲρ ὑμῶν aus. Sellin folgt der längeren, qualitativ besser bezeugten Lesart (u.a. P⁴⁶, A, B).

⁸⁵ Zu dieser Thematik, vgl. z.B. bereits: H. D. BETZ, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner ‚Apologie‘ 2 Korinther 10–13, BHTh 45, Tübingen 1972; K. O. SANDNES, Paul and Socrates. The Aim of Paul’s Areopagus Speech, JSNT 50 (1993), 13–26; dazu zuletzt auch: R. I. PERVO, Acts. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis 2009, 424–442.

⁸⁶ Im Blick auf die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Paulus liegt hier ja ein zentrales Forschungsgebiet, zu dem der Jubilar – *ad multos annos!* – in vielen Jahren der Beschäftigung mit Paulus zahlreiche wichtige Arbeiten vorgelegt hat.

Bibliographie

Antike Werke

- Apuleius, *De Deo Socratis*. Über den Gott des Sokrates, Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. BALTES u.a., SAPERE 7, Darmstadt 2004.
- Apuleius, *Metamorphosen oder Der Goldene Esel*. Lateinisch und Deutsch, v. R. HELM, Schriften und Quellen der Alten Welt 1, Berlin ⁶1970.
- Augustinus, *Epistulae 185–270*, hg. v. A. GOLDBACHER, CSEL 57, Vindobonae 1911.
- Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der antiken Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von F. JÜRSS, Stuttgart 1998.
- L. Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium Liber III*. Lateinisch/Deutsch, übersetzt und hg. v. F. LORETTO, RUB 2134, Stuttgart 1985.
- L. Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Sonderausgabe Vierter Band, hg. v. M. ROSENBAACH, Darmstadt ²2011.
- Platon. *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung F. Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von F. Susemihl u.a., hg. v. K. HÜLSER, *Sämtliche Werke I*, Frankfurt/Leipzig 1991.
- Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*. Griechisch-deutsch, hg. v. P. JAERISCH, München/Zürich ⁴1987.

Zitierte Literatur

- ALEXANDER, L., Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians, JSNT 37 (1989), 87–101.
- ARBANDT, S./MACHEINER, W./COLPE, C., Art. Gefangenschaft, RAC 9 (1976), 318–345.
- ARZT-GRABNER, P., *Philemon*, Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1, Göttingen 2003.
- ASCOUGH, R., Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians, WUNT II/161, Tübingen 2003.
- BAUER, W./ALAND, K./ALAND, B., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York ⁶1988.
- BAUR, F. C., *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre: Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Band II, Leipzig ²1867.
- BECKER, E.-M., *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, WUNT 194, Tübingen 2006.
- , Polemik und Autobiographie. Ein Vorschlag zur Deutung von Phil 3,2–4a, in: O. Wischmeyer/L. Scornaieni (Hgg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*, BZNW 170, Berlin/New York 2011, 233–254.
- , Paulus als weinender Briefschreiber (2 Kor 2,4). *Epistolare parousia im Zeichen visualisierter Emotionalität*, in: *Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation*. FS zum 70. Geburtstag von D.-A. Koch, hg. v. D. Sängre, FRLAND 250, Göttingen 2012, 11–26.
- BERTRAND-DAGENBACH, C., *La Prison, Lieu D'Effroi*, in: ders. u.a. (Hgg.), *Carcer. Prison Et Privation De Liberté Dans L'Antiquité Classique. Actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997)*, Collections de l'Université Marc Bloch – Strasbourg, Paris 1999, 211–219.
- BETZ, H. D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner ‚Apologie‘ 2 Korinther 10–13*, BHTh 45, Tübingen 1972.
- , *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und Paränetische Parallelen: Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, TU 76, Berlin 1961.

- BONHOEFFER, D., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Dietrich Bonhoeffer Werke 8, hg. v. C. Gremmels u.a., Gütersloh 1998.
- BRÄNDL, M., Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik, WUNT II/222, Tübingen 2006.
- BRUNS, I., Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten. Untersuchungen zur Technik der antiken Historiographie, Berlin 1898.
- BULTMANN, R., Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Mit einem Geleitwort von H. Hübner, FRLANT 13, Göttingen 1984 (Nachdr. der 1. Aufl. von 1910).
- DODSON, J. R., The ‚Powers‘ of Personification. Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans, BZNW 161, Berlin/New York 2008.
- DÖRRIE, H., Art. Diogenes Laertios, KP 2 (1979), 45–46.
- DROGE, A. J., *Mori Lucrum*. Paul and Ancient Theories of Suicide, NT 30 (1988), 263–286.
- ESLER, P. F., ‚Remember my fetters‘. Memorialisation of Paul’s Imprisonment, in: P. Luomanen u.a. (Hgg.), Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science, BLS 89, Leiden 2007, 231–258.
- FIGAL, G., Art. Sokrates, RGG⁴ 7 (2004), 1423–1424.
- FOUCAULT, M., Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen: II. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Aus dem Französischen von J. Schröder, Frankfurt 2010.
- FREDRICKSON, D. E., ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Pauline Epistles, in: J. T. Fitzgerald (Hg.), Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World, NTS 82, Leiden u.a. 1996, 163–183.
- GNILKA, J., Der Philipperbrief, HThK 10/3, Freiburg ⁴1987.
- GUARDINI, R., Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der Platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon, Hamburg (1956) ⁷2001.
- HALLOWAY, P. A., Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy, SNTS.MS 112, Cambridge 2001.
- HAMMANN, K., Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009.
- HEINRICH, D. C. F. G., Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, Leipzig 1908.
- , Paulinische Probleme, Leipzig 1914.
- HILL, C. E., From the Lost Teaching of Polycarp. Identifying Irenaeus’ Apostolic Presbyter and the Author of *Ad Diognetum*, WUNT 186, Tübingen 2006.
- HOSE, M., Kleine griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Ende der Antike, München 1999.
- HÖSLE, V., Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik, München 2006.
- JUDGE, E. A., St Paul and Socrates, in: ders., The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays, hg. v. J. R. Harrison, WUNT 229, Tübingen 2008, 670–683 (orig.: Interchange 14 [1973], 106–116).
- KITTEL, G., Art. δεισμός, δέσμιος, ThWNT 2 (1935), 42.
- KLÖTLI, U., Art. Entscheidungstheorie, in: D. Nohlen/R.-O. Schultze (Hgg.), Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe, Bd. 1, München ³2005, 192–195.
- KRAUSE, J.-U., Gefängnisse im Römischen Reich, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 23, Stuttgart 1996.
- LAKMANN, M.-L., Einführung in die Schrift, in: Apuleius, De Deo Socratis. Über den Gott des Sokrates, Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. BALTES u.a., SAPERE 7, Darmstadt 2004, 13–44.
- LOHMEYER, E., Der Brief an die Philipper, KEK IX, Göttingen ¹⁴1974.
- LÜDEMANN, G., Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte, Göttingen 1987.
- MARTIN, G., Sokrates, Hamburg 1967.

- MICHAELIS, W., Die Gefangenschaftsbriefe des Paulus und antike Gefangenenbriefe, NKZ 36 (1925), 586–595.
- MÜLLER, U. B., Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHK 11/I, Leipzig ²2002.
- NESTLE, W., Geschichte der griechischen Literatur I: Von den Anfängen bis auf Alexander d. Gr., Sammlung Göschen, Berlin/Leipzig 1923.
- NOGRADY, A., Römisches Strafrecht nach Ulpian. Buch 7 bis 9 De officio proconsulis, Berlin 2006.
- OAKES, P., Philippians. From People to Letter, SNTS.MS 110, Cambridge 2001.
- OMERZU, H., Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte, BZNW 115, Berlin/New York 2002.
- PAULSEN, H., Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. Zweite, neu bearbeitete Auflage der Auslegung von W. Bauer, HNT 18, Die Apostolischen Väter II, Tübingen 1985.
- PAULSEN, T., Geschichte der griechischen Literatur, Stuttgart 2004.
- PERVO, R. I., Acts. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis 2009.
- PILHOFER, P., Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995.
- REITZENSTEIN, R., Die Hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig/Berlin ³1927.
- REUMANN, J., Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 33B, New Haven/London 2008.
- RUPPEL, W., Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus, Philologus 82 (1927), 268–277 und 433–454.
- SALAMITO, J.-M., ΣΥΝΑΙΧΜΑΛΩΤΟΙ. Les ‚compagnons de captivité‘ de l’apôtre Paul, in: C. Bertrand-Dagenach u.a. (Hgg.), Carcer. Prison Et Privation De Liberté Dans L’Antiquité Classique, Actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997), Collections de l’Université Marc Bloch – Strasbourg, Paris 1999, 191–210.
- SANDNES, K. O., Paul and Socrates. The Aim of Paul’s Areopagus Speech, JSNT 50 (1993), 13–26.
- SCHINKEL, D., Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert, FRLANT 220, Göttingen 2007.
- SCHLIER, H., Art. *παρησία, παρρησιάζομαι*, ThWNT 5 (1954), 869–884.
- SCHREIBER, S., Paulus im ‚Zwischenzustand‘. Phil 1.23 und die Ambivalenz des Sterbens als Provokation, NTS 49 (2003), 336–359.
- SELLIN, G., Der Brief an die Epheser, KEK 8, Göttingen 2008.
- SMITH, N. D./WOODRUFF, P. B. (Hgg.), Reason and Religion in Socratic Philosophy, Oxford 2000.
- SZLEZÁK, T. A., Platon lesen, Legenda 1, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993.
- TELLBE, M., Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians, CB 34, Stockholm 2001.
- VOLLENWEIDER, S., Die Waagschalen von Leben und Tod. Zum antiken Hintergrund von Phil 1,21–26, ZNW 85 (1994), 93–115.
- VOS, J. S., Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik, WUNT 149, Tübingen 2002.
- WANSINK, C. S., Chained in Christ. The Experience and Rhetoric of Paul’s Imprisonments, JSNT.SS 130, Sheffield 1996.
- WEISCHEDEL, W., Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band, Darmstadt 1983.
- WINDISCH, H., Der zweite Korintherbrief, KEK 2, Neudruck der 9. Aufl. 1924, hg. v. G. Strecker, Göttingen 1970.