

„Ob wir leben, ob wir sterben –
wir sind des Herrn“ (Röm 14,8):
Sterben und Tod aus neutestamentlicher Sicht

MICHAEL THEOBALD

Der Tod ist nach dem Neuen Testament der „Feind“ des Menschen, nicht sein Freund. Mag der Volksglaube ihn Gevatter Tod oder Freund Hein nennen und Vertrautheit mit ihm vorschützen – für Paulus ist er nicht nur des Menschen, sondern auch Gottes „Feind“, ja dessen „letzter“ und furchtbarster „Feind“, der erst ganz am Ende der Zeiten „vernichtet“ sein wird, wenn Christus die Herrschaft dem Vater übergibt, damit „Gott alles in allem“ ist (1Kor 15,24–28)¹. Bis dahin behält er seinen Schrecken und kann nicht verharmlost werden.²

Doch ist das nur die eine Seite der Medaille. Die andere ist die Überzeugung des Neuen Testaments, dass Gott in der Auferweckung Jesu den Sieg über den Tod errungen hat³, so dass dieser fortan nicht mehr letzte, sondern nur vorletzte Wirklichkeit ist. Epikur schreibt an Menoikos: „Wenn *wir* sind, ist *der Tod* nicht da; wenn *der Tod* da ist, sind *wir* nicht“⁴. Für ihn schließen sich Leben und Tod aus, bilden einen kontradiktorischen Gegensatz. Paulus und Johannes behaupten demgegenüber ihre christologische Relativierung: „Ob wir leben, ob wir sterben – wir sind des Herrn“ (Röm 14,8), schreibt der Apostel an die Römer. Und im Johannesevangelium erklärt Jesus: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, *auch wenn er stirbt*, wird leben; und jeder, der lebt und an mich glaubt, *wird nicht sterben in Ewigkeit*“ (Joh 11,25 f.). Jenseits

1 E. JÜNGEL, Tod (Themen der Theologie, Bd. 8), Stuttgart/Berlin 1971, 103: „Gott und der Tod sind in der Sprache des Neuen Testaments Gegner, Feinde. Der Kampf, in dem Gott es mit dem Tod zu tun bekommt, ist die vom Glauben erzählte Geschichte Jesu Christi.“

2 Hebr 2,15 spricht von den Menschen als denen, „die durch *Angst vor dem Tod* (φόβῳ τοῦ θανάτου) in ihrem ganzen Leben der Knechtschaft verfallen sind“; Offb 20,14 nennt die Vernichtung des Todes, die erst am Ende der Zeiten geschehen wird, den „zweiten Tod“.

3 Vgl. 1Kor 15,54 f.

4 EPIKUR, Brief an Menoikos 125.

der menschlich unhintergehbaren Alternative „leben“ oder „sterben“ gibt es demnach ein Drittes – den Glauben an Christus, der Leben und Tod „vergleichsgültig“. Wir kennen das analog auch vom platonischen Sokrates, wenn er in der Apologie erklärt, dass niemand wüsste, „ob der Tod für den Menschen nicht das größte aller Güter ist“, um dann jenseits der Alternative von Leben oder Sterben den Gehorsam dem Gott gegenüber als das unabdingbar Dritte einzufordern⁵.

Über das Sterben oder den Sterbeprozess selbst denkt das Neue Testament nicht nach. Auch die Frage, wie der Einzelne sein Sterben im Glauben bestehen kann, taucht nur an seinen Rändern auf. Ansätze zu einer *ars moriendi* – der Kunst, den Tod als Tat in das eigene Leben einzubeziehen – bietet der hellenistische „Judenchrist“ Lukas, vor allem in seiner Erzählung vom Tod Jesu. Dafür begegnet durchgängig im Neuen Testament ein Zug zur „Entdramatisierung“ von Sterben und Tod, der verschiedene Gründe haben dürfte: zum einen die starke Naherwartung der frühen Christen, das heißt ihre Überzeugung, dass die Vollgestalt der Königsherrschaft Gottes in Bälde hereinbrechen wird, sodann ihre Erfahrung von Konversion und Taufe als derart radikaler Lebenswende, dass sie meinten, diese als bereits vollzogenen *transitus* aus dem Tod ins Leben begreifen zu müssen⁶ beziehungsweise als Beginn der „Neuschöpfung“ (2Kor 5,17).⁷ Überspitzt gesagt: *Christen hatten den Tod eher hinter sich als vor sich*. Was sie vor sich hatten, war ihre Anteilhabe am Leben Gottes, wie auch immer sie diese Anteilhabe sich verwirklichen sahen, sei es aus der Perspektive einer apokalyptisch geprägten *kosmisch-universalen* Eschatologie, sei es aus der einer eher hellenistisch am Tod des je Einzelnen orientierten *individuellen* Eschatologie⁸.

-
- 5 PLATON, Apologie 29a.b: „gesetzeswidrig handeln aber und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich, dass es übel und schändlich ist“.
- 6 Joh 5,24: „Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben *hinübergegangen* (μεταβέβηκεν)“.
- 7 J. BEUTLER (Hg.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (QD 190), Freiburg i.Br. u.a. 2001.
- 8 Zur zweiten vgl. O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments* (1956), in: G. BRÜNTRUP/M. RUGEL/M. SCHWARTZ (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 13–24; G. HAUFE, *Individuelle Eschatologie des Neuen Testaments*, in: ZThK 83 (1986), 436–463; N. WALTER, „Hellenistische Eschatologie“ im Neuen Testament (1985), in: DERS., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, hg. von W. KRAUS und F. WILK (WUNT 98), Tübingen 1997, 252–280; J. CLARK-SOLES, *Death and the Afterlife in the New Testament*, New-York/London 2006. – Zum jüdischen Kontext vgl. vor allem U. FISCHER, *Eschatologie und Jenseits-erwartung im hellenistischen Diasporajudentum* (BZNW 44), Berlin 1978, 255 ff.; H. C. C. CAVALLIN, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christen-*

Im Einzelnen seien folgende Aspekte der Thematik bedacht: (1) das allmähliche Bewusstwerden des Todes als anthropologisches Problem bei Paulus, (2) seine Theologie des Todes nach Röm 5,12–21 und Röm 7, (3) die christologische „Entdramatisierung“ des Todes, (4) die sprachliche Formel der „Vergleichgültigung“ von Leben und Tod bei Paulus und schließlich (5) Ansätze einer *ars moriendi* bei Lukas.

1. Das allmähliche Bewusstwerden des Todes als anthropologisches Problem

Im ältesten uns bekannten Schriftstück des Neuen Testaments, im 1. Thessalonicherbrief (ca. 50/51 n. Chr.), reagiert Paulus auf Todesfälle in der makedonischen Gemeinde, die angesichts der Erwartung der Parusie des Herrn zu diesem Zeitpunkt noch als Ausnahme galten. Er tröstet die Adressaten damit, dass ihre Toten im nahen Endgeschehen zuerst „auferstehen“ und dann zusammen mit den noch Lebenden „entrückt“ würden „in die Wolken“⁹ – zur „Einholung des Herrn in der Luft“, um dann „allezeit mit ihm zu sein“ (1Thess 4,15–17).¹⁰

tum, I. Spätjudentum, in: ANRW II 19,1 (1979), 240–345; N. WALTER, „Hellenistische Eschatologie“ im Frühjudentum – ein Beitrag zur „Biblischen Theologie“? (1985), in: DERS., Praeparatio (s.o.), 234–251; J. S. PARK, Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions (WUNT II/121), Tübingen 2000; R. E. MURPHY, Death and Afterlife in the Wisdom Literature, in: A. J. AVERY-PECK/J. NEUSNER (Hg.), Judaism in Late Antiquity. Part IV: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der nahe und mittlere Osten), Leiden u.a. 2000, 101–116; L. L. GRABBE, Eschatology in Philo and Josephus, in: AVERY-PECK/NEUSNER (s.o.), 163–185; M. V. BLISCHKE, Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis (WUNT II/26), Tübingen 2007. – Zum Vierten Evangelium vgl. M. THEOBALD, Futurische versus präsentische Eschatologie? Ein neuer Versuch zur Standortbestimmung der johanneischen Redaktion, in: DERS., Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 534–573.

- 9 P. HOFFMANN, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA.NF 2), Münster 1969, 225: „Der Gedanke der Entrückung der Gläubigen ist Paulus sonst fremd“.
- 10 Müssen wir uns die Heilsgemeinschaft der Geretteten mit Christus – sowohl der dann Auferweckten als auch der bis zur Parusie noch Lebenden – als Vollendungszustand an einem *jenseitigen* Ort, etwa im „Himmel“, vorstellen? Also dort, von wo aus der Herr bei der Parusie herabkommen wird? Vgl. V.16: „Denn der Herr selbst wird unter einem Befehlswort, unter dem Schrei des Erzengels und unter der Trompete *vom Himmel* herabsteigen [...]“⁴. Die Beantwortung dieser Frage wird gerne davon abhängig gemacht, ob εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου lediglich mit „dem Herrn entgegen“ zu übersetzen ist (so Luther- und Einheitsübersetzung) oder der aus dem gesellschaftlich-politischen Leben bekannte staatsrechtliche Vorgang der „Einholung“ einer hochge-

Diese mythische Rede, die die aus dem christologischen Auferstehungskerygma erwachsene Hoffnung (vgl. 1Thess 4,14) in anschauliche, apokalyptische Erzählung übersetzt, rechnet damit, dass denen, die die nahe Parusie erleben, zu sterben erspart bleibt. Sie werden „entrückt“ in die Gemeinschaft mit dem Herrn, ohne dass sich Paulus über die hiermit verbundene „Form der Heilswerklichung“ näher äußert¹¹. Für unseren Zusammenhang ist allein schon dies erstaunlich, dass Paulus das Sterben des Menschen überhaupt in dieser Weise ausblenden kann, ohne riskieren zu müssen, bei seinen Adressaten unglaubwürdig zu werden.

Anders der 1. Korintherbrief, in dem Paulus, veranlasst durch die Auseinandersetzung mit Missionaren, die die Vollendung in ihrem Glaubensverständnis enthusiastisch antizipierten, „die Vergänglichkeit“ (ἡ φθορά) ausdrücklich zum anthropologischen Wesensmerkmal von „Fleisch und Blut“ erklärt, mit der Konsequenz, dass er zum Endgeschehen erklärt: „Alle werden wir *nicht* entschlafen, aber alle werden wir *verwandelt* werden“. Es gibt nicht mehr die ungebrochene Identität der „Entrückung“¹². Die Metamorphose¹³ oder, wie

stellten Person, etwa eines siegreichen Feldherrn oder Königs, durch die Bürgerschaft seiner Stadt die Vorstellung bestimmt (vgl. E. PETERSON, Die Einholung des Kyrios, in: ZSTh 7 [1930], 682–702). Vgl. hierzu auch Joh 12,12–19 (V.13: εἰς ὑπάντησιν αὐτοῦ; V.18: ὑπήντησεν. Näheres in: M. THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 786–788. Zu 1Thess 4,17 meint HOFFMANN, Die Toten (s.o. Anm. 9), 226: „Der festgelegte Sprachgebrauch von ὑπάντησις als Einholung macht es wahrscheinlich, dass an eine Rückkehr auf die Erde gedacht ist“; T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 203, hält „die Entscheidung darüber“ für „schwierig, ob an unserer Stelle nur an die Begegnung der Entrückten mit dem Herrn gedacht ist oder an seine (feierliche) Einholung, die dann nur eine solche auf die Erde sein könnte. Mir scheint das Letztere der Fall zu sein. Und zwar gilt das unabhängig davon, ob die Wendung als politischer Terminus gebraucht ist oder nicht. Denn die Vorstellung ist klar die, dass der Kyrios vom Himmel herabfährt, die Entrückten ihm entgegen, natürlich nicht zu einem Treffpunkt oder um ihn gar aufzuhalten, sondern um ihn auf seinem Wege vom Himmel herab abzuholen“. „Der Gedanke, dass der eschatologische Heilsort auf der Erde gedacht wurde“, bereite „keine Schwierigkeiten, sofern man bereit ist, denjenigen, die solche Vorstellungen entwerfen, kein zu großes Maß an Naivität zuzuschreiben“ (204, mit Hinweis auch auf Offb 21,1 f. 10).

- 11 HOLTZ, 1Thess (s.o. Anm. 10), 203; HOFFMANN, Toten (s.o. Anm. 9), 227: „Es setzt sich auch hier die für den Apostel charakteristische Bezugnahme auf die Situation durch. So ist es zu verstehen, dass er manche Fragen offen lässt und die Darstellung der Parusieereignisse plötzlich abbricht“.
- 12 Freilich wäre unbeschadet der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, dass Paulus sich mit einer breiten Strömung jüdisch-apokalyptischen Denkens (vgl. hierzu M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund [NTA.NF 23], Münster 1990, 133–152, der „geschichtliche Eschatologien“ von „Jenseitigeschatologien“ unterscheidet) den zukünfti-

Paulus mit der Metapher des Kleides jetzt sagt: „dieses Vergängliche muss sich mit der Unvergänglichkeit *bekleiden*“ (1Kor 15,53), umschließt Identität und Nicht-Identität, das „Verschlungen-Werden“ des Todes durch den Sieg des Lebens (Jes 25,8), den Paulus auch in 1Kor 15 freilich noch nicht am individuellen Sterben festmacht, das weiterhin nicht alle zu betreffen scheint¹⁴, sondern am Kommen Christi am Ende der Zeiten.

gen Heilsort auf Erden vorstellt, mit HOLTZ, 1Thess (s.o. Anm. 10), 202, das Bildelement der „Wolken“ zu bedenken: „[...] die Wendung ‚in Wolken‘ deutet gewichtig nähere Umstände an. Die endzeitliche Entrückung der Glaubenden ist ein Geschehen, das zum Handlungsbereich Gottes gehört; durch die Emporführung mit den Wolken werden die Heilsteilhaber hineingenommen in die himmlische Welt“.

- 13 Zum Motiv der Verwandlung vgl. syrBar 49,2 f.: „In welcher Art Gestalt sollen die Lebendigen weiterleben, die an deinem Tag (noch) leben? Oder wie wird ihr Glanz fort dauern, der danach ist? Sollen sie das heutige Aussehen etwa wieder annehmen [...] oder willst du etwa die, die einst in der Welt waren, *verwandeln*, wie du es auch mit der Welt selbst tust?“ 50,2: „Denn sicher gibt die Erde ihre Toten dann zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren; dabei wird sich an ihrem Aussehen nichts verändern. Denn wie sie sie empfangen hat, so wird sie sie auch wiedergeben, und wie ich sie ihr übergab, so wird sie sie auch auferstehen lassen“ (dann aber mit einem Gericht verbunden, welches das Aussehen der Frevler schlimmer machen, den Glanz der Gerechten hingegen verherrlichen wird); vgl. G. STEMBERGER, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. – 100 n. Chr.), (AnBib 56), Rom 1972, 86–91; zum Thema „Metamorphose“ außerdem: F. BACK, Verwandlung durch Offenbarung (WUNT II/153), Tübingen 2002.
- 14 Die vorsichtige Formulierung „scheint“ ist deswegen angebracht, weil 1Kor 15,51b die umfassende Aussage von V.22a gegenübersteht: „wie nämlich in Adam *alle* sterben (πάντες ἀποθνήσκουσιν)“. Doch müssen sich die beiden Aussagen nicht widersprechen: „Alle unterliegen durch Adam dem Gesetz des Todes – das gilt auch für die, die hoffen, bei der Parusie noch zu leben“ (J. KREMER, Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht, in: G. GRESHAKE/DERS., Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 2019, 26); entscheidend ist das hier vorausgesetzte Verständnis des Todes als einer die ganze menschliche Existenz, gerade auch in ihrer kollektiven, geschichtlichen Dimension durchwirkenden Macht, über die Paulus sogar in personifizierender Weise sprechen kann; sie wirkt, längst bevor es zum Sterben kommt (vgl. unten Absatz 2). Auch A. LINDEMANN, Paulus und die Korinthische Eschatologie. Zur These von einer ‚Entwicklung‘ im paulinischen Denken, in: NTS 37 (1991), 373–399, hier: 398, hält beide Seiten zusammen: „Für die zum Zeitpunkt der Parusie (zufällig) Lebenden (1Kor 15.51) tritt an die Stelle des Todes die Verwandlung“, um dann fortzufahren: In 1Kor und 2Kor ist die „Gewissheit des den Menschen bevorstehenden Todes ein konstitutiver Teil der Explikation der eschatologischen Hoffnung“.

Erfahrungsschübe sind für die Entwicklung des paulinischen Denkens aber auch noch in anderer Richtung bedeutsam.¹⁵ Nicht nur der Tod einzelner Christen in seinen Gemeinden¹⁶, auch die eigene Begegnung mit ihm löste bei Paulus Denkschübe aus. Es geht um die Todesgefahr, in die er laut 1Kor 15,32¹⁷ in Ephesus beziehungsweise 2Kor 1,8–11 später noch einmal geraten war (ohne dass wir konkret sagen könnten, worum es jeweils ging): „Denn wir wollen nicht, dass ihr in Unkenntnis seid, Brüder, von unserer Bedrängnis, die in Asien auftrat, dass wir im Übermaß, über (unsere) Kraft hinaus, bedrückt wurden, sodass wir sogar am Leben verzweifelten. Aber wir haben bei uns selbst das Todesurteil (τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου) erhalten, damit wir nicht auf uns selbst vertrauen, sondern auf Gott, der die Toten erweckt. Er hat uns aus so großer Todes(not) gerettet und wird uns retten, er, auf den wir gehofft haben, er wird uns weiterhin retten, wenn auch ihr euch zusammen (mit uns) für uns einsetzt durch (euer) Gebet, damit von vielen Gesichtern für die Gnadengabe, (die) auf uns (gekommen ist) (τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα)¹⁸, gedankt werde (εὐχαριστηθῆ) durch viele für uns“ (2Kor 1,8–11)¹⁹. Die Gefahr war also derart, dass Paulus mit dem Tod selbst in Berührung gekommen war²⁰, ja mit seinem Leben bereits abgeschlossen hatte. Nachträglich erklärt er, dass dies ihn radikal auf den Toten erweckenden Gott geworfen habe, von dem er erhoffte, dass er ihn auch „weiterhin erretten wird“. Wenn Phil 1,12–26 gleichfalls aus dieser Situation stammt, dann zeigt dieser Text, dass Paulus angesichts des Todes auch sehr gerafft von der Vollendung sprechen konnte, ohne Blick auf Parusie und Gericht²¹: „[I]ch habe das Verlangen“, sagt er im Gefängnis, „aufzu-

15 Zur Frage einer Entwicklung paulinischen Denkens vgl. W. WIEFEL, Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus, in: ThZ 30 (1974), 65–81; HAUPE, Eschatologie (s.o. Anm. 8), 436–463; U. SCHNELLE, Wandlungen im paulinischen Denken (SBS 137), Stuttgart 1989; LINDEMANN, Eschatologie (s.o. Anm. 14), 373–399.

16 Dazu sind auch die in 1Kor 11,30 Genannten zu rechnen: „deshalb sind auch viele Schwache und Kranke unter euch, und *nicht wenige sind eingeschlafen*“.

17 „Wenn ich nach Menschenweise im Tierkampf gestanden habe (ἐθηριομάχησα) in Ephesus, was nützt mir das? Wenn Tote nicht auferweckt werden, lässt uns essen und trinken, denn morgen sterben wir“; hierzu A. LINDEMANN, Der erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000, 352.

18 „Das χάρισμα, für das gedankt werden soll, ist [...] die gefährdete, aber immer wieder von Gott (und nur von Gott!) erhaltene Existenz des Apostels für die Gemeinde“: T. SCHMELLER, Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 1,1–7,4), (EKK VIII/1), Ostfildern/Neukirchen-Vluyn 2010, 74.

19 Übersetzung nach SCHMELLER, 2Kor I (s.o. Anm. 18).

20 Das entspricht alttestamentlicher Vorstellung: vgl. Ps 33,19; 55,5; 56,14; 88,4–6.

21 Von diesem spricht auch 1Thess 4,13–18 nicht, obwohl 1Thess 1,10 und 5,9 zeigen, dass die Rede von ihm (ὁ γῆ = [Gerichts-]Zorn) für die Explikation seines Christusglaubens unverzichtbar ist.

brechen (τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι) und mit Christus zu sein (σὺν Χριστῷ εἶναι)“ (V.22). Auch wenn man diese Äußerung nicht gleich als Beleg dafür nehmen sollte, dass er jetzt mit einem „Zwischenzustand“ der Gestorbenen zwischen Tod und Ende der Geschichte rechnete²², so zeigt sie doch, dass die unmittelbare Erfahrung andringenden Sterbens sein Sprechen über die Vollendungshoffnung veränderte. Vor allem bedurfte es dieser und anderer Erfahrungen, um im Konzept der Naherwartung die zunächst verdrängte anthropologische Einsicht in „Vergänglichkeit“ (τὸ φθαρτόν) und „Sterblichkeit“ (τὸ θνητόν) (1Kor 15,53) neu zur Geltung zu bringen und theologisch zu durchdringen.

2. Theologie des Todes nach Röm 5,12–21 und Röm 7

Wer über die „Entdramatisierung“ des Sterbens in neutestamentlichen Zeugnissen spricht, wie sie schon in den unter Punkt 1 behandelten Texten zum Ausdruck kommt, muss freilich zuerst vom „Drama“ des Todes selbst handeln, wie Paulus es vor allem in seinem letzten uns bekannten Brief, dem an die Römer, in Szene gesetzt und reflektiert hat, insbesondere in Röm 5. „In Szene gesetzt“ deshalb, weil er hier vom Θάνατος – dem Tod – und der korrespondierenden Größe der Ἄμαρτία – der Sünde – metaphorisch wie von zwei auf der Bühne der Weltgeschichte agierenden Mächten spricht.²³ Alles, was er in dieser Hinsicht in Röm 5,12–21, aber auch vorweg in Röm 1,18–2,29; 3,9–20 und dann in Röm 7 anthropologisch und erfahrungsbezogen unter Rekurs auf die Schrift entwickelt, hat indes einen christologisch-theologischen Grund, weshalb auch von seiner „Theologie des Todes“ gesprochen werden muss, und dieser Grund ist die Auferweckung des Gekreuzigten durch Gott selbst, zu der sich zu bekennen die *einzig*e Heilchance des Menschen ist.²⁴ Nur unter Voraussetzung dieses

22 Aus der uferlosen Literatur zu diesem Text verweise ich hier nur auf die knappe Problemskizze von N. WALTER, Der Brief an die Philipper, in: NTD 8/2: Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, Göttingen 1998, 43 f.

23 H. SCHLIER, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 107–121. Vgl. auch L. BORMANN, Reflexionen über Sterben und Tod bei Paulus, in: F. W. HORN (Hg.), Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte (BZNW 106), Berlin/New York 2001, 307–330.

24 Die Frage, ob damit nach Paulus das Heil der Menschen insgesamt von ihrem expliziten Christus-Bekenntnis abhängig gemacht wird, muss uns hier nicht beschäftigen. Dennoch sei wenigstens angemerkt, dass Paulus einerseits Gerechte des Alten Bundes wie Abraham kennt, von dem er sagt, er sei gerechtfertigt aufgrund seines Glaubens *ohne* explizites Christus-Bekenntnis (Röm 4 und Gal 3 präsentieren Abraham nicht einfach als geschichtsloses *exemplum*, sondern als Gestalt der Geschichte), und der andererseits im Blick auf die Zukunft Israels in Röm 11,25–27 ausführen kann, dass es der Parusie-Christus selbst sein wird, durch den „ganz Israel gerettet wird“, dessen

Apriori des Glaubens konnte sich Paulus nämlich auch die abgrundtiefe Verlorenheit der Menschheit *insgesamt* erschließen – und das heißt für ihn als Juden: die Verlorenheit der Heiden *und auch* der eigenen Volksgenossen, die keineswegs um ihrer eigenen wie der Erwählung Israels als solcher willen eine Insel im Meer der Verlorenheit behaupten können.²⁵ Schon der Rückgriff auf den Adam-Mythos (jenseits der Erwählungsfigur Abraham) in Röm 3,23, 5,12–21 und 7,8–11 folgt dieser Logik, wie auch die Anklage von Röm 3,9 ff. nur die Kehrseite der christologischen Medaille ist, dass nämlich die σωτηρία allein durch Christus kommt: „Juden und auch Griechen, *alle*, sind unter der Sünde, wie geschrieben steht: ‚Da ist *keiner* gerecht, auch *nicht einer*, da ist *keiner*, der verständig ist, da ist *keiner*, der nach Gott sucht, *alle* sind sie abgewichen und *allesamt* verdorben‘ [...]“.

Aber nicht nur die Einsicht in die universale Reichweite des Israel überschreitenden Unheilszusammenhangs – und hierfür ist Adam als der alle Menschen umfassende „Eine“ (Röm 5,15–18; vgl. V.12.19) das Symbol²⁶ –, auch die Einsicht in seine Intensität resultiert aus dem theologischen Apriori. Diese Intensität enthüllt der Blick auf den Θάνατος. Denn für Paulus ist dieser mehr als nur das über Adam und seine Nachkommen als Strafe für ihren Ungehorsam verhängte physische „Sterben“²⁷, sondern die Macht, die ihr Sterben, aber eben nicht nur dieses, zu einem Realvortrag absoluter Gottesferne werden lässt.²⁸ Dies bringt schon der Anakoluth Röm 5,12 am Eingang der Adam-Christus-Parallele zum Ausdruck, wo es heißt: „Deshalb wie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist (= a) und durch die Sünde der Tod (= b), und so der Tod zu *allen* Menschen gelangte (= b¹), weil *alle* sündigten (= a¹)“.

„Rettung“ also nicht durch eine Bekehrung der Juden zum Evangelium der Kirche konditioniert wird; m. E. ist dies für den darüber hinausgehenden hermeneutischen Diskurs zur Frage nach dem Heil der Menschen von beträchtlichem Gewicht: vgl. M. THEOBALD, Das Heil der Anderen. Neutestamentliche Perspektiven, in: D. SATTLER/V. LEPPIN (Hg.), Dialog der Kirchen (Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Bd. 15), Freiburg 2012 (im Druck).

25 Vgl. M. THEOBALD, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 119 f.

26 H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg 1977, 179–189, Exkurs: Adam bei Paulus, 189: „Adam ist für den Apostel Paulus der Mensch hinsichtlich seiner einen, gemeinsamen Herkunft, die ihn immer schon bestimmt, die er jeweils in seinem Leben austrägt, in der er sich unentrinnbar aufhält. Adam ist das menschliche Dasein in seiner Konkretion, aus dem der Mensch kommt, das er vollzieht und in dem er verweilt.“

27 KREMER, Auferstehung (s.o. Anm. 14), 83: Nirgends erklärt Paulus, „wie es heute meist geschieht, das Sterben als bloßes Naturphänomen, als biologisches Ende menschlichen Lebens infolge der Zerstörung oder des Erlöschens der körperlichen Kräfte. (Eine solche Sicht klingt allenfalls 1Kor 15,45 an: ‚Der erste Adam wurde zu einem lebenden Wesen [ψυχὴν ζῶσαν]‘)“.

28 Vgl. hierzu M. THEOBALD, Römerbrief. Kapitel 1–11 (SKK.NT 6/1), Stuttgart ³2002, 153–176.

Zweierlei besagt dieser Chiasmus: Der Tod ist (entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang) die Folge der Sünde in dem Sinne, dass er die in der Sünde sich vollziehende Absage an den Schöpfer im Sterben als absolute Ferne von ihm besiegelt. Sodann: Dieser Zusammenhang von Sünde und Tod (a – b) ist nicht einfach nur über die Menschheit von Adam her verhängt, sondern dem entsprechend, dass die Sünde durch das Sündigen in die Welt kam (a)²⁹, ratifizieren die Menschen auch stets durch ihr Sündigen beziehungsweise ihre sich verfehlende Existenz ihr Sterben als ein Sterben in die Gottverlorenheit hinein (b¹ – a¹). Mit anderen Worten: Sünde und Tod sind für Paulus keine naturgegebenen, schicksalhaften Qualifikationen menschlichen (leiblichen) Seins im Sinne eines (gnostischen) Dualismus, sondern bleiben – trotz des bei Paulus immer auch mitzudenkenden die Geschichte durchwirkenden Machtcharakters von Θάνατος und Ἀμαρτία – menschliche Tat.³⁰ Daraus folgt dann aber auch, dass der Tod des Menschen diesen seinen durchgängigen Charakter als ein Sterben in die absolute Gottesferne hinein einbüßen kann, wenn er unter anderen Vorzeichen „bestanden“ wird.³¹

Dass der Θάνατος, wie angedeutet, nicht nur das Sterben des Menschen, sondern seine Lebensführung insgesamt durchwirkt, bringt Paulus in seiner *confessio* Röm 7 zur Sprache. Als „Analyse des menschlichen Daseins“³² beansprucht sie Allgemeingültigkeit. Wenn Paulus sie in den Ausruf münden lässt: „Ich elender Mensch! Wer wird mich aus dem Leib dieses Todes befreien?“³³ – Dank aber dem Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn“, dann bringt er hiermit die Ausweglosigkeit immer wieder misslingenden ethischen

29 Vgl. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen⁶1968, 251.

30 Maßgebend hierfür ist der biblische Gedanke der Geschöpflichkeit des Menschen; SCHLIER, *Grundzüge* (s.o. Anm. 23), 117, formuliert es so: „Im Horizont paulinischen Denkens ist der Mensch – damit ja auch seine Welt – nicht einfach ‚einschichtig‘ zu sehen, und die Urteile über ihn können daher nie einlinig oder einfach sein. Der Mensch ist gut! Nein, er ist auch böse; er ist gut als Geschöpf, aber böse als der gegen seine Geschöpflichkeit Existierende. [...] Und beides nicht in dem Sinne, dass er nur innerhalb seiner Existenz Gutes und Böses tut, also Gutes und Böses nebeneinanderliegen hat – das natürlich auch! –, sondern in dem Sinne, dass [...] sein Gutsein als das Gutsein des Geschöpfes, das eine Realität ist, durch seinen eigensüchtigen und selbstmächtigen Lebensvollzug in ungerechter und selbstgerechter Existenz ständig von ihm bestritten wird, und dieses sein böses Wirken aber auch ständig von seinem Geschöpfsein her nicht nur getragen, sondern auch angegangen wird [...]. Immer wieder bricht die Geschöpflichkeit, sein Von-Gott-her-zu-Gott-hin-Sein, durch und erhebt ihrerseits ständigen Einspruch gegen die Eigenmächtigkeit und Selbstsucht, sein Sein – könnte man auch sagen, aber das ist ganz formalisiert – gegen seine Seinsweise.“

31 Vgl. unten Absatz 3!

32 SCHLIER, *Röm* (s.o. Anm. 26), 234.

33 Das Stichwort Θάνατος legt sich in Röm 7,13.24 wie eine Klammer um den ganzen Absatz: Es ist das Vorzeichen, unter dem dieser gelesen werden will.

Strebens auf den Punkt: „Denn ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich [...]“ (Röm 7,18 f.). Die Danksagung, die der Klage des „Ichs“ unmittelbar antwortet, zeigt demgegenüber, dass „Errettung“ aus dem Tod – der „Gefangenschaft“ (Röm 7,23: αἰχμαλωτίζειν) des den leiblich-geschichtlichen Menschen „beherrschenden, von der Sünde bestimmten und Sünde provozierenden Gesetzes“³⁴ – möglich ist, dann nämlich, wenn – wie die zweite Tafel des Diptychon, Röm 8, vor Augen führt – menschliches Leben in der Kraft des Geistes Gottes gelingt. Gelingen kann es aber nur in der „Erfüllung“ des Gesetzes (Röm 8,4), die nach Röm 13,10 im Tun der ἀγάπη besteht.

3. Die christologische „Entdramatisierung“ des Todes

Schon die bisherige Darlegung ließ die Möglichkeit aufscheinen, dass eine „Entdramatisierung“ des Todes für Paulus im Rahmen des christologischen Bekenntnisses denkbar und lebbar ist. „Entdramatisierung“ heißt in diesem Zusammenhang, dass dem θάνατος – im Bild von 1Kor 15,56 gesprochen³⁵ – der „Stachel der Sünde“ gezogen ist³⁶, was bedeutet, dass ihm die vernichtende Kraft, die das Sterben zu einem Sterben in die absolute Gottesferne hinein werden lässt, genommen ist. Der Grund dafür liegt darin, dass Paulus zufolge Jesus in seinem Sterben stellvertretend für uns den der Sündenmacht geschuldeten θάνατος erlitten (somit die „Logik“ von Röm 5,12 am eigenen Leib durchgetragen) und so die Macht der Sünde endgültig zerbrochen hat.³⁷ Fortan *muss* das Sterben des Menschen nicht mehr ein Sterben in die absolute Gottesfinsternis oder Sinnlosigkeit hinein sein, sondern *kann* im Blick auf den Gekreuzigten in der Kraft des Geistes Gottes „bestanden“ werden.

34 SCHLIER, Röm (s.o. Anm. 26), 234.

35 1Kor 15,56: „Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz“.

36 W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15,1–16,24) [EKK VII/4], Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 380 f., zu V.55 (Hos 13,14): „Κέντρον kann entweder der Stachel des Tieres sein, der verwundet oder tötet, wie zum Beispiel der eines Skorpions (vgl. Offb 9,10), oder der Stachelstock beziehungsweise die Stachelpeitsche, mit der man ein bockendes Tier beherrscht. Der Tod ist dann entweder als gefährliches Tier oder als eine Person vorgestellt, die mit dem Treibstachel herrscht oder quält. Beides mag hineinspielen, doch entscheidend dürfte der Herrschaftsgedanke sein, das heißt in gewisser Weise ist κέντρον = δύναμις, wie die Parallelität in V. 56 bestätigt“.

37 Vgl. M. THEOBALD, Die Deutung des Todes Jesu nach Gal 3,6–14, in: BiKi 64 (2009) 158–165.

Wie eingangs erwähnt, hat Paulus nirgends auf dieser Basis eine christliche Theologie des Sterbens ἐν Χριστῷ³⁸ entfaltet, aber es zeichnen sich bei ihm doch drei Kontexte von Todes- beziehungsweise Sterbens-Aussagen ab, auf deren Rückseite der Raum menschlichen Sterbens frei wird – frei vom „Drama“ der Sünde, und das heißt: von der Absage an den Schöpfergott samt den Folgen, die solche Absage für das Geschöpf zeitigt: Selbstwiderspruch oder Entfremdung von dem ihm eingestifteten Lebenssinn³⁹, Verfinsterung des Sterbens zu einem Sterben in die eigene Ausweglosigkeit hinein.

„die wir der Sünde gestorben sind“ (Röm 6,2)

Der erste Kontext ist die Theologie der Taufe (Röm 6). Für sie greift Paulus wahrscheinlich auf ein schon vor ihm entwickeltes Verständnis des Ritus als Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus zurück (vgl. Kol 2,12), das sich möglicherweise an die zeitgenössischen Mysterienkulte anlehnte. Auch dort erfährt der Initiand Heil, „indem er das Geschick der Gottheit in anschaulichen Riten nachvollzieht“⁴⁰; er tut dies, um angesichts des Todes bestehen zu können⁴¹. Paulus deutet das Mitsterben in der Taufe als ein dank des Heilstodes Jesu definitiv der Sünde Gestorbensein des Menschen, das sich jenseits seiner Konversion nun auch ethisch als „ein Wandeln in der Neuheit des Lebens“ (Röm 6,4) erweist. Hat der Glaubende damit den Tod insofern in Christus hinter sich, als er aus dem Herrschaftsbereich von ἁμαρτία und θάνατος

38 Nach LINDEMANN, 1Kor (s.o. Anm. 17), 340, spricht Paulus nirgends „von einem Sterben ἐν Χριστῷ“, weder in 1Kor 15,18, noch in 1Thess 4,16, wo ἐν Χριστῷ (gegen die Luther- und Einheitsübersetzung) auf das Verb, nicht auf οἱ νεκροί zu beziehen sei: „und die Toten werden zuerst auferstehen in Christus“ (vgl. DERS., Korinthische Eschatologie [s.o. Anm. 14], 379 f.).

39 Diesen wollte „die gute Weisung“ Gottes (Röm 7,12) immer schon befördern.

40 D. ZELLER, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1984, 125; vgl. auch A. J. M. WEDDERBURN, Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Graeco-Roman Background (WUNT 44), Tübingen 1987; B. W. R. PEARSON, Baptism and Initiation in the Cult of Isis and Sarapis, in: S. E. PORTER/A. R. CROSS (Hg.), Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White (JSNT.S 171), Sheffield 1999, 42–62.

41 W. BURKERT, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München ²1991, 29: „Die Angst vor dem Tod ist eine Grundgegebenheit im Menschenleben, eine immer wieder aufbrechende Not. ‚Wenn einer nahe daran ist, dass er glaubt bald zu sterben, heißt es bei Platon, ‚überkommen ihn Furcht und Sorge um Dinge, um die es ihm früher nicht zu tun war‘ [Rep. 330d]; dem Bedürfnis nach Lebenshilfe in solcher Situation kamen die Mysterien entgegen, gerade mit den Jenseitsverheißungen, die sie zu bieten hatten. [...] Es ist einleuchtend zu denken, dass das Zentrum aller Initiation Tod und Wiedergeburt sein müssen, dass Tod und neues Leben auf diese Weise im Ritual vorweggenommen seien und dass der reale Tod so zu einer sekundären Wiederholung gemacht werde; direkte Zeugnisse hierzu sind spärlich.“

definitiv herausgestorben ist, so kann er als Getaufte im Glauben nun auch getrost in die Zukunft schauen.

„immer das Sterben Jesu am Leib herumtragend“ (2Kor 4,10)

Der zweite Kontext ist das Selbstverständnis des Paulus als Apostel des gekreuzigten Jesus, wie er es gegen alle möglichen Anfeindungen insbesondere im 2. Korintherbrief entfaltet: „Wir haben diesen Schatz aber in tönernen Gefäßen, damit das Übermaß der Kraft von Gott ist und nicht aus uns. In allem werden wir bedrängt, aber nicht in die Enge getrieben, wir zweifeln, aber verzweifeln nicht, wir werden verfolgt, aber nicht verlassen, wir werden niedergeworfen, aber nicht vernichtet. Immer tragen wir *das Sterben Jesu am Leib* herum, damit auch das *Leben Jesu an unserem Leib* offenbar wird. Denn immer werden *wir, die wir leben, in den Tod übergeben um Jesu willen*, damit auch *das Leben* offenbar wird an unserem *sterblichen Fleisch*. Deshalb ist *der Tod in uns* am Werk, *das Leben in euch*“ (2Kor 4,7–12). Diese tief beeindruckenden Sätze⁴² dürfen vom apostolischen Dienst – der Verkündigung und dem entsprechenden Lebensentwurf des Apostels um seiner Gemeinden willen – nicht losgelöst werden. Wenn Paulus behauptet, dass er in seiner leiblichen Existenz den Gekreuzigten epiphantisch werden lässt, damit das Leben bei denen Raum greifen könne, denen er das Evangelium kundtut, dann will er das als Apologie denen gegenüber verstanden wissen, die nach einem glanzvollen Auftritt der Boten des Auferweckten rufen. Damit verfälschen sie aber nach seiner Ansicht das Evangelium, weil dieses den Auferweckten nie ohne den Gekreuzigten kundtut. Ging es bei der Tauftheologie um den *definitiven Tod*, so hier in der Apologie um das Epiphantisch-Werden des „*Sterbens Jesu*“, das an den Einsatz des Apostels für die Menschen gebunden ist.

„Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag“ (Röm 8,36 = Ps 43,23 LXX)

Der dritte Kontext umfasst alle möglichen Kontingenz- und Leiderfahrungen, insoweit christliche Existenz (und nicht nur der Apostel in seinem apostolischen Dienst) ihnen ausgesetzt ist. In Röm 8,35, am Ende des ersten großen Hauptteils des Schreibens, fragt Paulus: „Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?“ und antwortet mit dem Psalmwort: „Um deinetwillen werden wir *getötet* den ganzen Tag“ (Röm 8,36 = Ps 43,23 LXX); und er fährt fort: „ich bin [...] überzeugt, dass *weder Tod noch Leben*, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Höhe

42 Zu ihrer sprachlich-stilistischen Gestalt, zur zugrundeliegenden Gattung und ihrer Auslegung vgl. M. EBNER, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (FzB 66), Würzburg 1991, 20–92; außerdem SCHMELLER, 2Kor I (s.o. Anm. 18), 250–269.

oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur uns scheiden können von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (Röm 8,38 f.). Auch in 1Kor 15,30 meint Paulus „vielleicht“ „die Gefährdung, in der das Leben aller Christen (oder der Verkündiger?) immer steht“⁴³, wenn er als *argumentum ad hominem* zugunsten des Glaubens an die Auferweckung der Toten fragt: „Wozu befinden wir uns dann jede Stunde in Gefahr?“ Und er fügt im Blick auf die eigene Anfechtung hinzu – verdichtet in der *einen* metaphorischen Aussage⁴⁴: „Täglich sterbe ich – wahrhaftig, bei meinem Stolz auf euch, Brüder, den ich habe in Christus Jesus, unserem Herrn“ (1Kor 15,31). A. Lindemann erklärt dazu: „Die Gefährdung des Lebens um des Glaubens willen (V. 31 f.) hat einen ‚Nutzen‘ nur, wenn eine Zukunft jenseits des Todes erwartet wird“⁴⁵.

Das also ist die Alternative zur vertieften christologischen Deutung des eigenen „Sterbens“ nach dem Muster von 2Kor 4,10: die „Leiden der gegenwärtigen Zeit“ ins Licht der zukünftigen Auferstehung der Toten zu rücken⁴⁶.

4. Der Topos der „Vergleichgültigung“ von Leben und Tod bei Paulus

Röm 8,39 („weder Tod noch Leben“) führt uns zu einer formelhaften Rede-weise in den paulinischen Briefen, die mit einem „ob – ob“ oder „sei es – sei es“ Leben und Tod, so provokant es klingt, auf dieselbe nachrangige Stufe stellt – gemessen an dem Dritten, das einzig zählt und das die menschlich sonst nicht relativierbare Alternative als gleichgültig, als *Adiaphora* erscheinen lässt.⁴⁷ Die-

43 LINDEMANN, 1Kor (s.o. Anm. 17), 351.

44 Vgl. auch 2Kor 6,9: „wir sind *wie Sterbende* und siehe, *wir leben*; wir werden gezüchtigt und doch nicht getötet“. Hierzu vgl. Ps 117,17 f. LXX: „Ich werde nicht *sterben*, sondern *leben*, und ich werde die Werke des Herrn erzählen. Sehr gezüchtigt hat mich der Herr, aber mich nicht *dem Tod übergeben*.“

45 LINDEMANN, Eschatologie (s.o. Anm. 14), 385.

46 Vgl. Röm 8,18–30; kurz zuvor spricht er aber auch von einem „Mitleiden“ und „Mit-Verherrlicht-Werden“ mit Christus (Röm 8,17).

47 J. L. JAQUETTE, *Discerning What Counts: The Function of the Adiaphora Topos in Paul's Letters* (SBLDS 146), Atlanta 1995, zeigt im Kapitel: „Life and Death as Matters of Indifference“ (109–137) an Phil 1,21–26, 1Thess 5,10 und Röm 14,7–9, dass auch Paulus sich des aus der Popularphilosophie bekannten „ἀδιάφορα topos“ bedient, wobei sein *summum bonum* freilich von dem der Philosophen merklich unterschieden ist: „The faithfulness of God in the death and resurrection of Christ provides the ultimate source of hope and proper attitude towards life and death“ (136). „Paul demonstrates great creativity in his use of the life and death ἀδιάφορα topos. Like the moralists Paul agrees that life and death may be either advantageous or disadvantageous but cannot ultimately affect the *summum bonum* specifically defined.“

ses Dritte ist die sich in Leben oder Tod durchhaltende Beziehung zum „Herrn“, deren „Haltbarkeit“ nicht am Verhalten der Menschen zu ihm, sondern umgekehrt an seiner Treue zu ihnen hängt, die den Abgrund des Todes relativiert.⁴⁸ Solche disjunktive Redeform begegnet im ältesten Brief, dem an die Thessalonicher (1Thess 4,10), und hält sich durch bis zum letzten Brief, dem an die Römer (Röm 14,8):

	Leben	Tod	Christus, der Herr
1Thess 5,10			(durch unseren <i>Herrn</i> Jesus Christus), der für uns gestorben ist,
	damit, ob (εἴτε) wir nun wachen	oder ob (εἴτε) wir schlafen,	
			zugleich mit ihm leben werden.
1Kor 3,22 f.	Sei es (εἴτε) Welt, sei es (εἴτε) Leben,	sei es (εἴτε) Tod,	
	sei es (εἴτε) Gegenwärtiges,	sei es (εἴτε) Zukünftiges,	
			alles ist euer, ihr aber seid <i>Christi</i> , Christus aber ist Gottes.
2Kor 5,9			Darum setzen wir auch unsere Ehre darein,
	ob (εἴτε) wir daheim (ἐνδημοῦντες)	oder ob (εἴτε) wir in der Fremde sind (ἐκδημοῦντες),	

The *topos* is creatively employed to exemplify, console and correct⁴⁸ (137); vgl. DERS., Life and Death, Adiaaphora, and Paul's Rhetorical Strategies, in: NT 38 (1996), 30–54. – Eines von vielen Beispielen sei zitiert, nämlich ΕΡΙΚΤΕΤ, Diss. 2.19.13: „Of things some are good, others bad, and yet others indifferent (ἀδιάφορα). Now the virtues and everything that shares in them are good, while vices and everything that shares in vice are evil, and what falls in between these, namely, wealth, health, *life* (ζωή), *death* (θάνατος), pleasures, pain, are indifferent (ἀδιάφορα)“ (in: DERS., The discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments, hg. u. übersetzt v. W. A. OLDFATHER, Bd. 1 [LCL], London 1925, 362 f.)

48 Die Dominanz der κύριος-Prädikation in den Beispielen fällt auf.

Fortsetzung

	Leben	Tod	Christus, der Herr
			ihm (sc. dem <i>Herrn</i> : vgl. V.8) zu gefallen. ⁴⁹
Phil 1,20 f.			entsprechend meinem [...] Hoffen, dass [...] in aller Öffentlichkeit <i>Christus</i> wie immer so auch jetzt verherrlicht wird in meinem Leib,
	sei es (εἴτε) durch Leben,	sei es (εἴτε) durch Tod	
Röm 8,38 f.			Denn ich bin davon überzeugt, dass
	weder (οὔτε) Tod,	noch (οὔτε) Leben [...],	
	weder Gegenwärtiges,	noch Zukünftiges [...]	
			uns scheiden können von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem <i>Herrn</i> .
Röm 14,8	Ob (ἐάν τε) wir also leben	oder ob (ἐάν τε) wir sterben (ἀποθνῆσχομεν),	
			wir sind des <i>Herrn</i> ⁵⁰ .

49 Die Formulierung ist schwierig, weil unklar ist, worauf sich die beiden Partizipien (in den beiden ersten Spalten) jeweils syntaktisch beziehen: auf das Prädikat („wir suchen unsere Ehre“) oder auf den abhängigen Infinitiv („ihm zu gefallen“); von der Wortstellung her wahrscheinlich auf das Prädikat, auch wenn sich dann das sachliche Problem ergibt, dass Paulus sich „auch nach dem Tod noch um ein adäquates Verhalten bemühen würde, während nach V.10 die *irdische* Existenz gerichtentscheidend ist“; für die Formulierung seien „rhetorische Gesichtspunkte“ „verantwortlich“ zu machen, erklärt SCHMELLER, 2Kor I (s.o. Anm. 18), 303, eine Annahme, die sich durch den Hinweis auf die hier festgestellte *geprägte* Redeform noch verstärken lässt.

50 Hierzu vgl. M. THEOBALD, Der Einsamkeit des Selbst entnommen – dem Herrn gehörig. Ein christologisches Lehrstück des Paulus (Röm 14,7–9), in: DERS., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 142–161. – V.8 ist Teil des kleinen Lehr-

Fortsetzung

	Leben	Tod	Christus, der Herr
Sonderfall			
2Kor 1,6	Sei es (εἴτε δὲ), dass wir bedrängt werden, (dann geschieht es) für euren Trost und eure Rettung;	sei es (εἴτε), dass wir getröstet werden, (dann geschieht es) für euren Trost [...].	

Die Alternative kann direkt benannt (Leben oder Tod beziehungsweise leben oder sterben) oder metaphorisch ausgedrückt werden (wach sein oder schlafen; in der Fremde oder daheim sein), wie auch unterschiedlich bezogen sein: In 1Thess 5,10 sind zwei Gruppen im Blick: „wir, die Lebenden“ (1Thess 4,15) (= die Wachenden) beziehungsweise die vor der Parusie „Entschlafenen“ (1Thess 4,14), während es sonst jeweils um dieselben Personen geht – in 2Kor 5,9, Phil 1,20 f. und 2Kor 1,6 um Paulus selbst.

Von den drei zuletzt genannten Stellen sind 2Kor 5 und Phil 1 besonders bemerkenswert, weil Paulus hier nicht nur die Zweitrangigkeit der beiden Alternativen im Vergleich zum einzig Notwendigen – der „Verherrlichung“ Christi „an seinem Leib“ – zum Ausdruck bringt, sondern darüber hinaus auch noch zu erkennen gibt, dass zu sterben eigentlich das Bessere wäre. So erklärt er im Anschluss an Phil 1,20 f.: „Für mich nämlich heißt Leben Christus und Sterben Gewinn. Soll ich aber im Fleisch (weiter) leben, so bedeutet das für mich Frucht des Werkes. *Und was ich wählen soll*, weiß ich nicht. Von beiden Seiten werde ich in Bann gehalten, habe ich doch das Verlangen, aufzubrechen (τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι) und mit Christus zu sein. *Denn das wäre um weit vieles besser* (πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον)! Im Fleisch zu verbleiben aber ist notwendiger um euretwegen“ (Phil 1,21–24). Was ihn in seiner kriti-

stücks Röm 14,7–9: „Keiner von uns lebt [...] für sich und keiner stirbt für sich; denn wenn wir leben, leben wir dem Herrn, wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn; ob wir also leben und ob wir sterben, wir gehören dem Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und zum Leben gekommen, damit er über die Toten und die Lebenden Herr sei.“ Wenn JÜNGEL, *Tod* (s.o. Anm. 1), 145, den Tod biblisch-anthropologisch als „das Ereignis der die Lebensverhältnisse total abbrechenden Verhältnislosigkeit“ definiert und als zweite Dimension des biblischen Todesverständnisses „die Rede vom Sieg des am Tod des Menschen partizipierenden Gottes *über den Tod*“ nennt (146), dann zeigt sich dieser Sieg paulinisch gerade darin, dass im Tod die „Verhältnislosigkeit“ des Menschen von seiner „Zugehörigkeit“ zum österlichen „Herrn“ umfassen, von der durch ihn gestifteten und im Tod sich durchtragenden „Beziehung“ überholt wird.

schen Situation im Gefängnis am Leben hält und an es bindet, ist demnach – trotz seines persönlichen Wunsches, zu sterben, um „mit Christus zu sein“⁵¹ – die Verantwortung für die Seinen als Apostel und darüber hinaus überhaupt die Erwartung, „Frucht des Werkes“ zu ernten, das heißt in der ihm obliegenden Mission Ertrag zu sehen⁵². Überraschend ist die Formulierung deswegen, weil Paulus hier etwas als seine eigene Wahl *inszeniert*, was in Wahrheit seiner Wahlmöglichkeit *entzogen* ist; denn wie der Prozess gegen ihn ausgehen würde, darüber befand ja nicht er, sondern andere.⁵³ Aber seine Worte zeugen von einer inneren Freiheit angesichts des ihm drohenden Todes, und darauf kam es ihm an.

In 2Kor 5,8, wo Paulus sich im Unterschied zu Phil 1 nicht akut bedroht sieht, sondern vom Tod vielmehr im Rahmen einer Apologie seines apostolischen Dienstes handelt, erklärt er unmittelbar vor dem oben in die Tabelle aufgenommenen Satz: „Wir sind aber guten Mutes (θαροοῦμεν), ja wir ziehen es sogar vor (εὐδοκοῦμεν μᾶλλον), aus dem Leib auszuziehen und beim Herrn Heimat zu nehmen“. Doch höchste Priorität habe es in jedem Falle für ihn, „dem Herrn zu gefallen“ (V.9). Wahrscheinlich steht im Hintergrund von 2Kor 5,9 „antike Sterbe-Ethik“, jedenfalls, was die beiden folgenden Elemente betrifft: „(a) die Vergleichgültigung von Leben und Sterben durch das Kriterium der Pflichterfüllung und (b) die im Leben wie Sterben zu bewährende

51 Das klingt nach Todessehnsucht, ist es aber nicht, denn das von Paulus ersehnte „Aufbrechen“ (ἀναλῦσαι) – ein Euphemismus für „sterben“ – zielt ja auf seine Gemeinschaft mit Christus, welche die Vollgestalt des „Lebens“ ist; V.21a sagt es ganz deutlich: „denn für mich heißt das Leben Christus (ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός); hierzu J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK X/3), Freiburg 1968, 71: „Christus ist die Ermöglichung und der tragende Grund des Lebens, das für Paulus allein in Frage kommt“.

52 Auch WALTER, Phil (s.o. Anm. 22), 42, betont, dass Paulus sich hier keineswegs „lebensmüde (wie etwa Elia, 1Kön 19,4)“ zeigt. Er setzt „wohl auf eine Art ‚göttlicher Ökonomie‘, so dass er annimmt, ja ‚weiß‘: meine Rolle hier auf Erden ist noch nicht ausgespielt; Gott hat noch einiges mit mir vor. Und etwas davon würde ein Wiedersehen mit den Philippnern sein; diese Erwartung spricht er ja auch in 2,24 aus“.

53 Angesichts solch gezielter sprachlicher Inszenierung lässt sich die hier geäußerte Freiheit, selbst den Tod wählen zu können, nicht für das in der Antike lebhaft diskutierte Thema „Freitod“ auswerten; nach M. VOGEL, *Commentatio mortis*. 2Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi (FRLANT 214), Göttingen 2006, 341, tritt der Freitod „nirgends in den Horizont paulinischer Ethik“; vgl. auch A. J. DROGE, *Mori lucrum. Paul and Ancient Theories of Suicide*, in: NT 30 (1988), 263–286, sowie A. J. DROGE/J. D. TABOR, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992. Den antiken Hintergrund des Textes leuchtet aus: S. VOLLENWEIDER, *Die Waagschalen von Leben und Tod*. Zum antiken Hintergrund von Phil 1,21–26, in: ZNW 85 (1994), 93–115.

Verantwortung gegenüber einer göttlichen Instanz⁵⁴. Zu beiden Punkten führt M. Vogel aus: „Antiker Sterbe-Ethik ist entscheidend daran gelegen, dass positiv bewertete Todesbereitschaft nicht zu unkontrollierter Todessehnsucht ausartet. Der philosophische Charakter sokratischen Zuschnitts wünscht zwar den Tod herbei, doch behält er unter allen Umständen einen klaren Kopf und weiß sich in der ihm verbleibenden Lebenszeit gegenüber seinen Mitmenschen in der Pflicht. Seine existentielle Bestimmtheit durch das vom platonischen Sokrates zum philosophischen Ideal erhobene ‚Sterbenwollen‘ (Phaid. 64) hindert ihn nicht daran, ganz ‚bei der Sache zu sein‘, die ihm als Lebensaufgabe übertragen ist“⁵⁵. Gelesen auf diesem Hintergrund, ist auch 2Kor 5,8 f. ein Zeugnis der inneren Freiheit des Apostels angesichts der Sterblichkeit menschlicher Existenz. „Die göttliche Instanz“, vor der *er* sich zu verantworten hat, ist „der Herr“⁵⁶, und die „Pflicht“, die ihm dieser auferlegt, seine apostolische Sendung.

Nun geht Vogel aber noch einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er das εὐδοκοῦμεν μᾶλλον in V.8 nicht wie gewöhnlich mit „wir ziehen es sogar vor“ übersetzt, sondern mit dem Verb einen Willensentschluss zum Ausdruck gebracht sieht, der von der Tradition antiker *ars moriendi* her zu verstehen sei; dieser ginge es „elementar darum [...], ‚gelingenes‘ Sterben als *selbstbestimmte* Tat darzustellen, als einen Akt, der im Einklang mit der eigenen Willensentscheidung steht“⁵⁷. „Das θαρρεῖν heißt ja: wir schauen dem Tod getrost ins Auge, das εὐδοκοῦμεν μᾶλλον: ja, wir begrüßen ihn sogar“⁵⁸. Und wie begrüßen wir ihn? Vogel meint, das anschließende ἐκδημῆσαι ἐκ σώματος sei zweideutig, es bezeichne „das Verlassen des Leibes im Tode“, aber zugleich auch „die bei Lebzeiten vollzogene Distanzierung vom irdischen Leib“, die nach antiker *ars moriendi* die Voraussetzung für das „Gelingen“ des Sterbens sei⁵⁹.

54 VOGEL, Commentatio (s.o. Anm. 53), 353; auf die (geprägte) Redeform geht der Autor nicht ein.

55 Ebd.

56 Nicht grundlos greift Paulus gleich im Anschluss in 2Kor 5,10 den Gerichtstopos auf: „Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit jeder entsprechend dem erhält, was er im Leib getan hat, Gutes oder Schlechtes“.

57 VOGEL, Commentatio (s.o. Anm. 53), 341.

58 So R. BULTMANN, Der zweite Brief an die Korinther (KEK Sonderband), Göttingen ²1987, 144, den VOGEL, Commentatio (s.o. Anm. 53), 339 f., als Autorität dafür zitiert, dass das μᾶλλον das erste Verb steigere; in seiner Übersetzung des Textes ist aber Bultmann zu Recht bei der Deutung: „wir ziehen vor“ geblieben. Zugunsten der Wiedergabe des μᾶλλον mit „eher“ (sie führt zu dem: „wir ziehen vor“) spricht der Kontext, vor allem V.6 mit der hier schon deutlich werdenden Alternative („im Leib beheimatet“ – „fern vom Herrn in der Fremde“), aus der jetzt der Vergleich hergeleitet wird.

59 VOGEL, Commentatio (s.o. Anm. 53), 343; vgl. 359: *Ars moriendi* ist „nach antikem Verständnis weitaus mehr [...] als die am Sterbebett zu leistende *consolatio*. Es geht

Dann wäre zu paraphrasieren: „Wir sind aber guten Mutes und sind sogar entschlossen, aus dem Leib auszuziehen – einst im Sterben, doch jetzt schon in der inneren Loslösung von ihm“.

Damit überfordert Vogel aber den Text. Nicht nur, dass das εὐδοχοῦμεν μᾶλλον einen Vergleich zum Ausdruck bringt (keine Willensentschlossenheit an sich⁶⁰); auch erklärt „das beim Herrn Heimat nehmen“ (ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον) das voranstehende „aus dem Leib ausziehen“ (ἐκδημῆσαι ἐκ σώματος) dahingehend, dass dieses auf den Tod selbst zu beziehen ist als Voraussetzung eben des dann möglich gewordenen „Beim Herrn-Sein“. Somit geht es Paulus hier nicht um das Sterben als solches, geschweige denn um eine *ars moriendi* als die Kunst, den Tod als Tat schon in das gegenwärtige Leben hineinzuholen, sondern lediglich um den Vergleich der Existenz in der Fremde mit dem Sein beim Herrn und seine Überzeugung, dass dieses Sein als die eigentliche Bestimmung des Menschen seine Existenz in der Fremde um ein Vielfaches überragt.

Damit bleibt es auch angesichts dieses Textes bei unserer Eingangsthese: Paulus hat zwar das Sterben, den Tod im Kontext seines christologischen Bekenntnisses „entdramatisiert“, er hat das irdische Leben wie auch das Sterben im Vergleich zu dem in Christus gewährten, wahren „Leben“ „vergleichsgültigt“. Aber seine Texte lassen nicht erkennen, dass er eine eigene *ars moriendi* entwickelt, geschweige denn, dem Sterben eine christliche Deutung hätte zuteilwerden lassen; hier bleibt eine Leerstelle, die nicht unwichtig ist, weil sie zeigt, dass der Glaube an die Auferstehung nicht unbedingt dahin führen musste, das Geheimnis des Sterbens rationalem Zugriff auszusetzen. Das hat auch der dritte Evangelist nicht getan, aber er hat im Unterschied zu Paulus gezielt antike Traditionen einer *ars moriendi* aufgegriffen und seinen Lesern damit auch praktische Wege angesichts ihres eigenen Todes gewiesen.

5. *Ars moriendi* in der Nachfolge Jesu bei Lukas

Das lukanische Doppelwerk gibt verschiedentlich Spuren eines Nachdenkens über das Sterben und die Frage, wie ihm zu begegnen sei, zu erkennen. *Mors certa, hora incerta*. Unter diesem Motto könnte zum Beispiel die Geschichte vom reichen Kornbauern Lk 12,16–20 stehen, der seinen überreichen Erntertrag in neue, größere Scheunen einzubringen gedenkt und sich in seiner

vielmehr um eine vom Todesproblem her aufgebene lebenslange Formung des Charakters“.

60 Vgl. auch SCHMELLER, 2Kor I (s.o. Anm. 18), 302 f., Anm. 770: „Dass allein schon die Wahl des Verbums εὐδοκέω dafür ausreicht, diese Interpretation zu rechtfertigen, scheint mir zweifelhaft“.

Phantasie schon ausmalt, wie er dann zu sich sprechen wird: „Seele, du hast viele Güter für viele Jahre liegen. Sei ruhig: *iss, trink, freue dich* (φάγε, πίε, εὐφροαίτου)“ (Lk 12,19). Gleiches konnte man in der Antike zuweilen auf Grabinschriften lesen⁶¹ – mit dem Effekt, dass es gleichsam die Verstorbenen waren, die es den Lebenden, die vor ihren Gräbern standen, aus dem Jenseits zuriefen. In der lukanischen Erzählung⁶² ist es der Kornbauer, der es sich selbst sagen möchte, womit er aber das Wissen um die Kürze des Lebens und die Unerbittlichkeit des Todes, das hinter dem Motto steht, verdrängt. Gefangen in sich selbst, muss er erkennen, dass es noch einen Anderen gibt, mit dem er nicht gerechnet hat: Dieser Andere unterbricht ihn nicht nur in seinem Selbstmonolog, er bricht sogar sein Leben ab: „Gott aber sprach zu ihm: Du Narr, in dieser Nacht fordern sie deine Seele von dir; was du vorbereitet hast, wem wird es gehören?“ (Lk 12,20). Das *memento mori*, das in solcher Situation, die der Mensch nicht verdrängen sollte, weil es keine Ausnahme, sondern die menschliche Grundsituation ist, dem Evangelisten zufolge angeraten ist (vgl. Lk

61 Aber nicht nur; vgl. W. AMELING, ΦΑΓΩΜΕΝ ΚΑΙ ΠΙΩΜΕΝ. Griechische Parallelen zu zwei Stellen aus dem Neuen Testament, in: ZPE 60 (1985), 35–43; die zweite neutestamentliche Stelle ist 1Kor 15,32 (mit Bezug auf Jes 22,13); F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35) [EKK III/2], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996, 284 f. Außerdem vgl. das Selbstgespräch der Frevler Weish 2,1–9, besonders V.6–9: „Auf, lasst uns die Güter des Lebens genießen / und die Schöpfung auskosten, wie es der Jugend zusteht. / Erlesener Wein und Salböl sollen uns reichlich fließen, / keine Blume des Frühlings darf uns entgehen. / Bekränzen wir uns mit Rosen, ehe sie verwelken; / keine Wiese bleibe unberührt von unserem ausgelassenen Treiben. / Überall wollen wir Zeichen der Fröhlichkeit zurücklassen; / das ist unser Anteil, das fällt uns zu“. Hierzu verweist A. SCHMITT, Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar, Würzburg 1986, 46, auf zwei Becher aus dem Silberschatz, „der in Boscoreale bei Pompeji gefunden wurde. Die Außenseite beider Becher ist je mit einem Totenrelief geschmückt. Ein Gerippe setzt sich einen Blumenkranz aufs Haupt, während ein anderes einen Kranz sinken lässt. Dazwischen steht: ‚Genieße das Leben, denn das Morgen ist dunkel.‘ Ein namenloser Lyriker spielt auf der Kithara. Das Thema seines Liedes gibt der beigeschriebene Spruch an: ‚Freu dich des Lebens!‘ Ringsherum zieht sich auf beiden Bechern eine üppige Rosengirlande hin. Man hat dabei an die ägyptische Sitte erinnert, nach der bei Gelagen nicht nur die Zecher wie in Griechenland sich bekränzten, sondern nach der man auch die Becher selbst bekränzte“.

62 N. NEUMANN, Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBS 220), Stuttgart 2010, 73–83, arbeitet die lukanischen Spezifika der Erzählung auf ihrem kynischen Hintergrund heraus, was sich von daher nahe legt, dass ihr „Plot [...] auch einer Reihe von Erzählungen der kynischen Literatur zugrunde(liegt), wie sie insbesondere in den menippischen Werken Lukians vorkommen“ (73). „Vom Tode her betrachtet, ergibt das menschliche Streben nach Reichtum keinen Sinn. Reichtum ist vergänglich. Spätestens mit dem Moment seines Sterbens muss der Mensch von ihm lassen (vgl. Luc., D. Mort. 333)“ (78).

12,21)⁶³, erschöpft sich nicht in philosophischen oder religiösen Gedanken, sondern besteht in einem mildtätigen Leben, und das heißt: „seinen Schatz im Himmel anzulegen, sich in Gott zu bereichern“. Zwei Arten zu horten, gibt es nämlich nach Lukas: „Die eine ist eigennützig“, so paraphrasiert F. Bovon die lukanische Anwendung der Erzählung; „sie rafft für sich selbst (ἐαυτῷ) zusammen, was auch immer die Güter sein mögen [...]. Die zweite ist uneigennützig; auch sie rafft zusammen, wenn wir so sagen dürfen, aber εἰς θεόν, wörtlich ‚auf Gott hin‘, ‚in Gott‘ (hier denkt Lukas vor allem an ausgeteiltes Geld und die ganze Liebe, die es darstellt). Dies ist seine Theologie“⁶⁴, die Theologie der Armut beziehungsweise Freiheit vom Besitz – und wir können hinzufügen: seine Art der Weisung, im Angesicht des Todes zu leben⁶⁵.

Eine andere Art lässt seine Passionserzählung durchscheinen, die gegenüber der markinischen Fassung deutlich neue Akzente setzt. Treffend summiert E. Schweizer: „Jesu Passion ist [...] so geschildert, dass sie den gesamten Dienst Jesu umfasst, in dem eine neue Möglichkeit menschlichen Lebens und Sterbens geschaffen wird. Wenn Glaube nicht nur Übernahme einer Formel oder eines Schemas ist, muss es gewisse Erfahrungsanalogien zwischen Jesus und Jüngerschaft geben“⁶⁶. Was das Sterben betrifft, so ist es vor allem der betende Jesus –

63 „So geht es jedem, der nur für sich selbst (ἐαυτῷ) Schätze sammelt und vor Gott (εἰς θεόν) nicht reich ist.“

64 F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53) (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn 2009, 287 f.

65 Vgl. auch die Erzählung vom reichen Prasser und vom armen Lazarus Lk 16,19–31; hierzu noch einmal NEUMANN, Armut (s.o. Anm. 62), 96–108, der eine neue Deutung der dem Lazarus seine Geschwüre leckenden Hunde (Lk 16,21) vorschlägt. Sie seien nicht vor jüdischer Folie zu verstehen, „als könne der Arme sich nicht einmal mehr gegen diese unreinen Tiere zur Wehr setzen“ (99), sondern als „die wichtigste Identifikationsfigur der kynischen Philosophen“ (100): „Die Hunde leisten demjenigen im Sterben Beistand, der nach den kynischen Idealen lebt“ (102). Doch warum sagt dann Lukas von dem Armen, „er *begehrte* (ἐπιθυμῶν), sich zu sättigen mit dem, was von des Reichen Tisch fiel“ (V.21)? Außerdem verweist Neumann auf mehrere antike griechische Quellen, um die Vorstellung zu belegen, „Hunde könnten die Heilung eines Kranken bewirken, indem sie seine Wunden ablecken“. „Wer solche Darstellungen kennt, sieht in den lukanischen Hunden nicht etwa Tiere, die den Armen Lazarus bedrängen, als sei dieser so schwach, dass er auch dies noch als das Schlimmste erdulden muss. Nein, sondern unter der beschriebenen Perspektive lindern die Hunde das Leiden des Armen. Sie kommen ihm zur Hilfe“ (100). So ganz überzeugt das nicht.

66 E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982, 226; G. STERLING, Mors philosophi. The Death of Jesus in Luke, in: HThR 94 (2001), 383–402, 399 f. zeigt, dass der Tod Jesu in der Darstellung des Lukas „a paradigm“ ist – wie der des Sokrates in der sokratischen Tradition; Sterling versucht auch an zwei weiteren Motiven zu zeigen, dass das überlieferte Bild des ohne Angst in den Tod gehenden Sokrates die lukanische Darstellung geprägt hat: „the calmness of Jesus“, und: Jesus, „an innocent man“.

der Jesus seiner „letzten Worte“⁶⁷ –, der im Angesicht seines Todes zeigt, wie auch diejenigen, die ihm nachfolgen, den Tod bestehen können. Lukas hat deren drei, kompositionell gehören sie zusammen: die beiden Gebete Jesu an den *Vater* am Anfang (Lk 23,34) und Ende der Kreuzigungsszene (Lk 23,46), sein Amen-Wort, das er an einen der beiden Schächer neben ihm richtet, im Zentrum (Lk 23,43)⁶⁸. Mit den beiden Schächern kommen gegensätzliche Einstellungen angesichts des Todes ins Bild, die trotz der Extremsituation paradigmatisch gedacht sind: Gottesfurcht auf der einen, Sarkasmus und Verzweiflung auf der anderen Seite. Durch die Worte, die der eine Schächer an den anderen richtet, wird der Abstand zwischen dem *einen* Gerechten und allen anderen, die angesichts ihres Todes mit der Unausweichlichkeit ihrer Schuld konfrontiert sind, deutlich: „Und du fürchtest auch nicht Gott? Dich hat doch das gleiche Urteil getroffen. Uns geschieht recht, wir erhalten den Lohn für unsere Taten; dieser aber hat nichts Unrechtes getan“ (Lk 23,40 f.). Doch aus dem Abstand wird Nähe, ja Gemeinschaft. Die Einsicht in das eigene verfehlte Leben gibt dem Schächer die Kraft zur Bitte, die einer Antwort gewürdigt wird: „Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst. Jesus antwortete ihm: Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du *mit mir* im Paradies sein“ (Lk 23,42 f.)⁶⁹. Das Paradigmatische an dieser Episode ist, dass Einsicht in die eigene Schuld im Angesicht des Todes, wenn sie sich denn zur Bitte um Gedenken öffnet, nicht in Verzweiflung enden muss, sondern zu einem letzten Vertrauen auf Jesu Wort führen kann. Was Lukas hier in seiner sehr diskreten Erzählweise andeutet, könnte man „versöhntes Sterben“ nennen.

Was die beiden Gebete *Jesu* betrifft, so gilt das erste seinen Feinden: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34)⁷⁰. Auch dies versteht Lukas paradigmatisch, denn später lässt er auch Stephanus ganz ähnlich

67 Vgl. M. THEOBALD, Der Tod Jesu im Spiegel seiner „letzten Worte“ vom Kreuz, in: ThQ 190 (2010), 1–30, 24–27.

68 Vgl. hierzu auch S. SCHREIBER, ‚Ars moriendi‘ in Lk 23,39–43. Ein pragmatischer Versuch zum Erfahrungsproblem der Königsherrschaft Gottes, in: C. NIEMAND (Hg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt (FS A. Fuchs), Frankfurt 2002, 277–297.

69 Vgl. H. GIESEN, „Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Zur individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk, in: C. G. Müller (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Studien zum lukanischen Doppelwerk (FS J. Zmijewski), (BBB 151), Frankfurt a.M. 2005, 151–172. – Das „Mit-mir-Sein“ erinnert an das paulinische „Mit-dem-Herrn-Sein“ von 1Thess 4,17.

70 Zur Frage, wer gemeint ist – die römischen Soldaten, die Jesus gerade kreuzigten, oder die jüdischen Autoritäten –, vgl. THEOBALD, Tod (s.o Anm. 67), 24 f.

beten: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!“ (Apg 7,60)⁷¹ – getreu Jesu Weisung aus seiner programmatischen Rede in Galiläa: „Segnet, die euch verfluchen; bittet für die, die euch beleidigen“ (Lk 6,28)⁷². Auch das gehört zum „versöhnten Sterben“ – erbetene und durch Jesu Wort geschenkte Versöhnung mit sich selbst und denen, mit denen man bis zuletzt haderte.⁷³ Im zweiten Gebet zeichnet Lukas Jesus als Psalmbeter, der er immer war und der er bleibt bis in seine letzte Stunde: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist!“ (Lk 23,46 = Ps 31,6). Es ist das Gebet, das seiner Verbindung mit dem Vater bis zuletzt entspricht, aber auch der Sprechakt, der seine Freiheit und Souveränität im Angesicht des Todes zum Ausdruck bringt: Jesus verfügt über die „Macht“, „dem Tod jetzt entgegenzutreten, bevor er ihn besiegen wird“⁷⁴. Diese Einstellung hat etwas Sokratisches.⁷⁵ Nicht grundlos ist dieses Gebet auch zu einem christlichen Gebet geworden – am Abend eines jeden Tages wie am Abend des Lebens überhaupt.⁷⁶

71 Auch sein erstes Gebet: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!“ (Apg 7,59) entspricht dem Beten Jesu am Kreuz; vgl. J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981, 128: „Lukas will durch diese Entsprechung andeuten, dass durch Weg und Geschick Jesu ein konkretes Strukturmodell gegeben ist, das auf den Weg und das Geschick der Zeugen und damit auf die Geschichte der ganzen Kirche prägend wirkt.“

72 Die Paradigmatik seiner Passionsdarstellung hat Lukas auch durch die traditionelle Erzählfigur des Simon von Kyrene verdeutlicht: „Und als sie ihn abführten, ergriffen sie Simon, einen Kyrenäer, der vom Feld kam. Sie luden ihm das Kreuz auf, damit er es *hinter Jesus* (ὀπισθεν Ἰησοῦ) *hertrage*“ (Lk 23,26); vgl. damit Lk 14,27: „Wer nicht sein Kreuz trägt und *hinter mir* (ὀπίσω μου) geht (ἕρχεται), kann nicht mein Jünger sein“.

73 Für eine Besinnung zur Begleitung von Sterbenden birgt die Szene reiches Sinnpotential. Nicht-Sterben-*Können* – so scheint es – hängt zuweilen damit zusammen, dass „Unversöhntes“ auf dem Herzen eines Sterbenden lastet und ausgesprochen werden will. Christlicherseits ist bei alledem das Gebet als Ausdruck von Glaube, Hoffnung und Liebe fundamental, wenn etwa die Anwesenden Psalmworte sprechen.

74 F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas (LK 9,51–14,35), (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996, 491.

75 STERLING, Mors (s.o. Anm. 66), 397 f.

76 THEOBALD, Tod (s.o. Anm. 67), 27, Anm. 116.