

Samuel Vollenweider

Mehr als Weltweisheit?

Paulus unter den antiken Philosophen

Ist es legitim, ein Porträt des Apostels Paulus in die Galerie der antiken Philosophen zu stellen? Die Frage, die zurzeit wieder lebhaft diskutiert wird, verbindet sich mit einer Vielzahl von methodischen, hermeneutischen und kulturgeschichtlichen Überlegungen. Trotz der scharfen Kritik des Paulus an der »Weltweisheit« (1Kor 1,18–25) und der überaus negativen Kodierung des Stichworts *philosophia* in Kol 2,8 – immerhin in einem im Namen des Paulus verfassten Schreiben – provoziert die Fragestellung spätestens seit der Areopagrede (Apg 17,16–34) sowohl die Christen wie ihre Gegner. Ist der Apostel ein herausragender Weisheitslehrer, der seine Gemeinden trittsicher zur wahren Erkenntnis hinführt, oder doch nur ein »Körperpicker« (Apg 17,18), der seine Botschaft mehr schlecht als recht mit einigen philosophischen Federn schmückt? Es überrascht nicht, dass die altkirchlichen Theologen für die erste, die antiken Kritiker des Christentums aber dezidiert für die zweite Option plädiert haben. Die Problemstellung ist ihrerseits eingebettet in die Frage nach dem philosophischen Stellenwert der Bibel, holzschnittartig verdichtet im Gegenüber des Gotts der Philosophen und des Gotts Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Alternative von »Athen« und »Jerusalem« verbindet sich mit der Frage nach der Legitimität der Hellenisierung des Evangeliums, zumal wenn man sie im Kontrast von Partikularität und Universalität artikuliert: Erschließt erst der Hellenisierungsprozess die Heilsbotschaft einer versprengten frühjüdischen Gemeinschaft für die weite antike Ökumene? Gerade in diesem Fall spielt die Philosophie selber eine besondere Rolle, weil sie als ein elementarer Universalisierungstreiber gelten kann. Alle aufgeworfenen Fragen verdichten sich im Blick auf Paulus, gilt doch der Heidenapostel nicht nur als herausragender Repräsentant einer dezidiert universal entworfenen Botschaft, sondern auch als derjenige neutestamentliche Zeuge, der dem Denken im werdenden Christentum bleibendes Heimatrecht verschafft hat.¹

I Eine Trendwende – die Philosophie als eine Matrix urchristlicher Theologie?

In der jüngeren exegetischen Forschung zum frühen Christentum – und mit ihm auch zum antiken Judentum – zeichnet sich in der Tat eine bemerkenswerte Drift ab: Die antike Philosophie wird zunehmend als eine elementare Ressource für die Entstehung der verschiedenen Gestalten neutestamentlicher Theologie beansprucht, zumal im Blick auf die Briefliteratur und auf das Vierte Evange-

1) So das bekannte Dictum von A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 365: »Für alle Zeiten hat Paulus das Recht des Denkens im Christentum sichergestellt«; vgl. 366: »Paulus ist der Schutzheilige des Denkens im Christentum«; »Nicht nur, dass Paulus als erster das Recht des Denkens im Christentum vertritt: er weist ihm auch für alle Zeiten den Weg, den es zu gehen hat.« Zugleich gilt aber auch: »Paulinismus und Griechentum haben nur die religiöse Sprache, aber keine Gedanken miteinander gemeinsam«; »Unmöglichkeit, dass im Paulinismus griechisches Evangelium vorliege«; Ders., *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen 1911, 186. Zum Hintergrund vgl. meinen Aufsatz: »Die Mystik des Apostels Paulus«. Albert Schweitzer und sein Vermächtnis, erscheint in: *JBTh* 38 (2023).

lium.² So weisen zahlreiche Einzelstudien ohne Berührungsängste den philosophischen Hintergrund vieler paulinischer Motive und Vorstellungen nach. Manche Forscherinnen und Forscher gehen heute noch einen entscheidenden Schritt weiter: Man versucht, auch neutestamentliche Basisfiguren direkt aus den Systembildungen der antiken Philosophie herzuleiten.

Dazu gesellt sich ein auffälliges Interesse von philosophischer Seite am Kollegen Paulus, und zwar unter dezidiert atheistischem Vorzeichen.³ Zu nennen sind Alain Badiou, Slavoj Žižek und Giorgio Agamben. Meist ohne Rücksichtnahme auf exegetische Standards wird Paulus als Antiphilosoph, der mit den Denkmustern abendländischer Ontologie bricht, und als Promotor eines radikalen (theo-)politischen Subjekts gelesen.

Im Blick auf die exegetische Trendwende kann man etwas plakativ formulieren: Die Philosophie bekommt ein Gewicht, wie sie es zuletzt in der ersten Hälfte des 19. Jh.s bei Ferdinand Christian Baur beanspruchen durfte, hier im Zeichen eines religionsphilosophischen Programms. Der Tübinger Gelehrte bezog sich vornehmlich auf die Klassiker, besonders auf Sokrates und Platon, als Wegbereiter des Christentums.⁴ Demgegenüber kommt, soweit ich sehe, seine Rekonstruktion der Rolle des Paulus, namentlich seines christlichen Bewusstseins und des paulinischen Christentums als absoluter Religion, ohne Rekurs auf philosophische Bestände in den Paulusbriefen aus.⁵ Nur am Rand ist daran zu erinnern, dass Baur Schüler und Schwiegersohn Eduard Zeller das seinerzeitige Standardwerk der antiken Philosophiegeschichte vorgelegt hat.

2) Einen Überblick bieten G. E. Sterling, *Hellenistic Philosophy and the New Testament*, in: St. E. Porter (Hg.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Leiden 1997 (= 2002), 313–358; H. Löhr, *Die Schriften des Neuen Testaments*, in: Ch. Riedweg/Ch. Horn/D. Wyrwa (Hgg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 5: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Ueberweg.Antike), Basel 2018, 775–781. Einen repräsentativen Eindruck vermitteln: J. R. Dodson/A. W. Pitts (Hg.), *Paul and the Greco-Roman Philosophical Tradition* (LNTS 527), London 2017; G. R. Kotzé/Ph. R. Bosman (Hg.), *Ancient Philosophy and Early Christianity. Studies in Honor of Johan C. Thom* (NTS 188), Leiden 2022.

3) Vgl. D. Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus*. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Wien 2007; C. Watkin, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux* (Crosscurrents), Edinburgh 2011; S. Engelmann, *Paulus, Ereignisse und die Bildung. Eine Annäherung mit Badiou und Žižek*, *JBTh* 35 (2020), 241–259. Eine exegetische Diskussion bietet der Sammelband von D. Harink (Hg.), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others*, Eugene, Or. 2010.

4) »Neben der Religionslehre des Alten Testaments gibt es [...] keinen geistigeren Berührungspunkt zwischen dem Christentum und der vorchristlichen Entwicklungsgeschichte der Menschheit als die griechische Philosophie«, F. Ch. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1860, 10. In großer Nähe zum Christentum steht Platon, dessen Sokratesporträt die »Einheit des Göttlichen und Menschlichen« ahnungsvoll abbildet: Ders., *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Tübingen 1837, 153 f. Baur's Sichtweise, die sich auf altkirchliche Positionen berufen kann, wird fortgeführt etwa von O. Pfeiderer, *Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie* (RV 3.1), Halle 1904.

5) Vgl. zu Baur's Paulusverständnis Ch. Landmesser, *Ferdinand Christian Baur als Paulusinterpret. Die Geschichte, das Absolute und die Freiheit*, in:

Selbstverständlich hatte die Exegese auch im 19. und 20. Jh. die klassische philosophische Literatur im Blick, und dies sowohl in der deutschsprachigen wie in der internationalen Forschung. Die Unterschiede etwa der platonischen Dialoge oder der aristotelischen Lehrschriften zu den neutestamentlichen Texten, sowohl in inhaltlicher wie in literarischer Hinsicht, wogen aber schwer.⁶ Der Stellenwert von philosophischen Motiven und Traditionen im biblischen Bereich schien sich hauptsächlich auf »Flugsand« zu beschränken:⁷ auf verstreute Anleihen bei allgemeinen Bildungsbeständen, beispielsweise beim Diatribenstil oder bei popularphilosophischen Moralisten. Im Fall des Apostels Paulus ließ sich zusätzlich auf seine Herkunft aus Tarsos verweisen. Mehr ins Gewicht fallen konnten allenfalls seine Gegner, deren Überzeugungen sich auch philosophischer Formation vor Ort, etwa in Korinth, verdankten.

Mit dem Aufkommen der religionsgeschichtlichen Großtheorien, die das 20. Jh. charakterisieren, rückte die griechische Philosophie eher noch mehr an den Rand. Oft interessierten die Werke antiker Philosophen lediglich als Steinbrüche, wo es zum Export bestimmter Bausteine in die umfassenden Systeme der Gnosis oder der jüdischen Weisheitstheologie kam. Vielfach begegnete die Engführung der philosophischen Einflüsse auf die frühen Christen über das hellenistische Judentum als dominanter oder sogar exklusiver Vermittlerin. Wo man, wie in der Schule Rudolf Bultmanns, neutestamentliche mit philosophischen Texten verglich, dominierte das Differenzkriterium – öfter genossen die Philosophen nicht das Privileg einer Interpretation in *optimam partem*.⁸ Insgesamt bewegte man sich im Gravitationsfeld der idealtypischen Kontrastierung von (biblischem) Judentum und Hellenismus – ein Erbe der Baur'schen Geschichtsphilosophie.⁹

In der jüngeren Zeit haben sich mit der Abkehr von Globaltheorien, mit der Ausdifferenzierung der Altertumswissenschaften und mit der Renaissance des Kulturbegriffs in Theologie und Geisteswissenschaften die Verhältnisse markant verschoben. Man hat sich definitiv vom *Judaism/Hellenism Divide* verabschiedet.¹⁰ Auch wenn die Exegese mehrheitlich eine monokausale philoso-

phische Rekonstruktion der paulinischen Theologie vermeidet, rückt die Philosophie bei manchen Forscherinnen und Forschern in die systemrelevante Position ein, die frühere Generationen der Gnosis oder der jüdischen Weisheitstheologie zugemessen haben. Eine derartige Rolle spielt beispielsweise der Platonismus für das in Röm 7 geschilderte soteriologische Drama oder für die paulinische Anthropologie.¹¹ Alternativ dazu bietet sich die Stoa an als das einschlägige Modell für die paulinische Pneumatologie; das Weltbild des Apostels wird vom stoischen Weltverständnis her rekonstruiert.¹² Von Paulus' spiritueller Führung der Gemeinden schlägt man Brücken sogar zu den Epikureern,¹³ die von den anderen Philosophenschulen gern mit harscher Polemik abgestraft werden.

In der exegetischen Großwetterlage bauen sich allerdings neue Spannungen auf. Die aktuellen Trends, die Judaizität des Paulus zu forcieren – im Zeichen des Programms *Paul within Judaism* bzw. einer *Radical new perspective on Paul* –,¹⁴ konfliktieren mit den Modellen des philosophischen Paulus, die mit der hellenistischen Philosophie als radikalem Universalisierungstreiber¹⁵ arbeiten.

II Neue Perspektiven auf die kaiserzeitliche Philosophie

Die Entkrampfung in der Einschätzung des Stellenwerts der Philosophie für das Neue Testament verdankt sich auch wesentlich einem revidierten Bild ihrer kaiserzeitlichen Erscheinungsformen.¹⁶ Zunächst ist das breite Spektrum von Intellektuellen in den Blick zu nehmen: Es reicht von zünftigen Schulphilosophen über »Salonphilosophen« und Wanderprediger bis zu Prunkrednern. Vor allem sind zwei Umbrüche zu notieren, die beide mit einem Verzicht auf Degenerationsmodelle und auf das Eklektizismus-Schema einhergehen: Zum einen mutieren die im Umfeld der Stoa oder der Epikureer anzusiedelnden »Popularphilosophen« zu Meistern einer elaborierten Lebenskunst. Ihre Philosophie reduziert sich nicht mehr auf dürre Moral, sondern besteht in einem umfassenden Bildungsprogramm. Ihre Ethik zielt mittels spiritueller Übungen auf eine ganzheitliche Transformation des Menschen.¹⁷ Als Bauplan für einen bestimmten Lifestyle rückt dieser Typ der späthellenistischen und frühkaiserzeitlichen Philosophie

M. Bauspieß/Ch. Landmesser/D. Lincicum (Hgg.), Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums (WUNT 333), Tübingen 2014, 161–194.

6) Eine gewisse Ausnahme stellt sich dem Johannesevangelium zu, das vor allem dank dem Prolog eine philosophische Lektüre animiert. Für A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament (Grundriss der theologischen Wissenschaften 3,1), Freiburg 1894, handelt es sich um »eine philosophische Dichtung mit religiöser Tendenz aus der dritten christlichen Generation« (258 f.), »unter unverkennbarem Einfluss griechischer Philosophie« (249). Die Kennzeichnung fehlt in späteren Auflagen.

7) Vgl. exemplarisch H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (SThL), Tübingen 1911, Bd. 1, 110 f.: »Dem bekannten Ausspruch des alexandrinischen Clemens zufolge sind [...] die Griechen auf das Christentum vorbereitet worden durch ihre philosophische Bildung. So gewiss dieser Satz sich bewährt, wo es sich um Verständnis des Werdegangs christlicher Weltanschauung überhaupt, zumal des Dogmas handelt, so beschränkt auf vereinzelte Punkte der in die unteren Regionen hinabgesickerten Popularweisheit erscheint sein Wort, wenn speziell die neutest., überhaupt die bis etwa 140 reichende Literatur des Urchristentums in Frage steht«; 113: »Vieles, was zunächst auf die klassische Literatur selbst zurückzuweisen scheint und früher gern mit Parallelen daraus erklärt wurde, dürfte in den meisten Fällen eher als ein vom Sturm der völkermischenden Zeit über die Lande gewehtes Samenkorn zu betrachten sein.«

8) An diesem Punkt ist die Situation mit derjenigen hinsichtlich des Frühjudentums vergleichbar: Ein programmatischer Perspektivenwechsel ging einher mit dem Verzicht auf eine Interpretation, die mit dem Jüdischen als dunklem Kontrast zum Christlichen operierte.

9) In bestimmten Szenen hat die hellenistische Philosophie allerdings immer die ihr gebührende Aufmerksamkeit gefunden, ganz besonders in Yale: A. J. Malherbe, Paul and the Popular Philosophers, Minneapolis 1989; ders., Light from the Gentiles. Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 2 Bde., Leiden 2013.

10) Dazu vgl. T. Engberg-Pedersen (Hg.), Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide, Louisville 2001.

11) So E. Wasserman, The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology (WUNT 2.256), Tübingen 2008; G. H. van Kooten, Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation of God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity (WUNT 236), Tübingen 2008.

12) So T. Engberg-Pedersen, Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit, Oxford 2010; vgl. ders., Paul and the Stoics, Edinburgh 2000. Methodisch fällt auf, dass der Autor nicht genealogisch (»Einflüsse«), sondern komparatistisch (Strukturanalogien) interessiert ist. Vgl. ders., Paul and Philosophy, in Vorbereitung (WUNT).

13) C. E. Glad, Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy. Paul and Philodemus (NT.S 81), Leiden 1995; vgl. J. R. Allison, Saving One Another. Philodemus and Paul on Moral Formation in Community (APhR 3), Leiden 2020.

14) Eine ausgewogene Darstellung und Diskussion bietet K.-W. Niebuhr, Der Heidenapostel aus Israel in neuer Sicht, in: Ders., Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien (WUNT 489), Tübingen 2022, 1–40.

15) Dies gilt auch noch dort, wo ein Philosoph dezidiert ethnozentrisch auftritt, dazu weiter unten.

16) Repräsentativ dafür steht das umfassende Kompendium: Riedweg/Horn/Wyrwa, Philosophie der Antike (s. Anm. 2).

17) Dazu vgl. P. Hadot, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, dt. Übers. Berlin 1991; J. C. Thom, Popular Philosophy in the Hellenistic Roman World, EChr 3 (2012), 279–295. Zur »popular morality of the Roman Empire«, die sich teilweise auch von der Ethik der gebildeten Eliten unterscheidet, vgl. T. Morgan, Popular Morality in the Early Roman Empire, Cambridge 2007.

mit seiner erheblichen Breitenwirkung in große Nähe zu den Angeboten christlicher Lebensorientierung.¹⁸

Zum ändern lässt sich in den meisten philosophischen Schulen spätestens ab der Kaiserzeit – gern auch als »Post-Hellenistic Philosophy« etikettiert – beobachten, wie das Verhältnis von Philosophie und Religion neu kalibriert wird.¹⁹ Altüberlieferte Kulte, Mythen und Riten werden zunehmend zu attraktiven Themen philosophischer Reflexion und stimulieren die Elaboration interpretativer Methoden. Im Raum der Religionsphilosophie kommt es zur Würdigung von Phänomenen wie Offenbarung, Glaube und göttlicher Zuwendung bzw. Gnade. An Autoren wie Plutarch oder Epiktet sieht man, wie sich reflektierte Theologie mit persönlicher Frömmigkeit und theistischen Gottesbildern verbindet. Dazu kommt der herausragende Stellenwert kanonischer Texte, die in den Schulen umsichtig interpretiert und diskutiert werden. Der Kommentar wird zum wichtigen philosophischen Genre; Methoden der Textauslegung werden ausdifferenziert. In der späteren Antike gewinnen bestimmte Texte sogar den Status heiliger Schriften, wie etwa im Fall der Chaldäischen Orakel. Es liegt auf der Hand, dass die so profilierten Philosophien viele Züge mit den Unternehmungen frühchristlicher Theologie teilen. Herkömmliche Grenzziehungen zwischen Philosophie und Neuem Testament, wie etwa die Unterscheidung von Wissen und Glaube oder von Erkenntnisleistung und Offenbarung werden damit, wenn nicht unterlaufen, so doch verflüssigt.

III Neues Kartographieren von Bildungslandschaften

Das aktuelle gesellschaftliche Interesse an Fragen der Bildung stimuliert eine Neubestimmung des Bildungspotentials der Christusbewegung. Der Trend verstärkt sich, das Frühchristentum zusammen mit dem Frühjudentum als Bildungsreligion zu verstehen, die in erheblichem Ausmaß Ressourcen des Lehrens, Lernens und der Selbsterziehung mobilisiert.²⁰ Christinnen und Christen gelten nicht mehr länger als bildungsfern, im Widerspruch zu den antiken Christengegnern bis hin zu Marx und Nietzsche. Christliche Bildung wird eingezeichnet in die umfassenden Bildungslandschaften der hellenistisch-römischen Antike, die zurzeit neu vermessen werden.²¹ In diesen beansprucht die Philosophie mit ihrer Kernkompetenz, dem Orientierungswissen, eine kaum zu überschätzende Position. Wenn Paulus in seinen Briefen oder in seinen Lehrvorträgen mit philosophischen Topoi und Figuren arbeitet, kann er darauf zählen, dass seine Adressaten diese identifizieren können, weil sie ihrerseits mit entsprechenden Wissensbeständen vertraut sind.

18) Zur Relevanz für die Entwürfe der christlichen Lebensführung vgl. M. Konrad, Ethik im Neuen Testament (GNT 4), Göttingen 2022, 18–31.

19) Dazu vgl. G. Boys-Stones, Post-Hellenistic Philosophy. A Study in Its Development from the Stoics to Origen, Oxford 2001, sowie die Sammelbände: D. Frede/A. Laks (Hgg.), Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath (PhAnt 89), Leiden 2001; R. Hirsch-Luipold/H. Görgemanns/M. von Albrecht (Hgg.), Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven (STAC 51), Tübingen 2009.

20) Vgl. U. Schnelle, Das frühe Christentum und die Bildung, NTS 61 (2015), 113–143; Th. Söding, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 2016; P. Gemeinhardt, »Den Heiden eine Torheit? Bildung im paulinischen Schrifttum und im frühen Christentum, JBTh 35 (2020), 209–239; zur Diskussion S. Vollenweider, Bildungsfreunde oder Bildungsverächter? Überlegungen zum Stellenwert der Bildung im frühen Christentum, in: Ders., Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen (WUNT 436), Tübingen 2020, 375–394.

21) Ch. Marksches, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie (ThLZ.F 25), Leipzig 2012, 111–124, schlägt

IV Im Labor: Theologien des zweiten Jahrhunderts

Der neue Fokus auf den philosophischen Zügen des Urchristentums wirft die Frage nach dem Status von jenem theologischen Aufbruch auf, der sich schon vor der Mitte des 2. Jh.s abzeichnet.²² In den Städten treten christliche Intellektuelle auf, die in einer bisher nicht gesehenen Weise den christlichen Glauben als Philosophie präsentieren. Das philosophische Upgrade des Evangeliums ist einmal das Geschäft der Autoren von Apologien, die trotz ihrer Adressierung an externe Instanzen hauptsächlich binnenkirchliche Kreise ansprechen.²³ Zu nennen sind sodann Lehrer im Umfeld der Gnosis, die eine aufgeklärte oder esoterische Version christlicher Lehren entwickeln. Mit der Bildung von Schulen samt der hier gepflegten Fachsprache entstehen theologische »Laboratorien«, in denen man mit Theologie als diskursiv angelegter Disziplin experimentiert.²⁴ Nicht zufällig bildet sich in diesen Milieus auch die Gattung des biblischen Kommentars heraus.

Es wird deutlich: Je stärker man die Philosophizität des Urchristentums wie speziell des Paulus forciert, desto mehr müssen auch die Weichenstellungen im 2. Jh. umgeschrieben werden. Plakativ gefragt: Was unterscheidet Paulus, von Epikureern und Stoikern auf dem Areopag umringt (Apg 17,18), von Justin, gekleidet mit dem Philosophenmantel?²⁵ Dabei ist die Tatsache, dass beide den Märtyrertod erlitten haben, mit zu berücksichtigen. Im Folgenden versuche ich, eine Verhältnisbestimmung mit Hilfe eines einfachen kulturtheoretischen Ansatzes vorzunehmen.²⁶

V Kulturelle Wechselwirkungen und Friktionen unter dem Dach einer globalisierten Gesellschaft

In der antiken Mittelmeerwelt lassen sich Akkulturationsprozesse und Kulturkonflikte exemplarisch studieren. Das Aufeinandertreffen von Kulturen zeitigt überaus verschiedenartige Resultate; das Spektrum reicht von Assimilation und Absorption über Integra-

deshalb vor, das Forschungsparadigma der »Hellenisierung« spezifisch »auf den Bildungsbegriff zuzuspitzen« (111).

22) Herkömmlicherweise zählen Arbeiten zum Verhältnis von antiker Philosophie und frühem Christentum das Neue Testament zu den Voraussetzungen, z. B. G. Karamanolis, The Philosophy of Early Christianity (Ancient Philosophies), London 2021; M. Edwards (Hg.), The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy, London 2021.

23) P. Gemeinhardt, Geschichte des Christentums in der Spätantike (NTG), Tübingen 2022, 41: »Der literarische Diskurs stellt, was das Gespräch mit Nichtchristen betrifft, eine Einbahnstraße dar.«

24) Zu »Theologie nach dem Modell eines Laboratoriums« vgl. Ch. Marksches, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, 380 f. (»Es liegen in den unterschiedlichen antiken christlichen »Theologien« verschiedene Formen von experimenteller Kontextualisierung vor«). »The Christian schools of the 2nd and 3rd century functioned as a kind of theological laboratory«, W. Löhr, Christianity as Philosophy. Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project, VigChr 64 (2010), 160–188, hier: 180. Vgl. ders., Modelling Second Century Christian Theology, in: J. Carleton Paget/J. Lieu (Hgg.), Christianity in the Second Century. Themes and Developments, Cambridge 2017, 151–168. Zur Labor-Metapher vgl. J. Lieu, Modelling the Second Century as the Age of the Laboratory, 294–308. Zur Rolle der Intellektuellen vgl. Ch. Marksches, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2016, 44 u. ö.; A. Fürst, Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria (SBS 213), Stuttgart 2007.

25) Justin, dial. 1,2 belegt sein Tragen des *tribōn/pallium* (vgl. 9,2; Eus., hist. 4,11:8). In der Forschung wird diskutiert, ob sein philosophisches Outfit programmatisch die Zeit vor und nach der Konversion verbindet oder inwiefern eine literarische Fiktion vorliegt.

26) Für Sondierungen (samt Literaturhinweisen) in dieser Richtung vgl. meine Aufsätze: Bildungsfreunde, sowie: Barbarenweisheit? Zum Stellenwert

tion und Fusion bis hin zu Separation und Marginalisierung. Ein besonders markanter Vorgang ist die Überlagerung von bestehenden Kulturen durch eine überlegene Globalkultur. Dies ist der Fall bei der Hellenisierung und der nachfolgenden Romanisierung im mediterranen Raum. Im Gefolge dieser Globalisierungswellen etabliert sich ein umfassender politischer und kultureller Raum mit gemeinsamer Sprache und zahlreichen Formen von Multikulturalität. Eine Subkultur bzw. Teilkultur kann sich unter dem Dach der Globalkultur durchaus behaupten, sie pflegt ihre eigenen Normen und Identitätskonstruktionen. Am deutlichsten sind Subkulturen in der reichsrömischen Gesellschaft unter ethnischem Vorzeichen zu fassen. Das ist der Fall beim Judentum, das in all seinen Spielarten immer schon Hellenisierungsschübe erfahren hat.²⁷ Aber auch religiöse Gemeinschaften wie die Christen lassen sich mit dem Label *ethnicity* versehen. Die Christen haben sich beispielsweise im 2. Jh. als »drittes Geschlecht« neben Griechen und Juden, also *ethnomorph*, präsentiert. Diese Figur zeichnet sich schon im 1. Jh. ab (1Kor 1,23 f.).

Das frühe Christentum lässt sich als Teilkultur unter dem Dach der hellenistisch-römischen Globalkultur beschreiben. Diese übt eine enorme Gravitationskraft auf die Menschen aus, besonders auf ihre urbanen Eliten, und zumal im Bereich der Bildung. In Subkulturen teilt man wesentliche Basiswerte mit der Mehrheitsgesellschaft, folgt aber an bestimmten Punkten abweichenden und für entscheidend gehaltenen Normen. Unter bestimmten Umständen kann eine Subkultur punktuell zu einer Gegenkultur mutieren. Das ist dann der Fall, wenn eine ganze Reihe von prinzipiellen Werten und Normen der Mehrheitskultur in Frage gestellt wird, oder anders: wenn man sich explizit und programmatisch auf solche Standards bezieht und ihnen eigene Normen entgegensetzt. Und auch jetzt gilt wieder: auf einem überaus breiten Fundament von weithin und weiterhin geteilten Standards und Werten.

Das Gesagte lässt sich auf die Philosophie übertragen. Diese hat für die Eliten der globalisierten hellenistisch-römischen Gesellschaft einen kaum zu überschätzenden Stellenwert. Zusammen mit der Rhetorik bildet sie das Herzstück des Bildungskanons. Für die Subkulturen stellt sie eine Herausforderung dar, auf die man ganz verschieden reagieren konnte. Das Christentum ist hier zunächst keineswegs ein Einzelfall. Die hermetischen Texte zeigen, dass sich Ägypter kreativ ins Verhältnis zur Philosophie setzen, zumal in Alexandria. Vor allem öffnet sich im antiken Judentum ein ganzer Fächer von Möglichkeiten, an die Philosophie anzuknüpfen oder sich von ihr zu distanzieren.²⁸ Philon bildet den einen Pol, die Henochliteratur den anderen.

So gesehen lässt sich der Umgang mit der Philosophie im 2. von demjenigen im 1. Jh. holzschnittartig unterscheiden. Die »experimentierenden« Theologen artikulieren ihre Überzeugungen auf einem globalkulturellen Niveau, also vor dem Forum einer gebildeten Öffentlichkeit. Sie beteiligen sich so an aktuellen Diskursen, dass sie den christlichen Glauben in philosophische Figuren übertragen und die Bausteine zu einer diskursiven Theologie erschaffen. Die Explikation der christlichen Überzeugungen folgt bestimmten Bildungsstandards, die vom sprachlichen Stil über die Wahl

der literarischen Gattungen und der hermeneutischen Methoden bis zum Operieren mit philosophischen Lehrbegriffen reichen. Dabei bilden sich nicht nur überaus originelle Theologumena heraus – etwa Justins Konzeption des *spermatikos logos* –, sondern es gibt auch ein feines Sensorium für die Grenzen der Brückenschläge zur Mehrheitsgesellschaft. Im Ganzen zeigt sich, dass das Christentum frühestens im 3. Jh. die höchsten Bildungsniveaus erreicht: Der Universalgelehrte Origenes markiert einen souveränen Umgang mit den Bildungswerkzeugen seiner Zeit und präsentiert eine philosophisch reflektierte Gestalt der christlichen Religion. Wie schon bei den Apologeten des 2. Jh.s lässt sich ein differenziertes Spiel mit den Modellen, sich in ein Verhältnis zur philosophischen Kultur zu setzen, beobachten: ein Changieren zwischen Anknüpfung, Kontrastierung und Überbietung.

Anders nehmen sich die Verhältnisse im 1. Jh. aus. Im Raum der jüdisch-christlichen Teilkulturen gelten die Standards der globalen Bildungskultur nur eingeschränkt. Gerade an Paulus lässt sich sehen, wie philosophische Topoi und Theoreme in übergreifenden Konfigurationen platziert sind, die der philosophischen *Koinē* fremd sind. Etwas zugespitzt formuliert: Die Art und Weise, wie der Apostel philosophische Inhalte zum Zug bringt, muss als »wilde« Philosophie charakterisiert werden. In dieser besonderen Konstellation wird einerseits die etablierte Bildungskultur samt ihrem Kern, der Philosophie, als »Weltweisheit« disruptiv mit der eigenen Form des Glaubenswissens kontrastiert. Ein Stück weit lässt sich die philosophische Selbstverortung des Paulus mit der Proklamation der »Barbarenphilosophie« durch den Syrer Tatian, gut hundert Jahre später, vergleichen. Auch hier werden die philosophischen interpretierten Wissensbestände einer Teilkultur, hier der als »Barbaren« zelebrierten Christen, den etablierten Gestalten der Philosophie, deren Träger die Griechen sind, gegenübergestellt.

Andrerseits sieht man, wie sich im Fall Tatians die Frontstellung mit dem selbstverständlichen Einsatz literarischer und philosophischer Werkzeuge verbindet, die selber ausgerechnet der hellenistisch-römischen Bildungswelt entstammen. Punktuelle Kontrastierung geht also einher mit weiträumiger Konsonanz. Auch bei Paulus fällt auf: Er problematisiert etablierte Bildungsbestände mit sprachlichen und konzeptuellen Werkzeugen, die er weitgehend der überkommenen *Paideia* verdankt. Im Unterschied zu Tatian tritt der Apostel aber nicht auf der Bühne einer gebildeten Öffentlichkeit auf, sondern adressiert in seinen Briefen distinkte subkulturelle Milieus. In diesem sozialen und kognitiven Kontext erfahren von Haus aus philosophische Inhalte markante Transformationen. In der neuen theologischen Konfiguration mutieren sie zu Formen, die sich aus überkommener philosophischer Perspektive als schräg oder sogar als unsinnig ausnehmen. Ein instruktives Beispiel ist der »innere Mensch«, eine Figur ursprünglich platonischer Provenienz mit erheblicher Breitenwirkung: Die dramatisch geschilderte rettungslose Verlorenheit des »inneren Menschen« und mit ihm des *Nūs* in Röm 7,22 f. kontrastiert scharf mit der vertrauensvollen Wertschätzung des intelligiblen Selbst bei den Platonikern. Ebenso irritierend nimmt sich die tägliche Erneuerung des »inneren Menschen« aus (2Kor 4,16), die sich der aus der endzeitlichen Zukunft in die Gegenwart einströmenden Gotteskraft verdankt. Angesichts des (zu vermutenden) philosophischen Befremdens²⁹ erstaunt es nicht, dass Paulus bestimmte christliche Basisüberzeugungen als »Torheit für die Heiden« qualifiziert (1Kor 1,23).

Die antiken Christengegner haben die Disruption mit feinem Sensorium wahrgenommen. Unter Verweis auf die negative Kodie-

der Philosophie in der frühchristlichen Theologie, in: Vollenweider, Antike (s. Anm. 20), 343–355.

27) Diese grundlegende Einsicht verdanken wir M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen 1988; ders., Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (SBS 76), Stuttgart 1976.

28) Eine repräsentative Skizze, wo auch die Septuaginta berücksichtigt wird, bietet K.-W. Niebuhr, Biblische Weisheit und griechische Philosophie in der frühjüdischen Literatur, in: Ders., Torā und Weisheit. Studien zur frühjüdischen Literatur (WUNT 466), Tübingen 2021, 101–148.

29) Vgl. die Arcopagszene (Apg 17,20): »Befremdliches bringst du uns zu Ohren.«

rung der »Weltweisheit« stellt man die Bildungsferne der Christen und speziell die Scharlatanerie des Paulus bloß.³⁰ Auch Plotins Polemik gegen die Gnostiker lässt erkennen, wie sich die Bildungsniveaus im Umgang mit philosophischer Tradition gegeneinander ausspielen lassen. Der Neuplatoniker attackiert die gnostische Usurpation platonischer Lehrstücke;³¹ »die Neuerungen, auf die sie eine eigene Philosophie (*idia philosophia*) gründen, sind Erfindungen abseits der Wahrheit«.

VI Exegetische Instrumente und Suchraster

Um die Philosophizität des Paulus angemessen beurteilen zu können, lohnt sich ein Blick auf methodische und heuristische Fragestellungen.³² Eine wichtige Unterscheidung ist diejenige zwischen *Genealogie* und *Analogie*. Im ersten Fall fragt man nach Einflüssen, bewegt sich also auf der Ebene der Voraussetzungen und Rezeptionen. Im zweiten Fall greift die Komparatistik, die ein erhebliches Maß an methodischer Disziplinierung erfordert, um nicht ins Beliebige abzudriften. In der exegetischen Einzelarbeit spielen die beiden Sichtweisen meist ineinander. Mit einem erheblich größeren Schwierigkeitsgrad ist die Differenzierung zwischen *Kontexten* und *Diskursen* verbunden. In der frühkaiserzeitlichen Gesellschaft ist die Philosophie in ihrer Funktion als Kompetenzquelle für Orientierungswissen allgegenwärtig.³³ Dabei lösen sich philosophische Inhalte von ihrem Entstehungsort und diffundieren in weite Bereiche, sowohl in sozialer wie in regionaler Hinsicht. Bei kultureller Diffusion spielt die Herkunft von Inhalten kaum mehr eine Rolle für deren Rezeption. Anders ist es dort bestellt, wo Gebildete bestimmte Diskurse führen. In derartigen argumentativen Dialogen (oder allenfalls Monologen) über die Wahrheit von Behauptungen und die Legitimität von Normen ist mit einem intentionalen Zugriff auf philosophische Inhalte zu rechnen. Dabei spricht man besser von einem Spektrum als von Alternativen: Auch Diskurse beziehen sich auf weit gestreute Bestände diffusen kulturellen Allgemeinwissens. Vieles spricht dafür, dass Positionsbezüge von Paulus Resonanzen auf zeitgenössische Diskurse bilden. Zu

30) Die antiken Christengegner werfen Paulus eine Verachtung der Bildung vor. So Celsus, frg. 3,72–78 und 6,12–14: »Sie behaupten, die Weisheit unter den Menschen sei eine Torheit bei Gott. [...] Sie wollen nur die Ungebildeten und Toren gewinnen. [...] Sie haben diese Idee erdichtet und von den griechischen Weisen übernommen. [...] Es sind Gaukler.« Dazu kommt die Kritik an seiner opportunistischen Anpassungsfähigkeit. So Julian, Galil. frg. 20 M. (bei Kyrill, Iuln. 3,46 [GCS.NF 20, 237]): »je nach den Umständen ändert er die Lehren über Gott, wie die Polypen ihre Farbe nach den Felsen wechseln«. Vorwürfe dieser Art finden sich auch beim unbekannteren Christengegner, auf den Makarios Magnes, apocriticus, reagiert (oft mit Porphyrios, adv. Christianos, identifiziert, = frg. 3,30 Harnack). Vgl. J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 3), Tübingen 2000, 159; 213–215; 310; M. Becker (Hg.), *Porphyrios. Contra Christianos* (TK 52), Berlin 2016, 124–129. Es ist gut möglich, dass man in Korinth Paulus schon zu Lebzeiten vorgeworfen hat, wie ein Proteus aufzutreten; eine Passage wie 1Kor 9,19–23 (»allen bin ich alles geworden«) ließe sich durchaus so verstehen. Zum Topos als Ganzem vgl. M. M. Mitchell, *Pauline Accommodation and »Condescension«* (συγκατάβασις). 1 Cor 9:19–23 and the History of Influence, in: Dies., *Paul and the Emergence of Christian Textuality* (WUNT 393), Tübingen 2017, 193–217.

31) Plotin 2,9 (Zitat: 6:11 f.). Vgl. J. Halfwassen, *Gnosis als Pseudomorphose des Platonismus*. Plotins Gnosiskritik, in: Ch. Marksches/J. van Oort (Hgg.), *Zugänge zur Gnosis* (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 12), Louvain 2013, 25–42.

32) Für das Folgende greife ich zurück auf meinen Aufsatz mit der entsprechenden Dokumentation: »Mitten auf dem Areopag«. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, in: *Antike* (s. Anm. 20), 321–342.

33) Vgl. Ch. Riedweg, *Zusammenfassung und Ausblick*, in: Ders. (Hg.), *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen*. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike (Philosophie

denken ist etwa an Themen wie Freiheit und Schicksal, Sterben und Jenseits, Umgang mit politischer Herrschaft, Freundschaft, Ehe und Sexualität.

Eine Beschreibung der Philosophizität des Paulus (wie überhaupt des Neuen Testaments) hat sehr verschiedene Dimensionen in den Blick zu nehmen. Auf der Ebene der Rezeption spielen von Haus aus philosophische *Topoi*, *Motive* und *Denkfiguren* eine wichtige Rolle. Ebenso bedeutsam sind die Methoden, mittels deren philosophische Inhalte kommuniziert werden. Hier ist auf die Modalitäten der *Didaktik*, der *Protreptik* und der *Psychagogik* zu verweisen. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem *Auftritt*. Auf den weltanschaulichen und religiösen Marktplätzen der Kaiserzeit konkurrieren christliche Missionare mit kultischen Propagandisten und kynischen Wanderphilosophen. Es geht um Angebote an Lebensorientierung, die mit einem bestimmten Lifestyle und streckenweise sogar einer Konversion einhergehen. Dabei fällt bei Paulus auf, dass er sich mit seinem programmatischen Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinden – mit der Ausnahme Philippis – abhebt von Intellektuellen, die den Support reicher Patrone genießen.³⁴

Kaum zu überschätzen ist die Präsenz von *Schulen*, in der sich sowohl Philosophen wie Christen organisieren. Im Fall von Paulus, an dessen tägliches Wirken im ephesinischen »Lehrhaus des Tyrannus« die Apostelgeschichte (19,9) erinnert, ist sogar mit mehr als nur einer Schule zu rechnen, falls man die Pluralität der pseudepigraphischen Paulinen als entsprechendes Indiz wertet. Die Analogien zu Philosophenschulen – mit der Autorität des Schulgründers und mit der sich auf ihn berufenden mündlichen wie schriftlichen Tradition – liegen auf der Hand, auch wenn sich die Organisationsstrukturen erheblich unterschieden haben mögen.

VII Paulus, auch ein Philosoph – Dissonanzen und Resonanzen

Unsere Überlegungen bestätigen einerseits die überkommene Einsicht, dass Paulus nicht eigentlich als Philosoph etikettiert werden kann. Der Apostel verfolgt primär eine andere Agenda, die von seiner meist nicht philosophisch formatierten Verkündigung über die Organisation von Gemeinschaften bis zu Handlungen, die sich einem prophetischen und priesterlichen Selbstverständnis verdanken, reicht. Andererseits erzeugt seine Botschaft, die eine rettende Lebensorientierung offeriert, enorme philosophische Resonanzen. Paulus ist sich der Philosophizität seines Argumentierens zugunsten der Wahrheit des Evangeliums (Gal 2,5,14) bewusst. Er greift ganz selbstverständlich auf philosophische Inhalte zurück, hat ein Sensorium für ihre größeren Kontexte³⁵ und expliziert sie in den für seine christozentrische Theologie typischen Konfigurationen. Im Folgenden nenne ich exemplarisch vier Brennpunkte, an denen sich die Aspekte von Anknüpfung, Kontrast und Überbietung identifizieren lassen (frei nach Heraklit: Widerstreitendes und Harmonisierendes). Drei dieser Punkte weisen auf die jüdische Herkunft des Apostels, zwei von ihnen zeigen eine christliche Signatur.

der Antike 34), Stuttgart 2017, 355–360, hier: 355: »Man kommt in Kaiserzeit und Spätantike schlicht nicht um die Philosophie herum. Philosophie ist omnipräsent im intellektuellen Diskurs des *Imperium Romanum*, sie ist eine zentrale, überaus einflussreiche Idee und Bezugsgröße, für die ein totalisierender, die ganze Welt erklären wollender Anspruch kennzeichnend ist. Schon Paulus ist nicht an ihr vorbeigekommen.«

34) Ein amüsantes Bild zeichnet Lukians »Markt der Philosophen« (vit. auct.).

35) Vgl. G. Bornkamm, *Gesetz und Natur* (Röm 2,14–16), in: Ders., *Antike und Christentum*. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2 (BEvTh 28), München 1963, 93–118, hier 111: Paulus nimmt »die Gedanken der griechischen Tradition, und zwar nicht nur eklektisch und mit bloßen Anleihen an ihr Vokabular, sondern durchaus in ihrem inneren Zusammenhang und ihrem sachlichen Gefüge« auf.

1. Als Jude geht Paulus ganz selbstverständlich von einem personalen Gottesverständnis aus. Auch als Christusanhänger machen die personalen *Relationen* – zu Gott wie zu Jesus Christus – das Zentrum seiner Religiosität aus. Umgekehrt hat in den letzten Dekaden zunehmend die Einsicht Raum gewonnen, dass die Figur der Partizipation, der Teilhabe, für seine Theologie konstitutiv ist.³⁶ Es sprechen m. E. viele Gründe dafür, in der Motivik der Partizipation Vorstellungen platonischer Herkunft zu identifizieren, teilweise vermittelt durch das griechischsprachige Judentum. Teilhabe (*methexis*) ist eine im Ansatz substanzialistische Basiskategorie platonischer Philosophie. Bei Paulus ist Partizipation aber wesentlich relational bestimmt: die Teilhabe am gekreuzigten, gestorbenen und auferstandenen Christus, vielfach zu präpositionalen Abbrüchungen verdichtet. Auch für die Partizipation am Gottesgeist ist die Relation fundamental: Die Gabe des Geistes ist dynamisch auf das Zufließen des Gottesgeistes geöffnet. Auch dort, wo Gegenmächte im Spiel sind – Fleisch, Sünde, auch Adam-signalisierende Personifikationen den fundamentalen Stellenwert der Relation.

2. Für den Juden Paulus bildet die Beziehungsgeschichte zwischen Gott und seinem Volk eine weitere Säule seiner Frömmigkeit. Auch wenn er mit der Gottesvolkfigur zurückhaltend umgeht, fällt doch eine markante Differenz zur Philosophie seiner Zeit auf: Anders als die hauptsächlich am Individuum orientierte philosophische Ethik adressiert der Apostel *Gemeinden*, die als Ekklesia jeweils vor Ort das Gottesvolk repräsentieren. Es ist zwar richtig, dass auch die Stoa grundsätzlich auf die Dimension des Gemeinwesens fokussiert. Es liegt aber am Einzelnen, gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen. Demgegenüber spricht Paulus die Gemeinde als Ganze auf ihre ethischen Kompetenzen hin an, auch noch dort, wo er Einzelpersonen adressiert (wie im Fall des Philemonbriefes). Ich lasse die Frage offen, welcher Stellenwert der Gemeinschaftsdimension im epikureischen Garten zukommt; im Blick auf Paulus und seine Gemeinden wird man in diesem Fall ohnehin kaum mit genealogischen, sondern ausschließlich mit strukturanalogen Brückenschlägen operieren können. Die gemeinschaftliche Dimension der paulinischen Ethik bringt es auch mit sich, dass Momente wie Solidarität, Demut und die Fähigkeit, sich an den Ort der Anderen zu versetzen, großes Gewicht gewinnen.

3. In jüngerer Zeit hat sich die Aufmerksamkeit für übergreifende Narrative, die die paulinischen Briefe steuern, massiv verstärkt.³⁷ Tatsächlich zeigt bereits ein rascher Blick auf den Römerbrief: Der großangelegte Bogen, der sich von der Welterschöpfung bis zur Vollendung spannt, rückt die Dimension der Geschichte in den Vordergrund. Zwar gibt es gute Gründe, an der Präsenz eines umfassenden heilsgeschichtlichen Kontinuums in der paulinischen Theologie zu zweifeln. Umso mehr gilt es, Paulus als *apokalyptischen* Theologen wahrzunehmen. Verortet man den Apostel in den Landschaften des endzeitlich orientierten Frühjudentums, macht sich auch deren christliche Rekonfiguration deutlich bemerkbar: Die neue Weltzeit Gottes bricht in Christi Kreuz und Auferstehung die alte Weltzeit auf (Gal 4,4 f.; 6,15; 1Kor 10,11; 2Kor

5,17; 6,2). Es ist reizvoll, das Erleben einer Gegenwart, die von der aus der Zukunft kommenden Gotteskraft erfüllt wird, mit dem konzentrierten Innewerden der Gegenwart bei Stoikern und Epikureern zu vergleichen.³⁸ Ein Brückenschlag zwischen der kraft philosophischer Meditation gewonnenen Sammlung im Hier und Jetzt und der österlichen Erfahrung neuer Schöpfung in der paulinischen Spiritualität lädt dazu ein, sowohl Analogie wie Kontrast zu akzentuieren.

4. Die österliche Theologie des Paulus ist vom Zeichen des Kreuzes signiert. Wir stoßen hier auf das entscheidende Kriterium, das die Reichweite philosophischen Erkennens begrenzt und rekonfiguriert. Paulus arbeitet zu Beginn des 1. Korintherbriefes unter Rückgriff auf bestimmte Spielarten jüdischer Weisheitstheologie (vgl. Dan 2,27 f.30; 5,11.14 f.; Röm 11,33 f.) programmatisch die Differenz zweier Formen von Weisheit heraus (1,18–31; vgl. 3,18–20): Der »Weisheit dieser Welt«, repräsentiert von den Griechen, steht die als Torheit erscheinende »Weisheit Gottes« der Christen gegenüber. Der Apostel unterlegt seine Argumentation mit ethnischen und sozialen Referenzen: Im Blick sind zunächst drei ethnomorphe Größen (Griechen, Juden und »wir« als die Glaubenden: V. 22–25). Da Paulus sich im ganzen Abschnitt an der – in Korinth Faszination ausübenden – Weisheit orientiert, gilt sein Interesse den Griechen und den Christen. Bei der »Weltweisheit« handelt es sich offenbar um die etablierte Bildungskultur samt ihrem Kern, der Philosophie. Dass auch ihre soziale Dimension, die Bindung an die Eliten, im Blick ist, stellt die fortgesetzte Kontrastierung in V. 26–28 heraus: Die Gottesweisheit wird korreliert mit den niedrigen sozialen Niveaus der (Mehrheit der) Christenmenschen. Inhaltlich wird diese positiv konnotierte Weisheit als »Wort vom Kreuz« vorgestellt. Das Kreuz markiert im antiken Koordinatensystem die denkbar unterste Position: soziale Schande, Entehrung und sogar Gottverlassenheit. Genau hier manifestiert sich die Gotteskraft, die im Entstehen von Glauben wirksam ist. Paulus zufolge stellt Gottes Wirklichkeit die Maßstäbe der Welt auf den Kopf. Gottes Kraft kommt in der Schattenzone der »Weisheit dieser Welt« zum Zug. Das Kreuz markiert den toten Winkel des philosophischen Erkenntnislichts, es steht im Zeichen der »Torheit«. Die Torheit bleibt aber nicht Paulus' letztes Wort. In seiner »Weisheitsrede für die Vollkommenen« (2,6–16) zelebriert er Gottes Weisheit, die »weiser« und »stärker« ist als die Menschen (1,25). Sie schließt all das ein, was sich kaiserzeitliche Philosophie als Weisheitsliebe nur wünschen kann: Enthüllung von Verborgenen, übersinnliche Erkenntnis, Erforschen der Tiefen Gottes, Erkennen des Gleichen durch Gleiches. Der Anstoß für die Philosophie bleibt aber in Geltung: Mitten im Zentrum dieser alle Höhen und Tiefen ausmessenden Weisheit ist das Kreuz Christi aufgerichtet.

Mit dem Zeichen des Kreuzes verbinden sich einige bedeutsame potentielle Verwerfungen im Verhältnis von (antiker) Philosophie und (paulinischem) Evangelium. Ich weise nur summarisch auf zwei Punkte hin. Erstens wird in den beiden Briefen an die Korinther greifbar, wie der Apostel die Christenmenschen (und mit ihnen sich selbst) immer wieder an ihre Kreatürlichkeit zurückbindet. Das Kreuz Christi setzt der anthropologischen Selbsttranszendierung, die in der philosophischen Paideia erlernt und geübt wird, Widerstand entgegen. Zweitens problematisiert der Zusammenhang des Worts vom Kreuz mit sozialer Ungleichheit (1Kor 1,26–28) das elitäre Moment des antiken Philosophiebetriebs.³⁹ Mit gutem Grund haben die altkirchlichen Theologen in der Auseinandersetzung mit ihren Kritikern das Christentum als einen philosophischen Weg, der für *alle* offensteht, porträtiert.

39) Hier bilden die Kyniker, die es verdienen, in diesem Aufsatz wenigstens am Schluss genannt zu werden, möglicherweise eine Ausnahme.

36) Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf: U. Schnelle, Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie, NTS 47 (2001), 58–75.

37) Vgl. die großangelegte Studie von Ch. Heilig, Paulus als Erzähler. Eine narratologische Perspektive auf die Paulusbriefe (BZNW 237), Berlin 2020, teilweise im Anschluss an N. T. Wright.

38) Zur Stoa vgl. S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989, 44–51; zum epikureischen *carpe diem* St. Krauter/M. Nägele, Lebenszeit und Lebenseinstellung bei Horaz und Paulus. Hor. carm. 1,11 und 1Kor 15,32, ZThK 119 (2022), 238–263.

Das Spannungsfeld zwischen »Athen« und »Jerusalem« bleibt auch in der späten Moderne eine Herausforderung.⁴⁰ Ich gehe zum Schluss das Wagnis ein, in einem pathetischen oder sogar prophetischen Gestus den Hauptstrom der antiken Philosophie mit Paulus und Johannes zusammenzuführen. Was Platon seinerzeit als »Gigantenschlacht« im Ringen um das Verhältnis von Sein und Nichtsein vor Augen stellte (soph. 246a), bildet sich in unserer Zeit als Gigantomachie um die *Wahrheit* ab. Für den Umgang mit den Bedrohungen Künstlicher Intelligenz und politischer Desinformation offerieren das Neue Testament und die in der Suche nach Wahrheit engagierten Philosophen wertvolle Ressourcen.

40) Als »achsenzeitliche« Konstellation spielt sie im Spätwerk von J. Habermas eine zentrale Rolle: Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 483 u. ö.; ders., Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: Ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt i. Br. 1997,

Abstract

Does Paul count among the ancient philosophers? In recent New Testament scholarship, there is an increasing tendency to understand Paul in the context of Hellenistic and imperial philosophy. The relaxation in the assessment of the place of philosophy for the New Testament makes sense. On the one hand, it results from new perspectives on imperial philosophy (post-Hellenistic philosophy). On the other hand, it is connected with a new appreciation of education (*Bildung*) in early Christianity. This essay attempts to assess the complex relationship between Paul and ancient philosophy from the perspectives of cultural theory and hermeneutics. Although Paul is not actually a philosopher, his theology works intensively with philosophical means and has significant philosophical relevance.

98–111. Vgl. meine Besprechung: Ein achsenzeitlicher Booster. Das frühe Christentum in der Sicht von Jürgen Habermas, FZPhTh 69 (2022), 499–510.