

Gudrun Holtz

# Von Alexandrien nach Jerusalem. Überlegungen zur Vermittlung philonisch-alexandrinischer Tradition an Paulus<sup>1</sup>

**Abstract:** In comparative research on Philo and Paul, there are currently three main models for explaining their commonalities: literary dependence; oral transmission of Philonic material to Paul via Apollos and the Corinthians; and a ‘common background’ in Greek-speaking Judaism shared by both authors. The present contribution tests these three models using the example of the motif of human self-aggrandizement over God. The paper concludes that none of these models sufficiently explains the analyzed motif. This also applies to the most recently favored model of ‘common background’ which can be substantiated neither by extra-Philonic Jewish literature nor by the traditions that Philo worked with. Therefore, in a variation on the second model, the paper explores possible historically describable ways for Philonic-Alexandrian tradition to have been transmitted to Paul. As a location for this, Jerusalem especially comes into question. Paul could have come directly into contact with Philonic material before his Damascus experience in the context of the Greek-speaking synagogues there, or later in Antioch through Barnabas and other Graeco-Palestinians.

DOI 10.1515/znw-2014-0013

## 1 Zur Problematik des Vergleichs von Philo und Paulus

In der vergleichenden Forschung zu Philo und Paulus spielt die Erklärung von Gemeinsamkeiten eine zentrale Rolle. „Ein, wenn nicht gar das klassische Bei-

---

<sup>1</sup> Die Erstfassung dieses Beitrags habe ich in der Neutestamentlichen Sozietät der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg gehalten. Ich danke den Mitgliedern der Sozietät für ihre erhellenden Diskussionsbeiträge, die in die vorliegende Fassung eingeflossen sind.

spiel“ dafür ist 1Kor 15,44–49 und seine philonischen Parallelen<sup>2</sup>. Diskutiert werden zudem verschiedene Stellen aus 1Kor 1–4<sup>3</sup>. In dem 2004 von R. Deines und K.-W. Niebuhr herausgegebenen Band: „Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen“, der den Anspruch hat, den Stand der Forschung darzubieten, werden mit Blick auf das Verhältnis von Philo und Paulus drei Modelle zur Erklärung von Ähnlichkeiten erwogen.

Das am weitesten gehende Modell zur Erklärung von Gemeinsamkeiten zwischen Philo und Paulus ist die literarische Abhängigkeit. Es wird von der großen Mehrheit der Forschung explizit oder implizit ausgeschlossen<sup>4</sup>. Als gewisse Ausnahme ist D.M. Hay anzusprechen, dem zufolge zwar keine der von ihm zu 1Kor 15,44–49 aufgeführten Ähnlichkeiten bei Philo „a direct historical link between Paul and the Corinthians on the one hand and Philo ... on the other“ begründet. Zugleich aber betont er: „Yet Philo was a prominent figure in the Alexandrian Jewish community, and one can hardly prove that Paul or Christians in Corinth could not have known his writings“<sup>5</sup>. Literarische Abhängigkeit ist Hay zufolge also nicht auszuschließen.

---

2 B. Schaller, Adam und Christus bei Paulus. Oder: Über Brauch und Fehlbrauch von Philo in der neutestamentlichen Forschung, in: Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, hg. v. R. Deines und K.-W. Niebuhr (WUNT 172), Tübingen 2004, 143–153, hier 143.

3 Vgl. D. Zeller, Philonische Logos-Theologie im Hintergrund des Konflikts von 1Kor 1–4?, in: Deines/Niebuhr (Hg.), Philo (s. Anm. 2), 155–164, der die von G. Sellin in verschiedenen Publikationen (s. u. Anm. 6) erörterten Belege 1Kor 1,12; 2,10b–16; 3,3f; 3,18–23 diskutiert, sowie M. Konradt, Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz. Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1Kor 1–4, ZNW 94 (2003) 181–214, bes. 195f mit Anm. 72, der auf 2,6–3,4 verweist; zum Ganzen vgl. ebd., 195–202.

4 Implizit wird es von all denen ausgeschlossen, die ein anderes Modell vertreten, explizit von D. Zeller, Charis bei Philon und Paulus (SBS 142), Stuttgart 1990, 11, und F. Siegert, Philo and the New Testament, in: The Cambridge Companion to Philo, hg. v. A. Kamesar, Cambridge 2009, 175–209, hier 183: „Paul ... was surely not a reader of Philo“. Wenngleich etwas zurückhaltender, denkt G.E. Sterling, The Place of Philo in the Study of Christian Origins, in: Deines/Niebuhr (Hg.), Philo (s. Anm. 2), 21–52, bes. 45, in dieselbe Richtung. Ihm zufolge gibt es keinen Grund für die Annahme, dass die Korinther Philos Werk direkt kannten, „although this can not be completely eliminated as a possibility“. S. ähnlich G.W.E. Nickelsburg, Philo among Greeks, Jews and Christians, in: Deines/Niebuhr (Hg.), Philo (s. Anm. 2), 53–72, hier 70: „but contact specifically with him (sc. Philo) and his writings is not certainly demonstrable“, und R. Deines/K.-W. Niebuhr, Philo und das Neue Testament – Das Neue Testament und Philo. Wechselseitige Wahrnehmungen, in: dies. (Hg.), Philo (s. Anm. 2), 3–18, hier 4: „Ob indes auch nur ein einziger der neutestamentlichen Autoren den großen Alexandriner wahrgenommen hat, muss fraglich bleiben“.

5 D.M. Hay, Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth, in: Deines/Niebuhr (Hg.), Philo (s. Anm. 2), 127–142, hier 142.

Nach dem zweiten für Philo und Paulus diskutierten Modell erklären sich die Gemeinsamkeiten mit mündlicher Überlieferung. Eine entscheidende Rolle wird dabei dem alexandrinischen Juden und Jesus-Anhänger Apollos zugewiesen (Apg 18,24f). Er soll in Korinth in Spannung zur paulinischen Verkündigung stehendes philonisches Gedankengut eingeführt haben, das sodann die korinthischen Gegner des Paulus rezipiert hätten und das von diesem zurückgewiesen worden wäre. Diese These ist nicht unwidersprochen geblieben<sup>6</sup>.

Das dritte Modell zur Erklärung der Gemeinsamkeiten zwischen 1Kor 15 und den philonischen Texten ist der „common“ oder „shared background“ beider Autoren im griechischsprachigen Judentum<sup>7</sup>. Es entspricht partiell dem Modell der cultural codes<sup>8</sup>. Hier wird davon ausgegangen, dass sich die Übereinstimmungen nicht genealogisch, d. h. durch beschreibbare Beziehungen zwischen beiden Autoren erklären lassen, seien sie nun literarischer (Modell 1) oder mündlicher Art (Modell 2). Vielmehr wird damit gerechnet, dass beide Autoren völlig unabhängig voneinander aus dem gemeinsamen Fundus der Traditionsbildung

---

<sup>6</sup> Vertreten wird sie u. a. von B.A. Pearson und R.A. Horsley, die beide eine größere Anzahl an Studien zum Thema vorgelegt haben; vgl. die Angaben bei Sterling, *Place* (s. Anm. 4), 41, Anm. 138 und 139; s. ferner G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (FRLANT 138), Göttingen 1986, 79–189, 290; ders., *Das „Geheimnis“ der Weisheit und das Rätsel der „Christuspartei“* (zu 1Kor 1–4), *ZNW* 73 (1982) 69–96, hier 74–79, 95f; ders., *Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen „Christusmystik“*, *ThQ* 176 (1996) 7–27, hier 15; ders., *Einflüsse philonischer Logos-Theologie in Korinth. Weisheit und Apostelparteien* (1Kor 1–4), in: Deines/Niebuhr (Hg.), *Philo* (s. Anm. 2), 165–172, hier 166–168; G.E. Sterling, *„Wisdom among the Perfect“: Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity*, *NT* 37 (1995) 355–384, hier 382f; ders., *Place* (s. Anm. 4), 45, wo er die These in leicht modifizierter Weise vertritt: Danach hätten die Korinther alexandrinisches Gedankengut von griechischsprachigen Juden vermittelt bekommen; Siegert, *Philo* (s. Anm. 4), 176, 190f. Zurückgewiesen wird die These u. a. von A.J.M. Wedderburn, *Philo’s ‚Heavenly Man‘*, *NT* 15 (1973) 301–326; D. Zeller, *Die angebliche enthusiastische oder spiritualistische Front in 1 Kor 15*, *Studia Philonica Annual* 13 (2001) 176–189, hier 180–185; ders., *Logos-Theologie* (s. Anm. 3); S. Grindheim, *Wisdom for the Perfect: Paul’s Challenge to the Corinthian Church* (1 Corinthians 2:6–16), *JBL* 121 (2002) 689–709, hier 703f; Konradt, *Weisheit* (s. Anm. 3), 200–202; Schaller, *Adam* (s. Anm. 2), sowie B. Noack, *Haben und Empfangen. Antithetische Charakterisierungen von Torheit und Weisheit bei Philo und bei Paulus*, in: Deines/Niebuhr (Hg.), *Philo* (s. Anm. 2), 283–307, hier 283, Anm. 1.

<sup>7</sup> Vgl. bes. D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (CRI III/3), Assen/Minneapolis 1993, 64, der programmatisch folgendermaßen formuliert: „Philo and the New Testament ... share a common background“. Entsprechend lautet die Überschrift seines ersten Abschnitts: „1. A common background“ (ebd.). Sinngemäß heißt es ebd., 73: „Philo and Paul had much in common because of their shared background of Judaism in a Greek world“.

<sup>8</sup> Vgl. dazu G. Holtz, *Rabbinische Literatur und Neues Testament. Alte Schwierigkeiten und neue Möglichkeiten*, *ZNW* 100 (2009) 173–198, hier 186–191 (mit weiterer Literatur).

des hellenistischen Judentums schöpften, die sie dann in je eigener Weise rezipiert hätten. Entsprechend heißt es bei H. Chadwick, dass „both men fished in the same pool“<sup>9</sup>. L.W. Hurtado übernimmt dieses Bild<sup>10</sup>, präzisiert es aber, um die grundsätzliche Differenz zwischen beiden Autoren zu betonen, folgendermaßen: Philo und Paulus hätten „clearly ... different bait and equipment“ benutzt, „from widely different points of the shore“ gefischt und auf „very different catches“ gezielt<sup>11</sup>.

M.E. ist in der Frage der Erklärung von Gemeinsamkeiten zwischen Philo und Paulus mit keinem dieser drei Modelle das letzte Wort schon gesprochen. Um die Diskussion auf eine breitere Textbasis zu stellen, wird die skizzierte Frage aber nicht an ihrem klassischen Beispiel 1Kor 15,44–49 oder an den ebenfalls viel-diskutierten Stellen aus 1Kor 1–4 erörtert, sondern an einem Motivkomplex, der bei Philo und Paulus das Problem der Selbsterhebung des Menschen über Gott konstituiert. Ausgangspunkt der literarischen Analyse ist nicht eine gemeinsame Begrifflichkeit<sup>12</sup>, sondern ein gemeinsames Sachproblem<sup>13</sup>, das sich bei Philo in dem Begriff der φιλαυτία, bei Paulus v. a. in dem des Selbstruhmes (καυχάομαι) verdichtet<sup>14</sup>. Der Ansatz bei einer Sachfrage bietet sich m. E. auch deshalb an,

<sup>9</sup> H. Chadwick, *St. Paul and Philo of Alexandria*, BJRL 48 (1965/66) 286–307, hier 292.

<sup>10</sup> L.W. Hurtado, *Does Philo Help Explain Christianity?*, in: Deines/Niebuhr (Hg.), *Philo* (s. Anm. 2), 73–92, hier 77. Dieses Modell vertreten neben Runia, Chadwick und Hurtado u. a. G.W.E. Nickelsburg, *Philo* (s. Anm. 4), 70: „some of the New Testament writers were immersed in the kind of Hellenistic Judaism represented by Philo and their texts are illuminated by the Philonic corpus, but contact specifically with him and his writings is not certainly demonstrable. Interpretation of these texts should balance Philonic parallels with those in other forms of contemporary Judaism, and in all cases, one should seek the unique contours of the Christian interpretation“. S. ferner Noack, *Haben* (s. Anm. 6), 285: „Philo und Paulus teilten freilich einen ... Hintergrund an gemeinsamen Traditionen und damit auch an konzeptionellen Ähnlichkeiten, die sich der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, besonders in der Form des hellenistischen Diasporajudentums, verdankten“. Noack, ebd., 283, verneint explizit „direkte(n) Abhängigkeits-, Abstammungs- oder Herleitungsverhältnisse“ zwischen den philonischen und den paulinischen Texten.

<sup>11</sup> Hurtado, *Philo* (s. Anm. 10), 77, geht es mit dieser Feststellung konkret darum, die „distinctiveness und specificity“, ja ihren radikalen Unterschied zu betonen (s. auch ebd., 76f: „... by any reasonable judgement of the evidence, in all the crucial specifics of their hopes Philo and Paul differ from each other radically, and there is no plausible way to derive either expression from the other“).

<sup>12</sup> Vgl. etwa Zeller, *Charis* (s. Anm. 4), 11, sowie die unten, Anm. 15, genannten Studien zu 1Kor 15,44–49.

<sup>13</sup> S. ähnlich Noack, *Haben* (s. Anm. 6), 285 ff.

<sup>14</sup> Auf diese Sachparallele hat bereits R. Bultmann in seinem Beitrag: *καυχάομαι κτλ.*, ThWNT 3 (1938) 646–654, hier 648, verwiesen.

weil verschiedene Studien zu Philo und Paulus gezeigt haben, dass eine gemeinsame Begrifflichkeit keineswegs das Vorhandensein identischer Vorstellungen verbürgt<sup>15</sup>.

Der Forderung Hurtados entsprechend, Philo genauso wie Paulus „in his own right“ zu verstehen<sup>16</sup>, werden beide Autoren zunächst gesondert erörtert, um auf diese Weise ihre Äußerungen zur Selbsterhebung des Menschen über Gott in ihrem je eigenen Begründungszusammenhang wahrzunehmen (2.). Sodann wird der literarische Befund im Spiegel der drei vorgestellten religionsgeschichtlichen Erklärungsmodelle erörtert (3.). In zwei weiteren Schritten wird eine Alternative zu den vorgestellten Modellen erwogen (4. und 5.).

## 2 Zum Verständnis der Selbsterhebung des Menschen über Gott bei Paulus und Philo<sup>17</sup>

Bei beiden Autoren nimmt die Auseinandersetzung mit der menschlichen Selbsterhebung über Gott breiten Raum ein. Einer der zentralen Begriffe, derer sich Philo dabei bedient, ist, wie erwähnt, der Terminus der φιλαυτία, der Selbstliebe<sup>18</sup>. Seine Deutung durch Philo zeigt innerhalb der Paulusbriefe eine besondere Nähe zur Korintherkorrespondenz, die darum zur Grundlage der folgenden Darlegungen gemacht wird. Wenn gegen den chronologischen Befund mit Paulus eingesetzt wird, dann mit dem Ziel, über das Bekanntere, Paulus eben, die Wahrnehmung des weniger Bekannten, Philo, zu erleichtern.

<sup>15</sup> Dies wurde von einer Reihe von Forschern an 1Kor 15,44–49 beobachtet; vgl. v. a. Runia, Philo (s. Anm. 7), 69.71ff; Nickelsburg, Philo (s. Anm. 4), 69; Hurtado, Philo (s. Anm. 10), 77; s. ferner Schaller, Adam (s. Anm. 2), 148ff. Für χάρις vgl. Zeller, Charis (s. Anm. 4), 197ff, und dazu Runia, Philo, 73 f.

<sup>16</sup> Hurtado, Philo (s. Anm. 10), 74 (kurs.).

<sup>17</sup> Die in diesem Abschnitt präsentierten Texte stellen für beide Autoren nur eine kleine Auswahl dar. Es ist geplant, den Gesamtbefund an anderer Stelle im Einzelnen zu entfalten. Die folgende Darstellung umfasst daher nur die für das Gesamtargument dieses Beitrags unabdingbaren Elemente.

<sup>18</sup> An weiteren damit weitgehend synonymen Begriffen nennt Bultmann, καυχάομαι (s. Anm. 14), 648, „οἴησις, ἀλαζονεία, ὑπεροψία, κενοδοξία, τῦφος, φουσᾶσθαι ἡ“ . Wenn sich die Textauswahl im vorliegenden Beitrag am Begriff der φιλαυτία κτλ. orientiert, dann ist der Grund darin zu sehen, dass er im Gegenüber zu φιλόθεος das klarste theologische Profil besitzt.

## 2.1 Gestalten der menschlichen Selbsterhebung über Gott bei Paulus

Die Selbsterhebung des Menschen steht für Paulus im Widerspruch zum Evangelium, wie er es in 1Kor 1 als Wort vom Kreuz interpretiert. Darum unterzieht er sie heftiger Kritik. In grundlegender Weise geschieht dies in 1Kor 1,18–31. Im weiteren Verlauf der Korintherbriefe konkretisiert Paulus seine Position mit Blick auf Gemeinde und Gegner. Ausgehend von 1Kor 1 werden im Folgenden zwei Gestalten der Selbsterhebung des Menschen über Gott und die paulinische Kritik daran anhand ausgewählter Texte aus der Korintherkorrespondenz entfaltet.

### 2.1.1 Menschliche Selbsterhebung als Ausdruck einer verfehlten Gotteserkenntnis

Kurz gesagt geht es Paulus in 1Kor 1,18–25 um die rechte Gotteserkenntnis<sup>19</sup>. Diese hat sich an Christus, und zwar als Gekreuzigtem, zu vollziehen. Denn Christus ist für den Apostel die singuläre Manifestation der Macht und Weisheit Gottes. Weil rechte Gotteserkenntnis offenbarte Gotteserkenntnis ist, ist sie zugleich geschenkte Gotteserkenntnis (V.21). Dieser Bewegung von Gott zum Menschen verweigern sich Juden und Griechen, indem ihn die einen in Gestalt göttlicher Machterweise suchen<sup>20</sup>, die anderen in der vernunftgeleiteten Erschließung der Weisheit (V.22). Die Selbstoffenbarung Gottes im Gekreuzigten entlarvt den Versuch, sich Gottes mittels menschlicher Weisheit zu bemächtigen, als Ausdruck der Hybris. Darum die Reihe triumphierender Fragen in V.20: „Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein (philosophischer) Forscher? Hat Gott nicht die

<sup>19</sup> A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids (Mich.)/Cambridge (U.K.) 2000, 147, spricht für 1Kor 1,18–25 in Aufnahme von J.L. Martyn, *Epistemology at the Turn of the Ages: 2Corinthians 5:16*, in: *Christian History and Interpretation*. FS J. Knox, Cambridge 1967, 269–287, hier 275–279, zu Recht von einer „*epistemological dimension*“. Martyn unterscheidet ein „*knowing κατὰ σταυρόν*“ von einem „*knowing κατὰ σάρκα*“.

<sup>20</sup> In der Literatur dazu wird meist auf Zeichen im Kontext des zeitgenössischen Judentums verwiesen, insbesondere auf solche, die mit dem Auftreten messianischer Gestalten verbunden sind; vgl. u. a. K. Müller, *Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs* (StANT 19), München 1969, 95ff; C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 7), Leipzig 1996, 39; A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 46, und D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 110f. Diese Einschränkung ist aber nicht zwingend, weil Zeichen den Selbsterweis Gottes bereits im Buch Ex begleiten; vgl. auch Joh 6,30f.

Weisheit der Welt (im Gekreuzigten) zur Torheit gemacht?<sup>21</sup> Das Maß, das Gott dem Menschen für seine Erkenntnis bestimmt hat, ist das Wort vom Kreuz.

Diese Grundgedanken aktualisiert Paulus in 2Kor 10,4–6 in einer spezifischen Konfliktsituation. Er deutet hier die Angriffe der gegnerischen Apostel auf sein schwaches, weil am gekreuzigten Christus orientiertes Auftreten als Angriff auf Gott selbst<sup>22</sup>. Dieser Angriff artikuliert sich nach V.4f in „Überlegungen und allem Hochragenden, das sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt“. Bei den Überlegungen (λογισμοί) handelt es sich hier um die böartigen, gegen Paulus gerichteten Vernunftargumente der Gegner<sup>23</sup>. ὑψωμα bezeichnet das Hochragende unter dem Gesichtspunkt der Überheblichkeit<sup>24</sup>. Die Selbsterhebung (ἐπαίρωμαι) meint die arrogante Selbstauflehnung der Gegner<sup>25</sup>. Sie richtet sich gegen die Erkenntnis Gottes, wie sie sich im Gekreuzigten offenbart hat. Die gegnerischen Gedankengebäude zerstört der Apostel, Bollwerken (όχυρώματα) gleich<sup>26</sup>, mit Waffen, die nicht fleischlich-menschlicher Art sind, sondern δυνατὰ τῷ θεῷ, d. h. mit Waffen, die mit göttlicher Macht erfüllt sind und für die Sache Gottes eintreten<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Diesen überblickshaften Bemerkungen liegen im Anschluss an Lindemann, Korintherbrief (s. Anm. 20), 36, folgende Überlegungen zur Struktur des Abschnitts zugrunde: Die Fragen V.20a ergeben sich aus dem Zitat V.19. V.20b führt das Zitat weiter und wird in V.21 expliziert. V.22ff erläutern V.21.

<sup>22</sup> Vgl. die Charakterisierung Christi in V.1 und dazu M.E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*. Vol. 2 (ICC), Edinburgh 2000, 601f.

<sup>23</sup> M.J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids (Mich.) 2005, 681, und E. Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther* (ÖTBK 8/2), Gütersloh/Würzburg 2005, 87, verweisen zur Erklärung auf das paulinische Urteil über die Gegner: τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας in V.2. Diese Deutung stimmt mit dem Wortgebrauch in der LXX überein (vgl. dazu Gräßer, ebd.) und findet sich auch in der Profangräßigkeit; vgl. Liddell/Scott/Jones, 1056, s.v. λογισμός, II.2. Dies ebenso wie der nachfolgende Kontext (V.5a) widerspricht der von Bauer/Aland, 968, s.v. 1, als Sonderbedeutung gewählten Wiedergabe „Sophismen“.

<sup>24</sup> Vgl. C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Berlin 1989, 198, und Thrall, *Epistle* (s. Anm. 22), 612, unter Hinweis auf Hi 24,24.

<sup>25</sup> Vgl. Bauer/Aland, 570, s.v. ἐπαίρω, 2.b.β: „sich überheben, sich brüsten“.

<sup>26</sup> Zu biblischen Parallelen vgl. Sach 9,12; Prov 21,22; der Ausdruck findet sich auch bei Philo (dazu s. u. 1.2.1.). Thrall, *Epistle* (s. Anm. 22), 611, weist jedoch darauf hin, dass das Bild „originate simply in the tactics of Graeco-Roman siege warfare“. Seine Verwendung sei auch unter griechisch-römischen Philosophen üblich gewesen, was den paulinischen Sprachgebrauch erklären könne. F.G. Downing, *Cynics, Paul and the Pauline Churches*, London 1998, 137–140, denkt dabei genauer an einen stoisch-kynischen Hintergrund.

<sup>27</sup> Das Verständnis des Dativs ist strittig. Er ist entweder direkt instrumental zu deuten, wie dies einige wenige Ausleger explizit und eine größere Zahl faktisch tun; vgl. Thrall, *Epistle* (s. Anm. 22), 609f, sowie den zweiten Unterpunkt von Harris, *Epistle* (s. Anm. 23), 679. Oder man sieht die göttlich-pneumatische Dimension dieser Waffen, die sachlich durch die Gegenüberstel-

Während sich also die Gegner in ihrem Kampf gegen Paulus mit ihren selbstmächtigen Gedanken der Erkenntnis Gottes in Christus entgegenstellen, handelt der Apostel in der Kraft Gottes, die es ihm erlaubt, jeden gottfeindlichen Gedanken als Gefangenen zum Gehorsam an Christus zu führen und jeden Ungehorsam zu bestrafen.

Damit ist beiden Texten die Anschauung gemeinsam, dass sich die Selbstüberhöhung des Menschen in der Verweigerung der Erkenntnis Gottes im Gekreuzigten manifestiert. Diese Weigerung deutet Paulus hier wie dort als Überheblichkeit, der sich Gott bzw. der Apostel entgegenstellt.

### 2.1.2 Menschliche Selbstüberhebung als Sich-selbst-Rühmen im Gegenüber zum Sich-Rühmen Gottes

Die zweite Gestalt, in der sich die Selbstüberhöhung des Menschen in den Korintherbriefen artikuliert, ist das Sich-Rühmen (καυχάομαι). Der Begriff bezeichnet die Selbstüberhebung des Menschen, der aus sich selbst zu leben meint und nicht aus Gott. In seinem Grundtext zu diesem Thema, 1Kor 1,26–31, unterscheidet Paulus zwischen einem illegitimen Sich-selbst-Rühmen und dem legitimen Sich-Rühmen Gottes.

Zunächst zum illegitimen Rühmen: Die göttliche Erwählung gilt, der Selbstbestimmung Gottes im Gekreuzigten entsprechend, den Niedrigen: Zur Gemeinde gehören nicht viele Weise (σοφοί) nach dem Fleisch, d. h. philosophisch und rhetorisch gebildete Personen<sup>28</sup>, nicht viele Mächtige (δυνατοί), nicht viele von vornehmer Geburt (εὐγενεῖς), kurz gesagt: nicht viele Personen, die einen hohen gesellschaftlichen Status innehatten. Aristoteles zählt in seiner Rhetorik Einsicht bzw. Vernunft, Macht und Herkunft aber zugleich zu den Teilen der Glückseligkeit,

---

lung mit σαρκικός gefordert ist, im Begriff δύνατα selbst enthalten, worauf der mehrheitliche Gebrauch des Wortstamms in 2Kor 10–13 hindeutet. Der Dativ τῷ θεῷ wäre dann mit der Mehrzahl der Ausleger als Dativus commodi zu deuten, so dass zu paraphrasieren ist: „mit göttlicher Macht erfüllte Waffen für die Sache Gottes“.

**28** Für eine weite Deutung des Begriffs σοφία κτλ. bei Paulus auf Rhetorik und Philosophie plädieren neuerdings bes. Zeller, Korintherbrief (s. Anm. 20), 96f, und T. Brookins, Rhetoric and Philosophy in the First Century: Their Relation with Respect to 1Corinthians 1–4, Neotest. 44 (2010) 233–252, der in Kritik der in der anglo-amerikanischen Literatur verbreiteten exklusiven Deutung der σοφία auf die Rhetorik (vgl. dazu ebd., 235–238) zu zeigen sucht, dass es sich bei der Entgegensetzung von Rhetorik und Philosophie um eine falsche Alternative handelt (vgl. ebd., 239–249).

zu denen der Redner raten soll<sup>29</sup>. Als Teil des antiken Lehrbuchwissens können diese Größen als verbreitete Ideale der hellenistischen Welt gelten. Ihnen handelt Gott zuwider, wenn er das erwählt, von dem ein Redner ausdrücklich abraten soll: das Törichte, das Schwache, das unedler Herkunft, das Verachtete, kurz gesagt: „das, was nichts ist (τὰ μὴ ὄντα)“ (V.28). Mit diesem Handeln aber zielt Gott auf die Weisen und Mächtigen, nämlich auf ihre Beschämung und Entmachtung. Rhetorisch gebildet, wie der in 1Kor 1–4 angesprochene Teil der Gemeinde wohl war, werden sie in dem auch biblischen Wort κατασχύνω die Bedeutung mitgehört haben, die der Begriff der Scham (αἰσχύνη) in der Rhetorik hat. Sie entsteht an den Übeln, die zu Schande und Verachtung führen<sup>30</sup>, und damit an dem, wovon ein Redner abraten soll<sup>31</sup>. Im Akt der Erwählung des Nichtseienden bewirkt Gott nun freilich die Beschämung eben derer, die ‚etwas‘ zu sein glauben. Damit entfällt für sie jeder Grund, sich vor Gott zu rühmen (V.29). Von V.26–28 her ist bei den Gegenständen des Sich-Rühmens an die irdisch-natürlichen Vorzüge der Korinther zu denken, von V.30 her an ihre soteriologischen Auszeichnungen.

Das legitime Rühmen, zu dem Paulus in V.31 mit Jer 9,22f/1Sam 2,10 LXX auffordert, begründet er mit dem Handeln Gottes an der Gemeinde: Alles, was sie hat, hat sie in Christus von Gott her (ἀπὸ θεοῦ): Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. Deshalb kann ihr Rühmen nur ein Sich-Rühmen „im Herrn“ sein<sup>32</sup>, kein selbstmächtiges Sich-Rühmen der eigenen Person.

Die beiden in diesem Abschnitt sichtbar gewordenen Formen des Rühmens aktualisiert Paulus wiederum in 2Kor 10–13. Ein erster Schlüsselsatz findet sich in 10,12. Maßstab der rühmenden Selbstempfehlung der Opponenten sind sie selbst: „sie messen sich an sich selbst (ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες) und vergleichen sich mit sich selbst (συγκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς)“. Gemeint sind hier die gruppeninternen Kriterien, die sie an sich selbst, aber auch an Paulus anlegen<sup>33</sup>. Im Gegensatz dazu ist für den Apostel das ihm von Gott zugeteilte Maß Kriterium seines Sich-Rühmens. Im näheren Kontext ist dabei an die ihm übertragene Heidenmission (V.14b–16a) zu denken, zu deren Resultaten auch die korinthische Gemeinde zählt. Dem stellt der Apostel sodann nochmals die illegitime, weil maßlose Selbstüberhebung der Gegner entgegen: Sie rühmen sich offenbar der Gemeinde in Korinth, die freilich Teil des Paulus zugeteilten Maßes ist. Damit

<sup>29</sup> Vgl. Rhetorik 1,5,4–9. Wie es Quintilian, *Institutio Oratoria* 3,7,10–16, belegt, hat dieser Kanon in den rhetorischen Handbüchern bis zum Ende des 1. Jh.s nichts von seiner Bedeutung verloren.

<sup>30</sup> Vgl. Aristoteles, *Rhetorik* 2,6,13.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 1,5,2; 1,6,1.

<sup>32</sup> 1Kor 1,31 ist kein Schriftzitat. Zur Herkunft der Formulierung vgl. Wolff, *Der zweite Brief* (s. Anm. 24), 207, mit weiterer Literatur.

<sup>33</sup> Vgl. Thrall, *Epistle* (s. Anm. 22), 642.

überschreiten sie auch die nach den Kriterien der hellenistischen Rhetorik gültige Grenze vom zulässigen Selbstlob zur abzulehnenden Prahlerei<sup>34</sup>.

Im weiteren Kontext von 2Kor 10–12 scheinen noch andere Dimensionen des an sich selbst Maß nehmenden Sich-Rühmens der Gegner durch. Die Superapostel rühmen sich ihrer Redekunst und Erkenntnis<sup>35</sup>, ihrer Herkunft aus Israel (11,22)<sup>36</sup>, ihrer Dienerschaft Christi (V.23) und schließlich ihrer pneumatischen Exzellenz, die sich in ekstatischen Erfahrungen (12,1) und Machttaten (V.12) geäußert zu haben scheint. Abgesehen von der Redekunst reklamiert Paulus sämtliche dieser Vorzüge auch für sich selbst (V.11). Er beansprucht sogar, in seinem Dienst Christi, der von vielfältigen Leidenserfahrungen begleitet wird, die Überapostel zu überbieten. Damit grenzt er sich in doppelter Weise von den Gegnern ab: in der Sache, indem er sie im Dienst Christi übertrifft, aber auch in der Form. Während nämlich das gegnerische Sich-selbst-Rühmen nach den Kriterien der antiken Rhetorik als ‚abstoßend‘ einzustufen ist, hält sich Paulus an den akzeptierten Kanon. Wer, wie er, angegriffen wird, ist dazu berechtigt, sich selbst zu rühmen<sup>37</sup>.

1Kor 1 vergleichbar, vollzieht Paulus im Weiteren dann aber doch einen Bruch mit dem Wertekanon hellenistisch-römischen Sich-Rühmens. Die Leidenserfahrungen, die er in einem Peristasenkatalog (V.23–29) verdichtet, münden in 11,30 in eine Neubestimmung des apostolischen Sich-Rühmens: „Wenn es nötig ist, sich zu rühmen, will ich mich der (Dinge) meiner Schwachheit rühmen“<sup>38</sup>. Das illegitime Sich-Rühmen der Überapostel, in das Paulus, rhetorisch legitim, theologisch aber illegitim, zunächst eingestimmt hat, verwandelt sich in Analogie zu 1Kor 1,29.31 in ein dem Maß Gottes entsprechendes, weil christusgemäß-

**34** Vgl. Aristoteles, Rhetorik 2,6.11; Quintilian, Institutio Oratoria 11,1.15, und Plutarch, Mor 539A (= Wie man, ohne anzustoßen, sich selbst loben kann, 1.3) u. ö. Zum Selbstlob in der Antike vgl. C. Forbes, Comparison, Self-Praise and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric, NTS 32 (1986) 1–30, hier 8ff, und D.F. Watson, Paul's Boasting in 2 Corinthians 10–13 as Defense of His Honor: A Socio-Rhetorical Analysis, in: Rhetorical Argument in Biblical Texts, hg. v. A. Eriksson u. a., Harrisburg 2002, 260–275, hier 267–273.

**35** Vgl. 2Kor 11,6, wo sich Paulus als „Laie in der Rede, nicht aber in der Erkenntnis (ιδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει)“ bezeichnet. Dieser Feststellung geht jedoch die Aussage voraus, er stehe den Superaposteln (ὑπερλίαν ἀποστόλων) in nichts nach (V.5), so dass V.6 zugleich als implizite Aussage über diese zu lesen ist.

**36** Paulus umschreibt diese Herkunft umfassend mit Ἑβραῖοι, Ἰσραηλῖται und σπέρμα Ἀβραάμ und spielt damit auf ihr Traditionsbewusstsein sowie auf ihre religiöse und genealogische Herkunft an; vgl. Wolff, Der zweite Brief (s. Anm. 24), 230ff.

**37** Vgl. bes. Quintilian, Institutio Oratoria 11,1.22, und Plutarch, Mor 340D.

**38** Mit Thrall, Epistle (s. Anm. 22), 762, ist die Funktion von V.30 als „a substantial point of transition“ zu bestimmen; zum Ganzen vgl. ebd., 758–761.

ßes Sich-Rühmen: Es gründet ausschließlich in der als gnadenhaft (2Kor 12,9) erfahrenen Kraft Christi, die sich in der Schwachheit des Apostels manifestiert. Nur in dieser Kraft weiß sich der Apostel „mächtig“ zu wirken<sup>39</sup>. Darum vermag er auch den ihm von Gott gegebenen „Stachel im Fleisch“ zu akzeptieren. Denn dieser hält ihn davon ab, sich ob der Fülle seiner Offenbarungen zu überheben (ὑπεραίρωμαι; V.7) und in ein falsches, weil an sich selbst Maß nehmendes Sich-Rühmen zu verfallen. Sein Sich-Rühmen in seinen Schwachheiten erweist sich somit als spezifische Gestalt des Sich-Rühmens „im Herrn“.

Für Paulus ist die Unterscheidung von legitimem und illegitimem Sich-Rühmen theologisch in seinem Verständnis von Gott und vom Menschen begründet: Trotz der von ihm unter Beweis gestellten Fähigkeit, wie die Superapostel die Taten eines Apostels zu vollbringen, sagt er in 2Kor 12,11 von sich, er sei ‚nichts‘ (οὐδέν εἶμι)<sup>40</sup>. Die Aussage ist das anthropologische Korrelat zur Wirkmacht Gottes in seinem Apostolat. Paulus aktualisiert so das μὴ ὄντα aus 1Kor 1,28.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Die vom Apostel kritisierten Formen menschlicher Selbstüberhebung, ob eine an menschlichen Maßstäben orientierte Gotteserkenntnis, ob Selbstruhm oder Orientierung am eigenen Ich: sie alle erklären sich aus der Tatsache, dass der Mensch an sich selbst Maß nimmt und nicht an Gott, und das heißt für Paulus: nicht an der in der Selbstoffenbarung Gottes im Kreuz Jesu Christi manifest gewordenen Bestimmung von Gott und Mensch. Hier hat sich Gott als der machtvoll Handelnde erwiesen, der Mensch dagegen erscheint als der, der ganz aus dem Empfangen lebt. Oder in den Worten von 1Kor 4,7: „Was aber hast du (ἔχεις), was du nicht empfangen hast (ἔλαβες)? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich (καυχᾶσαι) (dann) wie einer, der nicht empfangen hat?“

<sup>39</sup> Vgl. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, hg. v. E. Dinkler (KEK Sonderbd.), Göttingen 1976, 229, und Thrall, *Epistle* (s. Anm. 22), 829. Diese δύναμις ist kein statischer Besitz, sondern wird „on each occasion of struggle with weakness“ von Neuem zugeeignet (ebd., 821). Ob das Ereigniswerden der Dynamis kontextuell streng an das Virulentwerden des ‚Stachels‘ gebunden ist oder für den paulinischen Apostolat insgesamt gilt, ist strittig; vgl. dazu ebd., 823 ff.

<sup>40</sup> Gegenüber den gegnerischen Aposteln ist die paulinische Selbstaussage, ein Nichts zu sein, zwar in hohem Maße ironisch, nachdem er sich in 11,22–23a im Verhältnis zu ihnen als ebenbürtig („ich auch“ [καγώ]) bzw. als überlegen („ich noch viel mehr“ [ὑπερ ἐγώ]) bestimmt hat und dies in 12,11f wiederholt. Im Verhältnis zu Gott aber ist sie gänzlich unironisch; zur doppelten Ironie der Aussage: οὐδέν εἶμι, vgl. Thrall, *Epistle* (s. Anm. 22), 835ff, und Harris, *Epistle* (s. Anm. 23), 872f.

## 2.2 Gestalten der menschlichen Selbsterhebung über Gott bei Philo

Wie eingangs erwähnt, entfaltet Philo die menschliche Selbstüberhebung mit Hilfe des Begriffs der φιλαυτία. Weil seine lexikalische Grundbedeutung „Eigenliebe, Selbstliebe“<sup>41</sup> in unserem Zusammenhang zu kurz greift, bleibt der Begriff im Folgenden unübersetzt. Der Kerngedanke, den Philo mit φιλαυτία umschreibt, ist die Überzeugung, dass Verstandestätigkeit und sinnliche Wahrnehmung des Menschen, νοῦς und αἴσθησις, von Gott abgelöst sind und autonom agieren. Dies stellt für ihn eine unerträgliche Selbstanmaßung des Menschen dar, die dazu führt, dass sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt. Im corpus philonicum erfährt dieser Gedanke eine Vielzahl von Variationen und Zuspitzungen. Die wichtigsten werden im Folgenden vorgeführt.

### 2.2.1 Die Verabsolutierung von Vernunft und sinnlicher Wahrnehmung

Der ausführlichste Zusammenhang, in dem Philo den erwähnten Kerngedanken entfaltet, findet sich in De Specialibus Legibus 1. Philo erläutert hier fünf Spielarten der Gottlosigkeit. Zwei davon subsumiert er unter dem Begriff der φιλαυτία. Während die einen den menschlichen Verstand verabsolutieren, propagieren die anderen die Selbsttätigkeit der sinnlichen Wahrnehmung<sup>42</sup>. Für die Verfechter des νοῦς, auf die hier der Schwerpunkt gelegt wird, ist jedwede Tätigkeit des Menschen auf die Leitung der Vernunft zurückzuführen: vom Besäen und Bepflanzen des Bodens über die Erfindung der Handwerke bis hin zu den Wissenschaften und der Philosophie. Letztere umfasst, so Philo in § 336 in Übereinstimmung mit antikem philosophischem Denken, neben Logik und Ethik auch die Physik. Deren Nutzen liegt in der „Erkenntnis von Himmel und Kosmos (ἐπιστήμην τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου)“. Die Physik berührt somit ebenfalls die Gotteserkenntnis<sup>43</sup>.

Als φίλαυτοι qualifiziert er die Anhänger des Verstandes darum, weil sie den Verstand vom Schöpfer ablösen und ihn damit vergöttlichen. Philo kritisiert sie

<sup>41</sup> W. Pape, Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Bd. 2, Braunschweig 1902, 1275, s.v.

<sup>42</sup> Während Philo bei den Anhängern des νοῦς v. a. Stoiker im Auge haben dürfte, kann man bei den Verfechtern der Sinne an die Epikureer denken; vgl. L. Cohn u. a., Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, 7 Bde., Breslau/Berlin 1909–1938.1964, hier Bd. 2, 103, Anm. 2.

<sup>43</sup> Die zitierte Wendung führt ins Zentrum der stoischen Naturphilosophie, zu deren zentralen Bestandteilen Kosmologie und Theologie gehören; vgl. A.A. Long/D.N. Sedley, Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, Stuttgart/Weimar 2000, VII, sowie ebd., 317ff.

in § 344 deshalb als Theoplasten (θεοπλαστοῦσιν), als Gottesbildner, die damit das erste Gebot übertreten. Den φίλαυτοι stellt er die Anhänger und Schüler des Mose als Gottsucher antithetisch gegenüber (§ 345). Diese rechnen damit, dass Makro- und Mikrokosmos einen Lenker und Herrscher haben (Abr 71), Welt und Mensch m.a.W. von ihrem Schöpfer beherrscht werden und nicht von einer autokratischen Vernunft (§ 78). Philo scheint mit seiner Kritik gegen die stoische These zu polemisieren, wonach der νοῦς für Gott zu halten sei<sup>44</sup>. Mit der Erwähnung der gottsuchenden Mose-Schüler in § 345 gibt er zugleich einen Hinweis auf die angemessene Form der Gotteserkenntnis: Dem paradigmatischen Gottsucher Abraham hat sich Gott selbst zu erkennen gegeben (Abr 80)<sup>45</sup>. Das heißt im Umkehrschluss, dass sich Gott einer Erschließung durch den autonom agierenden menschlichen Verstand verweigert.

Im Vergleich mit Paulus kommt es nun darauf an, dass sich die von Philo mit φιλαυτία bezeichnete Selbsterhöhung des Menschen über Gott auch mit dem Problem der Gotteserkenntnis verbindet. Der wahre Gott, wie ihn beide Autoren in je eigenständiger Weise verstehen, wird verfehlt, wenn der Mensch Gott unabhängig von seiner Selbstkundgabe zu denken unternimmt.

Eng mit diesem Text verbunden ist De Confusione Linguarum § 122–133, wo Philo die Verabsolutierung von νοῦς und αἴσθησις ebenfalls als Form der φιλαυτία (§ 128) deutet. Die Stelle ist darum von Interesse, weil die φιλαυτία hier mit Hilfe der auch in 2Kor 10,4f verwendeten Motivik interpretiert wird. Als Kennzeichen der nie aussterbenden Nachkommenschaft Kains ist sie für Philo ein quasi anthropologisches Merkmal, das im Turmbau zu Babel sein Sinnbild gefunden hat. Die Kainiten streben danach, die ererbte φιλαυτία „bis in den Himmel zu vermehren“, und hören damit nicht eher auf, bis Stadt und Turm von der göttlichen Gerechtigkeit zerstört sind (§ 128). Inhaltlich steht der Turm für ein durch argumentative Überzeugungskraft errichtetes Bollwerk (ὄχυρωμα), das die Abkehr des Denkens von der Gottesverehrung bewirkt (§ 129)<sup>46</sup>. Gemeint sind damit offenbar

<sup>44</sup> Vgl. SVF 1,146; 2,300.

<sup>45</sup> Die φίλαυτοι (SpecLeg 1,333) werden mit den ἄθεοι (§ 345) identifiziert, die Gottsucher mit den προσκεμένους τῷ θεῷ (vgl. Dtn 4,4) bzw. den παρὰ τῷ ὄντι θεῷ τεταγμένοι (§ 345).

<sup>46</sup> Wenn Downing, Paul (s. Anm. 26), 137, im Anschluss an Malherbe den Unterschied zwischen Paulus und Philo dahingehend bestimmt, „that Paul is attacking defences set up against the ‚knowledge of God‘, while Philo is concerned with intellectual defence against sophistic attack“, so ist hier die Tatsache übersehen, dass das philonische Bollwerk im Kontext des Kampfes gegen die Verabsolutierung des νοῦς zu stehen kommt und damit theologisch konnotiert ist: Es ist bei Philo ähnlich wie bei Paulus der symbolische Ausdruck eines gegen die Gottesverehrung gerichteten Denkens.

die argumentativ-rhetorischen Fähigkeiten der φίλαυτοι<sup>47</sup>. Dieses Bollwerk aber, und d. h. jedes es konstituierende Argument, werde niedergerissen<sup>48</sup>.

Die Übereinstimmungen mit 2Kor 10 liegen auf der Hand: Die Gegner Gottes, hier die Kainiten, dort die gegnerischen Apostel, revoltieren gegen Gott, indem sie Denkg Gebäude errichten, die die Gotteserkenntnis verdunkeln, und sie mit einer ausgefeilten Rhetorik propagieren. Sprachlich sind die beiden Texte durch eine gemeinsame Metaphorik verbunden. Die Argumente der Gegner werden mit Bollwerken verglichen, die ihrer Zerstörung entgegengehen.

### 2.2.2 φίλαυτία als Illusion angesichts der anthropologischen Grundsituation

In Quod deterius potiori insidiari soleat 32–34 lässt Philo die als Genussmenschen charakterisierten Kainiten eine allen Ansprüchen einer sophistischen Argumentation<sup>49</sup> genügende fiktive Rede halten, in der sie, ihren Lebensentwurf propagierend, Abel und die, die ihm gleichen, in Grund und Boden reden. Die um ihr eigenes Wohl besorgten φίλαυτοι vergleichen dabei ihr eigenes Ergehen mit dem der Gegner, die sie als „sogenannte Tugendfreunde“ verunglimpfen. Während die Liebhaber Gottes<sup>50</sup>, wie Philo in § 34 mit Hilfe eines Peristasenkatalogs ausführt, durch Ruhmlosigkeit (ἄδοξοι), Verachtung (εὐκαταφρόνητοι), Niedrigkeit (ταπεινοί), Elend (τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς) usw. gekennzeichnet sind, sind für die auf sich selbst fixierten Personen Ansehen (ἔνδοξοι), Reichtum (πλοῦσοι), Führungspositionen (ἡγεμόνες) usw. charakteristisch<sup>51</sup>.

Dass Philo den Existenzentwurf der verunglimpften Liebhaber Gottes positiv beurteilt, geht auch aus einer seiner Beschreibungen Abrahams, des paradigmatischen Freundes Gottes, in Her 25–30 hervor<sup>52</sup>. Dieser bekennt sich vor Gott in

47 τό ... κατεσκευασμένον ὀχύρωμα διὰ τῆς τῶν λόγων πιθανότητος (§ 129).

48 Vgl. § 130: τὴν τοῦ ὀχυρώματος τούτου καθαίρεισιν, und § 131: καθαίρησιν πάντα λόγον. Als Subjekt des Niederreißens wird Gideon genannt, dessen Name „Heimsuchung“ bedeute; vgl. § 130.

49 Vgl. § 35: σοφιστεύειν.

50 Vgl. § 32, wo Abel, der alles auf Gott (ἐπὶ θεόν) bezieht, mit dem φιλόθεον δόγμα identifiziert wird, wohingegen Kain, der alles auf sich (ἑαυτόν) bezieht, mit dem φίλαυτον (δόγμα) gleichgesetzt wird.

51 S. ferner § 33: πλοῦτον δὲ καὶ δόξαν καὶ τιμὰς καὶ ἀρχάς ...

52 Dass hier Her 25–30 als Gegenstück zu Det 32–34 herangezogen wird, hat verschiedene Gründe. Abel hat nach Det 37 die Kunst der Rede nicht gelernt. So bleibt das, was Abel als φιλόθεος Kain entgegensetzen hätte, unerwähnt. Her 25–30 ist als eine mögliche Gegenrede zur Rede Kains in Det anzusehen, obwohl in Her Gott als Adressat Abrahams erscheint. In inhaltlicher Hinsicht entspricht nämlich der die Existenz Abrahams illustrierende biographische Pe-

Her 26 in Aufnahme von Gen 18,27: „ich bin Staub und Asche“, zu seiner eigenen Nichtigkeit (οὐδενία; § 29)<sup>53</sup>, die er mit einem biographisch angelegten Peristasenkatalog begründet: „ausgewandert aus dem Vaterland, ausgeschlossen aus der Verwandtschaft, dem väterlichen Haus entfremdet, als Verstoßener und Verbannter von allen verlassen und verachtet genannt“. Gott aber gleicht ihm allen Verlust und Mangel aus. Philo spitzt den Gedankengang auf die Parrhesie zu: Indem Abraham beides vermag, seine eigene οὐδενία zu ermessen *und* ob des Übermaßes der Wohltaten Gottes zu staunen, gewinnt er die Kühnheit, vor Gott zu treten und ihm zu sagen, was er denkt (§ 28f).

Obwohl sich Redner und Kontext bei Paulus und Philo deutlich unterscheiden, sind Übereinstimmungen nicht zu übersehen. Formal fällt die Verwendung von Peristasenkatalogen als Mittel der Auseinandersetzung mit sich überhebenden Gegnern auf. Gemeinsamkeiten zeigen sich auch in der Zeichnung der Kontrahenten. Zu nennen sind Selbstruhm, Ich-Fixierung sowie die Orientierung an dem vorherrschenden Wertekanon, der Reichtum, Ruhm, Ehre und Macht umfasst. Das von beiden Autoren als Gegenbild gezeichnete Ideal ist gesellschaftliche Niedrigkeit bzw. Statusverzicht. Theologisch wird dies im Sinne der menschlichen Nichtigkeit aufgenommen, die im Gegenüber zur machtvollen Gnade Gottes, die dem Geringen allen Mangel ausgleicht, ihre volle Bedeutung erhält. Damit verbindet sich bei Abraham das Paradox der Kühnheit des Nichtigen<sup>54</sup>, bei Paulus das seiner Macht.

---

ristasenkatalog in Her 26 dem allgemeinen Peristasenkatalog der sogenannten Tugendfreunde in Det 34. Es kommt hinzu, dass Kain und Abraham einander in Post 21 als φίλόθεος und φίλαυτος gegenübergestellt werden; zum Ganzen vgl. Post 12–21.

<sup>53</sup> Der Begriff der οὐδενία fällt ferner in § 30. In § 25f heißt es aber bereits: τίς γὰρ ἐγενόμην, ἵνα σύ μοι λόγου μεταδώς (...). Diese Frage: „Denn wer war ich, dass du mir die Rede gabst (...)“?, wird sodann mit Hilfe eines Peristasenkatalogs beantwortet, der den Gedanken der οὐδενία inhaltlich füllt. Her 24–30 bildet den Abschluss des Eingangsteils von Her, in dem Philo ausgehend von der Tatsache, dass Abraham auf die Lohnverheißung Gottes (Gen 15,1) hin nicht schwieg, sondern die Rückfrage stellte: „Gebiet, was willst du mir geben?“ (V.2/§ 24), Freimut (παρρησία) und Ehrfurcht (θάρασος bzw. φόβος) als zwei für das Gottesverhältnis Abrahams charakteristische Merkmale bestimmt. Als weiteres Kennzeichen kommt seine Einsicht in die fundamentale Differenz zwischen Gott und Mensch hinzu, die sich in dem Begriff der οὐδενία verdichtet.

<sup>54</sup> Zur Verbindung von Freimut und Niedrigkeit bzw. Leiden vgl. auch die autobiographische Aussage von Paulus in 1Thess 2,2.

### 2.2.3 Haben und Empfangen als zwei sich ausschließende Lebensentwürfe

In De congressu quaerendae eruditionis gratia 128–130 charakterisiert Philo die Gottesverehrer erneut im Gegenüber zu den prahlerischen φίλαυτοι. Diese bekennen, dass sie „aus sich selbst nichts Eigenes haben“ (τό ... μηδὲν οἰκεῖον ἐξ ἑαυτῶν ἔχειν), und wissen, dass Samen und Früchte „von außen“ (ἐξ ὧθεν) benetzt werden. Sie „bewundern den Geber (τὸν διδόντα) und weisen das größte Übel, die φιλαυτία, zugunsten des vollkommenen Guten, der Gottesverehrung, zurück“. Diese Gegenüberstellung von ‚aus sich selbst‘ und ‚aus Gott‘ gewinnt Philo aus Gen 25,21ff, wo er zwei Seelentypen erwähnt findet, nämlich diejenigen, die wie Rebekka „in (ihrem) Bauch empfangen“ (λαμβάνειν), und diejenigen, die wie sie „zwei Völker in (ihrem) Bauch haben“ (ἔχειν; § 130)<sup>55</sup>. Letzteres bedeutet „‚anschwellen‘, ‚mit Eitelkeit erfüllt sein‘, ‚mit einem über (jedes) Maß hinausgehenden Dünkel bekleidet sein““ (§ 128)<sup>56</sup>. Das „Im-Bauch-Empfangen“ steht dagegen für das dem Menschen gemäße Verhalten gegenüber Gott. Philo interpretiert damit das Verhalten sophistischer Lehrer, die arme Schüler in Verken- nung der Tatsache abweisen<sup>57</sup>, dass nicht sie selbst die Weisheit entdeckt haben.

Damit besteht die anthropologische Alternative für Philo in der gegensätz- lichen Existenzweise von Sich-Aufblähen und Empfangen. Wer nicht aus Gott lebt, ist m. a. W. von grenzenloser Einbildung erfüllt. Ein Drittes gibt es nicht. Auch hier zeigen sich Gemeinsamkeiten mit Paulus. Das gemeinsame Grund- thema – der Gegensatz von Leben aus dem Empfangen, auch und gerade der Weisheit, und Sich-Aufblähen – wird von beiden Autoren sprachlich-motivisch ganz ähnlich entfaltet<sup>58</sup>. Hervorzuheben ist besonders das antithetische Begriffs- paar λαμβάνειν – ἔχειν, die Rede vom Maß (μέτρον) sowie die Umschreibung des Selbstischen mit ἐξ ἑαυτῶν.

Zusammenfassend ist für Philo festzuhalten: Der Gedanke der Selbstüber- hebung, wie er ihn in Verbindung mit dem Begriff der φιλαυτία entfaltet, besteht im Kern darin, dass der Mensch für sich in Anspruch nimmt, was Gott gehört: nämlich Ursache und Geber aller Dinge zu sein. Diese Position hält Philo ange- sichts der anthropologischen Grundsituation, die er durch Nichtigkeit bestimmt sieht, für unhaltbar. Diesen Kern entfaltet er in Auseinandersetzung mit dem

55 Im biblischen Text steht allerdings ἐν γάστρι εἰσιν. Auf diese Weise erweitert Philo „den Unterschied der biblischen Ausdrucksweise ... zu einem Gegensatz“; Cohn u. a. (Hg.), Philo (s. Anm. 42), Bd. 6, 37, Anm. 7.

56 οἶδεῖν καὶ τετυφῶσθαι καὶ ὄγκον πλείονα τοῦ μετρίου περιβεβλησθαι.

57 In § 129 bezeichnet Philo die Streitsüchtigen und Sophisten als Hervorbringungen derjenigen Seelen, die „ohne Vernunft“ (ἀνευ φρονήσεως) schwanger werden.

58 Vgl. bereits Sellin, Streit (s. Anm. 6), 149f, und Zeller, Charis (s. Anm. 4), 115f.

intellektuellen Diskurs der hellenistisch-römischen Welt. Die Basis seiner Kritik sind der biblisch-jüdische Gottesglaube und seine Anthropologie.

### 2.3 Der Philo und Paulus gemeinsame Kern und seine Entfaltung

Die Selbstüberhebung des Menschen, die für Philo wie Paulus den anthropologischen Normalfall darstellt, hat einen beiden Autoren gemeinsamen Kern. Er lässt sich folgendermaßen umschreiben: Der sich selbst überhebende Mensch lebt aus sich selbst und nicht aus Gott, er existiert aus dem Haben, nicht aus dem Empfangen, oder anders gesagt: er verwechselt Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch. Dieses Zentralmotiv gründet in einer einheitlichen Sicht auf Gott und den Menschen: Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit, der Mensch dagegen ein Nichts; ein Nichts freilich, das wie Abraham und Paulus, die das Maß des Menschen respektieren, überraschend selbstbewusst agieren kann. Diesen für beide Konzeptionen zentralen Kern entfalten beide Autoren trotz einer unterschiedlichen rhetorischen Situation mit Hilfe einer auffallend einheitlichen Motivik und einer sich teilweise berührenden Formensprache.

Dabei handelt es sich um folgende Aspekte: Eine der Konkretionen der Selbsterhöhung des Menschen über Gott ist bei Philo wie bei Paulus die Gotteserkenntnis. Hier wie dort manifestiert sie sich in der Errichtung menschlicher Denkgebäude, die gleichermaßen mit der Metapher des Bollwerks umschrieben werden. Für beide machen sich φιλαυτία und Selbstruhm an den gesellschaftlichen Idealen von Reichtum, Ansehen, Macht u. Ä. fest. Dem stellen beide gesellschaftliche Niedrigkeit als Ideal entgegen, dem anthropologisch die Einsicht in die Nichtigkeit des Menschen im Gegenüber zur Gnade Gottes korrespondiert. Schließlich entfalten beide die Antithese von Sich-Aufblähen und Empfangen mit einer teilweise identischen Terminologie. Zu erwähnen sind das antithetische Begriffspaar ‚haben-empfangen‘, die Rede vom Maß sowie das ἐξ ἑαυτῶν zur Umschreibung der Selbstorientierung des Menschen im Gegensatz zu einem Sein aus Gott.

Der aufgezeigte Kern wird von beiden Autoren in je eigenständiger Weise entfaltet. Dabei treten fundamentale Differenzen zutage. Sie betreffen v. a. das Gottesbild und das Zeitverständnis. Während Philos Denken um Gott als Schöpfer und Ursache aller natürlichen Lebensäußerungen des Menschen kreist, sieht Paulus Gott durch sein Handeln im Gekreuzigten bestimmt. Damit verbindet sich eine je unterschiedliche Sicht auf die Zeit. Während Paulus in Kreuz und Auferstehung den Anfang der eschatologischen Neuschöpfung sieht, denkt Philo von der ersten Schöpfung her.

Da beide Autoren eigenständige Denker sind, von ihren je spezifischen Voraussetzungen und religiösen Erfahrungen her argumentieren, sind fundamentale Differenzen grundsätzlich zu erwarten. Darum erscheinen weniger die Unterschiede erklärungsbedürftig als vielmehr die bei aller Verschiedenheit dennoch zu verzeichnenden Gemeinsamkeiten.

### 3 Der philonisch-paulinische Motivkomplex im Spiegel der religionsgeschichtlichen Erklärungsmodelle

Wendet man die oben dargestellten Modelle zur Erklärung von Ähnlichkeiten bei Philo und Paulus auf das Problem der historischen Vermittlung des skizzierten Kerns und seiner Entfaltung an, so wird schnell deutlich, dass das erste und zweite Modell hier nicht in Frage kommen. Literarische Abhängigkeit ist so gut wie ausgeschlossen, da trotz der aufgezeigten sprachlichen und motivischen Berührungen der Kern von beiden Autoren in einer weitgehend eigenständigen Sprache gefasst und in ganz unterschiedlichen Kontexten entfaltet wird. Zudem sind die den Kern entfaltenden gemeinsamen Motive und Begriffe zu wenig spezifisch, als dass sie die Annahme literarischer Abhängigkeit notwendig machen würden<sup>59</sup>.

Auch das zweite Modell, das mit der mündlichen Überlieferung philonisch-alexandrinischen Gedankenguts durch Apollos nach Korinth rechnet, scheidet in dieser Zuspitzung aus. Während im Rahmen dieses Erklärungsmodells davon ausgegangen wird, dass Paulus im 1Kor das den Korinthern durch Apollos übermittelte Gedankengut bekämpft<sup>60</sup>, stimmen Paulus und Philo in der Frage der Selbsterhebung des Menschen über Gott in der Sache gegen die von Teilen der

<sup>59</sup> Bereits H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (KEK 6), Göttingen 1924, 297, hat für das Motiv des Bollwerks der Vernunft „literarische Berührung“ verneint: „es genügt die Annahme, daß Philo wie P. von Prov 21<sub>22</sub> ausgingen“. Der Text aus Prov lautet: „Der Weise betritt befestigte (ὄχυράς) Städte und reißt die Festungen nieder (καθεῖλεν τὸ ὄχυρωμα), auf die die Gottlosen vertraut hatten“. In der Tat ist nicht von „literarische(r) Berührung“ auszugehen. Gleichwohl bleibt auffällig, dass beide Autoren die Begrifflichkeit in einem gemeinsamen Kontext verwenden, was Windisch freilich nicht erwähnt.

<sup>60</sup> Vgl. die oben Anm. 6 als Vertreter der Apollos-These aufgeführten Autoren. So heißt es etwa bei Sterling, Place (s. Anm. 4), 51, dass die mit Philo parallelen Traditionen „often appear in polemical contexts in the New Testament in which we only hear one side of the argument“ (Hervorhebung G.H.), nämlich die neutestamentliche. Entsprechend stellt Sterling, ebd., 41, seine Deutung

Gemeinde in Korinth vertretenen Positionen überein. Die Korinther hätten sich für den skizzierten Kern, den Paulus kritisch gegen sie wendet, folglich kaum auf die Autorität des Apollos und des alexandrinisch-philonischen Judentums berufen, um damit bei Paulus offene Türen einzurennen.

Demgegenüber vermag das Modell der ‚cultural codes‘ bzw. des ‚common‘ oder ‚shared background‘<sup>61</sup> von Philo und Paulus im griechischsprachigen Judentum in der Tat zentrale Aspekte des aufgezeigten literarischen Befundes zu erklären. Es verweist auf den gemeinsamen kulturell-religiösen Hintergrund der beiden Autoren, aus dem sich die Ähnlichkeiten maßgeblich speisen. Dazu gehören der gemeinsame Bildungskanon, der Rhetorik und stoische Philosophie einerseits<sup>62</sup> und die Schrift in Gestalt der Septuaginta und die Theologie des hellenistischen Judentums andererseits umfasst<sup>63</sup>, sowie die Kenntnis der großen Fragen der hellenistischen Welt, zu denen die Kultur des Selbst zu zählen scheint.

Doch auch an dieses Modell stellen sich Fragen. Sie lassen sich in drei Punkten zusammenfassen. Erstens ist die These, wonach sich Philo einerseits und Paulus bzw. das Neue Testament andererseits gleichermaßen aus dem großen Traditionspool des griechischsprachigen Judentums bedienen, sehr pauschal und ignoriert die Vielfalt des geschichtlich Rekonstruierbaren bei Philo wie in der Welt des Neuen Testaments. So wissen wir, um es an zwei der von G.E. Sterling aufgegriffenen Beispiele zu verdeutlichen<sup>64</sup>, deutlich mehr über die Biogra-

---

von 1Kor 15,44–49 und den ausgewählten philonischen Vergleichstexten unter die Überschrift: „Ontology versus Eschatology“.

**61** Die Theorie der cultural codes nimmt Gemeinsamkeiten *und* Unterschiede religionsgeschichtlicher Parallelen präziser in den Blick als die undifferenzierte Rede vom ‚common‘ bzw. ‚shared background‘; zentral ist dabei der Code des Idiolektes; vgl. dazu Holtz, *Literatur* (s. Anm. 8), 189f. Sie stellt damit methodisch sicher, dass die von Hurtado erwähnten Gefahren des Vergleichs von Philo und dem Neuen Testament (s. o. mit Anm. 10) minimiert werden.

**62** Vgl. Noack, *Haben* (s. Anm. 6), 283–285. Zu Paulus s. u. a. Forbes, *Comparison* (s. Anm. 34), 22–24; M. Hengel, *Der vorchristliche Paulus*, in: ders./U. Heckel (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 177–293, hier 183f.260–264; M. Hengel/A.M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998, 264; T. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus* (BZNW 134), Berlin/New York, 2006, 352–424.457–462. Zu Philo vgl. u. a. P. Borgen, *Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II*, in: ANRW II 21.1 (1984), 98–154, hier 115ff.147–150; D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (PhAnt 44), Leiden 1986, 35f.476–527, und Nickelsburg, *Philo* (s. Anm. 4), 57–63. Dabei ist unstrittig, dass Philo in beiden Bereichen, der Rhetorik wie der Philosophie, sehr viel umfassendere Kenntnisse besaß als Paulus.

**63** Vgl. dazu u. a. Borgen, *Philo* (s. Anm. 62), 113ff; Runia, *Philo* (s. Anm. 7), 73; Noack, *Haben* (s. Anm. 6), 285, und Nickelsburg, *Philo* (s. Anm. 4), 55–57.

**64** Vgl. Sterling, *Place* (s. Anm. 4), 41–45.

phie des Paulus als über den Verfasser des Hebräerbriefes. Daraus ergeben sich markante Unterschiede hinsichtlich der Möglichkeit, die Wege der Vermittlung von Traditionen nachzuzeichnen.

Zweitens müsste sich die These, wonach Philo und Paulus gleichermaßen aus dem griechischsprachigen Judentum schöpfen, an Texten aus dem recht umfangreichen Corpus griechisch-jüdischer Texte aus den Jahrhunderten um die Zeitenwende verifizieren lassen. Sonst hätte sie nur begrenzte Beweiskraft.

Drittens schließt sie für das Neue Testament aus, was F. Siegert für dieses<sup>65</sup> und G.E. Sterling für andere Literaturen für möglich halten, nämlich beschreibbare Philo-Rezeption. Sterling zufolge ist der Gebrauch der Schriften Philos bereits in der ersten Hälfte des 1. Jh.s n. Chr. außerhalb Alexandriens nachweisbar. Er verweist dazu auf Pseudo-Longinus, der in dieser Zeit in Rom lebte<sup>66</sup>; dort lässt sich in der 2. Hälfte des 1. Jh.s auch in den Werken des Josephus Philo-Rezeption wahrscheinlich machen<sup>67</sup>. Kenntnis des philonischen Schrifttums vermutet Sterling des Weiteren in der von ihm in Ägypten verorteten Apokalypse 2Hen, die er auf das 1. Jh. n. Chr. datiert<sup>68</sup>. Für den palästinischen Raum kommt er für das 1. Jh. über wohlbegründete Vermutungen nicht hinaus<sup>69</sup>, für Syrien rechnet er mit Philo-Kenntnissen ab dem 2. Jh.<sup>70</sup> Wenn sich aber bereits in der ersten Hälfte des 1. Jh.s Philo-Rezeption in Rom nachweisen lässt, ist es nicht a priori ausgeschlossen, dass auch Autoren des Neuen Testaments Zugang zu seinem Denken hatten, die Gemeinsamkeiten mit Philo also nicht zwingend allgemein auf den ‚pool‘ des griechischsprachigen Judentums zurückzuführen sind<sup>71</sup>. Für den hier erörterten

**65** Vgl. Siegert, Philo (s. Anm. 4), 175 (dazu s. u. Anm. 71).

**66** Vgl. G.E. Sterling, Recluse or Representative? Philo and Greek-Speaking Judaism Beyond Alexandria, SBL.SP 131 (1995) 595–616, hier 612f; ders., Recherché or Representative? What is the Relationship between Philo's Treatises and Greek-Speaking Judaism?, *Studia Philonica Annual* 11 (1999) 1–30, hier 25f, sowie ders., Place (s. Anm. 4), 39.

**67** Vgl. Sterling, Recluse (s. Anm. 66), 613f; ders., Recherché (s. Anm. 66), 27ff, sowie ders., Place (s. Anm. 4), 35.

**68** Vgl. Sterling, Recluse (s. Anm. 66), 601f; ders., Recherché (s. Anm. 66), 8ff, sowie ders., Place (s. Anm. 4), 34.

**69** Vgl. Sterling, Recluse (s. Anm. 66), 604ff, sowie ders., Recherché (s. Anm. 66), 11–15.

**70** Vgl. Sterling, Recluse (s. Anm. 66), 606–610, sowie ders., Recherché (s. Anm. 66), 15–21.

**71** Von diesem weitgehenden Forschungskonsens weicht F. Siegert, Philo (s. Anm. 4), 175, ab, wenn er behauptet, dass in den „first two centuries CE“ die christlichen Quellen „are the *only* sources that tell us about the possible influence of his (sc. Philos) teachings on the Greek world“, und weiter: „All clues to Philo's earliest influence on the Greek-speaking world are hidden in the literary corpus of what was to be called the New Testament“ (Hervorhebung G.H.). Die detaillierten Forschungen von Sterling, Recluse (s. Anm. 66) und Recherché (s. Anm. 66), widersprechen der von Siegert postulierten These einer exklusiven Philo-Rezeption durch neutestamentliche Auto-

Motivkomplex wurde eine literarische Abhängigkeit des Apostels von Philo zwar ebenso ausgeschlossen wie eine den Korinthern über Apollos vermittelte Kenntnis der philonisch-alexandrinischen Tradition. D.h. aber nicht, dass Paulus nicht auf anderem Weg Zugang zum Denken des alexandrinischen Gelehrten gehabt haben könnte.

Vor diesem Hintergrund stellen sich zwei Fragen. Erstens müsste sich, um die These vom ‚common background‘ zu erhärten, der skizzierte Kern in der Literatur des griechischsprachigen Judentums über Philo und Paulus hinaus nachweisen lassen. Wenn sich diese Annahme nicht bestätigt, wird zweitens die Frage nach historisch beschreibbaren Wegen, auf denen Paulus dem hier interessierenden Motivkomplex begegnet sein könnte, umso dringlicher.

## 4 Der philonisch-paulinische Motivkomplex im Spiegel der jüdisch-hellenistischen Literatur

Der Philo und Paulus gemeinsame Kern mitsamt den ihn entfaltenden Motiven weist verschiedene Berührungspunkte mit der Motivik der zum Vergleich herangezogenen Schriften auf<sup>72</sup>. Für den philonisch-paulinischen Motivkomplex als Ganzen lässt sich jedoch keine Entsprechung nachweisen. Am nächsten kommt ihm eine Aussage in EpArist, einer im 2. Jh. v. Chr. entstandenen Schrift<sup>73</sup>. Die Mahnung, sich nicht durch Ansehen (τῆ δόξῃ) und Reichtum (τῷ πλούτῳ) blenden zu lassen, wird mit dem Handeln Gottes begründet: „Denn Gott sei es, der dies schenkt (χαριζόμενον), und sie hätten das Übermaß an allen (Dingen) nicht durch sich selbst (οὐ δι' ἑαυτοῦς ἔχειν)“ (§ 196). Diese Aussage berührt sich unverkennbar mit dem skizzierten Kern. Ihr Kontext aber ist nicht die Selbsterhebung des Menschen über Gott, sondern die zwischenmenschliche Überheblichkeit, konkret die Arroganz der Herrscher ihren Untertanen gegenüber.

In der sonstigen zum Vergleich herangezogenen Literatur sind keine Entsprechungen zum Kern zu erkennen, wohl aber Berührungspunkte mit verschie-

---

ren im 1. und 2. Jh. Davon abgesehen, ist, wie im Folgenden gezeigt wird (s. u. 4.), Siegert darin im Recht, wenn er auf den Einfluss Philos auf neutestamentliche Autoren hinweist.

<sup>72</sup> Überprüft wurden v. a. die von Sterling, Recluse (s. Anm. 66) und Recherché (s. Anm. 66), mit Philo in Verbindung gebrachten jüdischen Schriften, ferner Pseudo-Longinus sowie weitere jüdische Schriften, die in der Literatur mit dem alexandrinischen Judentum verbunden werden.

<sup>73</sup> Vgl. R.J.H. Scott, *Letter of Aristeas* (OTP 2), New York u. a. 1985, 7–34, hier 9, der den Brief auf ca. 170 v. Chr. datiert, und N. Meisner, *Aristeasbrief* (JSHRZ 2/1), Gütersloh 1973, 35–87, hier 43, der ihn auf 127 bis 118 v. Chr. datiert.

denen der ihn entfaltenden Einzelmotive<sup>74</sup>. Dabei handelt es sich um folgende Motive: die Deutung der Selbstüberhebung des Menschen als Angriff auf Gott<sup>75</sup> sowie als Arroganz gegenüber Mitmenschen<sup>76</sup>; das Verständnis Gottes als Gebers aller Güter<sup>77</sup>; die Kritik der Verachtung gesellschaftlicher Niedrigkeit und der damit verbundenen Selbstüberhebung der eigenen Person<sup>78</sup>; die anthropologisch gedeutete Niedrigkeit<sup>79</sup>; die Kritik an der Selbstüberhebung des nichtigen Menschen angesichts der unwiderstehlichen Macht Gottes<sup>80</sup>.

Mit Blick auf das zum Vergleich herangezogene Material fällt insbesondere die Tatsache ins Auge, dass es sich bei derjenigen Stelle, die dem für Paulus und Philo umschriebenen Kern am nächsten kommt, EpArist 196, um einen Text alexandrinischer Provenienz handelt, dessen Kenntnis durch Philo als sicher gelten kann<sup>81</sup>. Die Motivik der Stelle findet sich unter den ausgewerteten frühjüdischen Texten aus Alexandrien allein bei Philo. Sollte er hier tatsächlich von EpArist beeinflusst sein, so hat er dem Gedanken durch die Verbindung mit der *φιλαυτία* jedoch eine eigene Wendung gegeben.

Neben den nichtphilonischen hellenistisch-jüdischen Texten ist des Weiteren das von Philo übernommene Traditionsgut für die Frage nach der Verbreitung von Kern und Entfaltung im weiteren Kontext des hellenistischen Judentums zu berücksichtigen<sup>82</sup>. Keiner der erörterten philonischen Texte findet sich in

---

**74** Im Folgenden wird nur eine kleine Auswahl von Texten aufgeführt.

**75** Vgl. Dan 5 LXX (Vorwort); TestLevi 14,7f.

**76** Vgl. EpArist 122 u. ö.; TestSim 7,1.

**77** Vgl. SapSal 6,7; 7,7; Ps-Philo, De Jona 120 und De Samsone 25; von den hellenistischen Synagogalgebeten ConstAp 7,38.1–8.

**78** Vgl. JosAs 4,12; TestHiob 41,3f.

**79** Vgl. TestRub 3,5; Sir 10,9.

**80** Vgl. Sir 17,32; TestHiob 38,2.

**81** Vgl. Sterling, Place (s. Anm. 4), 32f.

**82** Inzwischen mehrten sich die Stimmen, die Philo als Teil der jüdisch-alexandrinischen exegetischen Tradition verstehen. Vgl. neben den älteren Arbeiten von W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo, Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus* (FRLANT 6), Göttingen 1915, 2; É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, 45–61; E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New York 1962, 27, und M.J. Shroyer, *Alexandrian Jewish Literalists*, JBL 55 (1936) 261–284, v. a. D.M. Hay, *Philo's References to Other Allegorists*, Studia Philonica 6 (1979/80) 41–75; ders., *References to Other Exegetes*, in: ders., *Both Literal and Allegorical. Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus* (BJS 232), Atlanta 1991, 81–97; B.L. Mack, *Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism. A Program for the Analysis of the Philonic Corpus*, Studia Philonica 3 (1974/75) 71–112; ders., *Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria*, in: ANRW II 21.1 (1984), 227–271, hier 241–249; T.H. Tobin, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation* (CBQ.MS 14), Washington 1983, sowie G. Sterling,

Zusammenhängen, in denen Philo die Meinung anderer Ausleger referiert<sup>83</sup> oder in denen jüdisch-alexandrinisches Quellenmaterial verarbeitet ist<sup>84</sup>. W. Bousset bezeichnet es als den „religiöse(n) Lieblingssatz“ Philos, „daß der Mensch von sich aus mit seinem Nus nichts recht verstehen, mit seiner Sinnlichkeit nichts richtig auffassen und wahrnehmen könne. Das ist die religiöse Ursünde, diese menschliche Vermessenheit, die da glaubt, daß Nus und Sinnlichkeit das Maß der Dinge seien“<sup>85</sup>. Und „nichts“, so weiter Bousset, sei Philo „verhaßter ... als der Satz von der Autarkie der menschlichen Vernunft, d. h. doch eben der Fundamentalsatz der griechischen Philosophie“<sup>86</sup>. Mit dieser Grundüberzeugung wende sich Philo gegen das von ihm übernommene jüdisch-alexandrinische Traditions-gut, das Bousset der von ihm identifizierten „exegetische(n) ‚Quelle‘“ zuweist. So dürfte die Entstehung der eigenen Position Philos in der hier zur Debatte stehen-den Frage durch die von ihm zurückgewiesene Tradition wenn nicht hervorgeru-fen, so doch mitbeeinflusst und geschärft worden sein. Dies ändert freilich nichts an der Tatsache, dass die philonische Gestalt des ‚nicht von Menschen, sondern von Gott‘ als ein ihm eigentümlicher Gedanke anzusprechen ist.

---

‚The School of Sacred Laws‘. The Social Setting of Philo’s Treatises, VigChr 53 (1999) 148–164, hier 152–154.

**83** Dies gilt auch für die unten (5.) aufgenommene Stelle QG 1,60–61. S. ferner u. a. SpecLeg 1,4–7, wo Philo vier Gründe für die Beschneidung nennt, die, wie er in § 8 ausdrücklich fest-stellt, ihm überliefert seien und die auf göttlich inspirierte Männer zurückgingen, sowie SpecLeg 3,178: „Dies ist die Begründung (αἰτία), die von vielen formuliert zu werden pflegt. Eine andere (ἑτέραν) aber hörte ich von gottbegnadeten Männern ...“. S. ferner die von Tobin, Creation (s. Anm. 82), 5, Anm. 15–17, aufgeführten Stellen sowie den Index, ebd., 190–195. Auch die beiden ebd., 8, genannten Kriterien für die Ermittlung nichtphilonischen Materials im corpus philoni-cum – zum einen die von Philo explizit als fremde Interpretationen eingeführten Deutungen, zum anderen Interpretationen, die „clash with a position that spans the Philonic corpus and is therefore Philo’s own position“ – treffen auf das in Abschnitt 2 zugrundegelegte Material nicht zu.

**84** Vgl. den Forschungsüberblick von R.G. Hamerton-Kelly, Sources and Traditions in Philo Ju-daeus. Prolegomena to an Analysis of His Writings, Studia Philonica 1 (1972) 3–26, hier 5–10.17–19, sowie Mack, Philo (s. Anm. 82), 244–247. Von den von Hamerton-Kelly wie Mack positiv evalu-ierten Quellenhypothesen der früheren Forschung sind hier v. a. Boussets „exegetische ‚Quelle‘“ (Schulbetrieb [s. Anm. 82], 43–83, Zitat 43) sowie die etymologische Quelle von E. Stein, Die Alle-gorische Exegese des Philo aus Alexandrien (BZAW 51), Gießen 1929, von Bedeutung. Ob es sich dabei tatsächlich um Quellen handelt, ist für die hier vorgetragene Argumentation sekundär. Es reicht, sie als außerphilonische Tradition erweisen zu können, was in beiden Fällen möglich zu sein scheint.

**85** Bousset, Schulbetrieb (s. Anm. 82), 80f.

**86** Ebd., 83.

Mit Blick auf die oben gestellte Frage nach der Möglichkeit, einen ‚common background‘ für den für Philo und Paulus skizzierten Kern in der griechischsprachigen Literatur des antiken Judentums zu verifizieren, ist der Befund negativ. Damit erscheint die Wahrscheinlichkeit, dass Paulus den mit Philo gemeinsamen Motivkomplex aus dem großen ‚pool‘ des griechischsprachigen Judentums ‚fischte‘, *geringer*, als dass er einen wie auch immer gearteten Zugang zum spezifisch philonischen Gedankengut hatte. Doch selbst wenn der Kern in der verloren gegangenen Literatur des hellenistischen Judentums auch sonst vorgekommen sein sollte, bleibt davon die Tatsache unberührt, dass er bei Philo zu den zentralen Themen gehört, die, über sein Werk verstreut, regelmäßig wiederkehren<sup>87</sup>. Darum dürfte die φιλαυτία zu denjenigen Stoffen zählen, die potentiell wahrgenommen und dann auch rezipiert wurden.

Damit ist die Frage gestellt, auf welchem Weg Paulus dem hier zur Debatte stehenden Motivkomplex begegnet sein könnte. Wie im Folgenden zu zeigen ist, ist *ein* plausibler Ort, an dem er mit Philo-Stoff in Berührung gekommen sein könnte, Jerusalem. Das Erklärungsmodell, mit dem im Folgenden operiert wird, ist eine Variante des oben vorgestellten zweiten Modells.

## 5 Überlegungen zur Vermittlung des Philo und Paulus gemeinsamen Kerns

### 5.1 Zur Verbreitung philonischen Denkens in Alexandrien und Jerusalem

Die folgende Rekonstruktion nimmt ihren Ausgangspunkt in Alexandrien. In Mos 2,216 bestimmt Philo die in „allen Städten“ verbreiteten jüdischen „Gebeshäuser“ (κατὰ πόλεις προσευκτήρια) als „Schulen (διδασκαλεῖα) der Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit (wie auch) der Frömmigkeit, Heiligkeit und jeder (anderen) Tugend, mit deren Hilfe die Pflichten gegen Mensch und Gott<sup>88</sup> bedacht und gut verrichtet werden“. Hinter dieser hellenistisch gefärb-

<sup>87</sup> Dazu s. u. 5.1.

<sup>88</sup> Wörtlich: „die menschlichen und göttlichen (Dinge)“. Die obige Wiedergabe orientiert sich an F.H. Colson u. a., Philo in Ten Volumes (LCL), Cambridge (Mass.)/London 1929–1962, hier Bd. 6, 557, die damit ausweislich der nachfolgenden Verba den Sinn richtig treffen. Bestätigt wird diese Deutung durch SpecLeg 2,63, wo als die beiden jüdischen Grundlehren die Pflichten gegen Gott (τό ... πρὸς θεόν), nämlich Frömmigkeit und Heiligkeit, sowie die Pflichten gegenüber den

ten Bestimmung der Gebetshäuser als Schulen der Tugend<sup>89</sup> sind Synagogen zu erkennen, in denen an den Sabbaten zwei Formen der Unterweisung stattfanden, die gottesdienstliche Verlesung des Gesetzes<sup>90</sup> und seine Lehre<sup>91</sup>. Dabei unterscheidet Philo zwei Zielsetzungen der Lehre, die intellektuelle Reflexion des Gesetzes und das Tun der Gebote. Wenn er diese Gebetshäuser in „allen Städten“ verbreitet zu wissen behauptet, dann hat dies ausweislich neuerer Untersuchungen Anhalt an der historischen Realität des Judentums in der antiken Welt<sup>92</sup>.

Wie genau man sich das Verhältnis von Synagoge und Schule für Philo selbst vorzustellen hat, ist strittig<sup>93</sup>. Ein weitgehender Konsens besteht allerdings darüber, dass Philo einer Schule vorgestanden hat<sup>94</sup>. Seine fortgeschrittenen Studenten waren G.E. Sterling zufolge „presumably Jewish intellectuals who were active in the cities (sic) numerous ‚houses of prayer“<sup>95</sup>. Philo habe sie in allegorischen Kommentaren unterrichtet, deren implizite Leser über ein hohes Bildungsniveau verfügt haben müssen, da die Kommentare überdurchschnittliche Kenntnisse des biblischen Textes sowie die Fähigkeit, ausgedehnten philosophischen Auslegungen zu folgen, voraussetzen<sup>96</sup>. Die allegorischen Kommentare enthalten aber auch homiletisches Material, dessen Einbeziehung Sterling u. a.

---

Menschen (τὸ πρὸς ἀνθρώπους) genannt werden, nämlich Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit.

**89** Dies scheint impliziert zu sein, wenn Sterling, *School* (s. Anm. 82), 155, die Tugenden als die ersten Lehrinhalte der Gebetshäuser als Teil des „Hellenistic garb“ bestimmt, die Philo „for apologetic purposes“ wähle, um so den Vorwurf der Untätigkeit der Juden am Sabbat zu entkräften; vgl. dazu bes. *SpecLeg* 2,62.

**90** Vgl. *Hypothetica* 7,12.

**91** Vgl. neben *Mos* 2,216 ferner *SpecLeg* 2,62f; *LegGai* 156 sowie *Somn* 2,127, hier jedoch in der Sprache der Gegner; der feindlichen Gesinnung des Redners (vgl. § 123) wird von S.K. Catto, *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research* (Library of New Testament Studies 363), London/New York 2007, 19,22, nicht genügend Rechnung getragen.

**92** Vgl. L.I. Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven/Leiden 2000, 135–142,144f, und A. Runesson u. a., *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E. A Source Book* (Ancient Judaism and Early Christianity 72), Leiden/Boston 2008, 54; s. auch unten zur Theodotos-Inschrift.

**93** Dass es im antiken Judentum Synagogen gab, die zugleich Schulen waren, ist unstrittig; vgl. Sterling, *School* (s. Anm. 82), 155, sowie die ebd., Anm. 37, aufgeführte Literatur.

**94** Vgl. ebd., 163; s. ähnlich die ebd., 149, genannten Autoren.

**95** Ebd., 163.

**96** Vgl. ebd., 159. Sterling formuliert damit einen weitgehenden Konsens; vgl. dazu den Forschungsüberblick von M. Böhm, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria*. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum (BZNW 128), Berlin/New York 2005, 112–114. Böhm, ebd., 345, zufolge stellt der Allegorische Kommentar „hohe, von langjährigen Experten betriebene Theologie dar“; ebd., 320, spricht sie

mit den Aktivitäten der Philo-Schüler in den ‚Gebetshäusern‘ der Stadt begründet<sup>97</sup>. Die im Voranstehenden zu Philo herangezogenen Schriften entstammen zwar mehrheitlich den für die intellektuelle Elite der alexandrinisch-jüdischen Gemeinschaft bestimmten allegorischen Kommentaren. Mit SpecLeg 1 findet sich das Thema der φιλαυτία aber auch in der für ein breiteres Publikum bestimmten Exposition, die ein „concern with education and preaching“ zeigt<sup>98</sup>. Entsprechendes gilt auch für die Quaestiones, die vermutlich als Kommentare für Studenten im Anfangsstadium gedacht waren<sup>99</sup>. In QG 1,60–61 zu Kain und Abel begegnen ebenfalls einige Motive, die u. a. in den vorgestellten Philo-Texten ausgeführt werden<sup>100</sup>.

---

vom Adressatenkreis dieser Schriftenserie als einem „überaus pentateuchgeschulten Adressatenkreis“.

97 Vgl. ebd., 163.

98 E. Schürer/G. Vermes/F. Millar, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.–A.D. 135), 3 Bde., Edinburgh 1973–1987, hier Bd. 3/2, 818. Hinsichtlich der darüber hinausgehenden Details der Adressatenfrage der *Expositio Legis* ist noch kein Konsens erzielt; vgl. den kurzen Forschungsüberblick von Böhm, *Rezeption* (s. Anm. 96), 111f. Böhm, ebd., 185, zieht als Adressatenkreis von SpecLeg Heiden, genauer Gottesfürchtige, in Betracht, „die auf eine potentielle volle Übernahme des Judentums vorbereitet werden sollten“. In der Zusammenfassung sieht sie ebd., 415, den Adressatenkreis der *Expositio Legis* als Ganzer allgemeiner in „für am Judentum interessierte(n) Heiden aus einem gebildeten, griechisch geprägten Oberschichtsmilieu“. Mit der neueren Forschung schließt sie, ebd., 187, völlig zu Recht allerdings nicht „vollständig“ aus, dass auch jüdische Adressaten „mitintendiert“ waren, die sie am „‚Rand‘ der jüdischen Gemeinde“ vermutet (ebd., 189). Geht man mit Böhm, ebd., 188, davon aus, dass Philo für SpecLeg nicht nur Leser, sondern auch „Hörer“ hatte, dann stellt sich die Frage nach dem Ort. Dabei ist mit großer Wahrscheinlichkeit von Einrichtungen im Raum der jüdischen Gemeinde Alexandriens auszugehen. In erster Linie ist dabei an die Sabbatgottesdienste zu denken, die bekanntermaßen von Gottesfürchtigen aufgesucht wurden. Dann aber ist die Wahrscheinlichkeit, dass sich Philo in SpecLeg (zumindest) in gleicher Weise auch an jüdische Adressaten wendet, stärker zu gewichten.

99 Vgl. Sterling, *School* (s. Anm. 82), 161. Hinsichtlich des gegenüber dem Allegorischen Kommentar weniger anspruchsvollen Charakters der Quaestiones besteht ein Konsens; vgl. die Bemerkungen zur Forschung von Böhm, *Rezeption* (s. Anm. 96), 112–114. Wenig wahrscheinlich erscheint die Bestimmung ihres Auditoriums durch Schürer u. a., *History* (s. Anm. 98), Bd. 3/2, 830: „these treatises reflected Alexandrian Sabbath lections“. In dem überkommenen Zustand scheint dies angesichts der großen Kürze und Dichte der Auslegung wenig wahrscheinlich. Die Quaestiones können allenfalls Zusammenfassungen solcher Lektionen darstellen; vgl. dazu auch Böhm, *Rezeption*, 339–342.

100 Kain als „the lover of self“ (φιλαυτος) im Gegenüber zu Abel als „the lover of God“, denn Kain „took for himself the fruit of the firstfruits and impiously thought God worthy (only) of the second fruits ...“ (§ 60). Die Selbsterhebung Kains über Gott ist hier in der Unterscheidung von ersten und zweiten Früchten impliziert: Kain setzt sich an die erste Stelle, Gott an die zweite. In § 61 werden die beiden Charaktere ethisch interpretiert als „good and evil“. Ersterer wird

Diese Überlegungen zur Adressatenschaft der Schriften Philos deuten darauf hin, dass sein Gedankengut durch ihn selbst, aber auch durch seine Schüler und Hörer in der jüdischen Gemeinschaft Alexandriens und vielleicht auch anderer Städte einschließlich Jerusalems verbreitet worden sein könnte. Dabei dürfte v. a. die von ihm unterrichtete intellektuelle Elite eine wichtige Rolle gespielt haben.

Anders als für seinen direkten Schüler- und Hörerkreis lassen sich für Philo selbst jedoch eine Reihe direkter und indirekter Bezüge zu Jerusalem feststellen. Er entstammte einer stark mit dem Jerusalemer Tempel verbundenen Familie. Sein Bruder Alexander hat Josephus zufolge neun Tempeltore mit „besonders wertvollem Schmuck“, nämlich mit „ziemlich dicke(n) Silber- und Goldbeläge(n)“, versehen lassen<sup>101</sup>. Philo selbst hat die den Opferkult betreffenden Gebote der Tora in extenso ausgelegt<sup>102</sup> und sich mit der Bedeutung von Tempel und Tempelwallfahrt befasst<sup>103</sup>. Für ihn war die Deutung des Kultes aber nicht nur von theoretischem Interesse. So hat er den Vollzug des Tempelkultes verteidigt und seine Preisgabe im Zuge der allegorischen Deutung der Tora als „*reductio ad absurdum*“ beurteilt (Migr 91f)<sup>104</sup>. Auch hat er der Auseinandersetzung um die Aufstellung eines Standbildes von Gaius Caligula im Jerusalemer Tempel große Teile einer Schrift gewidmet<sup>105</sup>. So nimmt es kaum Wunder, dass auch Philo selbst auf

---

als „lover of goodness and virtue“ näherbestimmt, der Schlechte mit „arrogance and flattery“ identifiziert. R. Marcus, Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis (LCL), London/Cambridge (Mass.) 1953, 38, Anm. g, nennt als mögliche griechische Äquivalente zu „arrogance“ „ἀλαζονείας, τύφους, ὑπερηφανίας *vel sim.*“. Die Arroganz ist hier ebenfalls ethisch verstanden. **101** Vgl. Josephus, Bell 5,205. D.R. Schwartz, Philo, His Family, and His Times, in: Kamesar (Hg.), Companion (s. Anm. 4), 9–31, hier 12–14, weist darauf hin, dass wohl nicht nur Alexander und seine engere Familie mit Nachfahren von Herodes dem Großen Kontakt pflegten, sondern auch Philo selbst.

**102** Vgl. SpecLeg 1,168–193 (Opfer), und SpecLeg 2,39–223 (Feste am Tempel), und dazu G. Holtz, Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus (BZNW 149), Berlin/New York 2007, 425–451.

**103** Vgl. SpecLeg 1,66–70 und dazu Holtz, Gott (s. Anm. 102), 411–416.

**104** Schwartz, Philo (s. Anm. 101), 28 (kurs.).

**105** LegGai 184–338, bes. § 186–194. In § 189 schildert er seinen persönlichen Schmerz angesichts der Bedrohung des Tempels durch die von Gaius befohlene Aufstellung einer Statue von ihm in Gestalt des Jupiter: „Diese Nachricht traf uns überraschend, wir waren vor Schreck starr und konnten uns nicht rühren. Sprachlos standen wir da, ohnmächtig, dem Zusammenbruch nahe. Die Spannkraft der Nerven verließ uns“ (zit. nach Cohn u. a. (Hg.), Philo [s. Anm. 42], Bd. 7, 223f). Schwartz, Philo (s. Anm. 101), 24–27,28f, hebt aber zugleich hervor, dass für Philo Gott nicht an den Tempel in Jerusalem gebunden ist, er ihn vielmehr als „transcendent, universally available“ (ebd., 25) verstehe und sich dadurch für ihn die Bedeutung Judäas relativiere. So habe er in SpecLeg 1,66 von zwei Tempeln gesprochen, dem Tempel des Universums und dem mit Händen gemachten Tempel in Jerusalem, in Somn 2,248 von der Welt sowie der Seele als Tempel. So

Wallfahrt nach Jerusalem ging<sup>106</sup>. In SpecLeg 1,70 spricht er davon, dass auf den Wallfahrten Freundschaften (φιλίαν) mit zuvor unbekanntenen Personen geschlossen würden. Mag die Aussage auch stilisiert sein<sup>107</sup>, so impliziert sie doch, dass die Wallfahrten zugleich zum – wohl auch intellektuellen – Austausch genutzt wurden. Und warum sollte der berühmte Gelehrte aus Alexandrien während seines Jerusalem-Aufenthaltes nicht auch in der Synagoge der Alexandriner aufgetreten sein und dort, wie Paulus in den Synagogen der Diaspora, gesprochen haben? Dies gilt entsprechend für Philos alexandrinischen Schülerkreis, der, dem Beispiel seines Lehrers folgend, ebenfalls zum Tempel gepilgert sein dürfte.

Philo scheint aber nur ein besonders bekanntes Beispiel für die guten Beziehungen zwischen der jüdischen Gemeinde in Alexandrien und Jerusalem zu sein<sup>108</sup>. Ihre Intensität zeigt sich u. a. auch daran, dass mehrere hohepriesterliche Familien aus Alexandrien stammten<sup>109</sup>, dass die alexandrinischen Juden Agrippa I. im Jahr 38 n. Chr. offenbar einen stürmischen Empfang bereiteten<sup>110</sup>

---

ist Philo Schwartz, ebd., 30, zufolge zum einen ein typischer Vertreter des Diasporajudentums, der Caesar und Gott das ihnen je Zukommende gebe, was bei jemandem „for whom Plato was ‚the greatest of all‘ and ‚the most holy‘“ (Prov 13) auch nicht anders sein könne. Die im Kontext dieses Beitrags entscheidende Seite Philos ist aber die des Juden, „who was so bound up with his people that when he was called upon to leave his ivory tower and serve them, he steadfastly defended his flesh and blood. He, in his own way, in Alexandria and Rome, just as the Zealots and the Sicarii in theirs, in Judea, proclaimed his allegiance to Judea, and to its capital – Jerusalem“. S. ferner Borgen, Philo of Alexandria. An Exegete for His Time (NT.S 86), Leiden u. a. 1997, 19ff.

**106** Vgl. Prov 2.64. Wie Colson u. a. (Hg.), Philo (s. Anm. 88), Bd. 9, 501, Anm. b, und im Anschluss an ihn Schürer u. a., History (s. Anm. 98), Bd. 3/2, 818, Anm. 25, hervorheben, ist es nicht ausgeschlossen, dass Philo den Tempel mehrmals besuchte.

**107** Vgl. Holtz, Gott (s. Anm. 102), 415f.

**108** G.E. Sterling, Judaism between Jerusalem and Alexandria, in: Hellenism in the Land of Israel, hg. v. J.J. Collins und G.E. Sterling (Christianity and Judaism in Antiquity 13), Notre Dame 2001, 265–301, hier 278, spricht von „apparently relatively good relations between the two communities“.

**109** Vgl. dazu M. Stern, The Reign of Herod and the Herodian Dynasty, in: The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Vol. 1, hg. v. S. Safrai und M. Stern (CRI I), Assen/Philadelphia <sup>2</sup>1974, 216–307, hier 274. Hengel, Paulus (s. Anm. 66), 262f, vermutet, dass „die Familie des von Herodes aus Alexandrien nach Jerusalem berufenen Hohenpriesters Simon, Sohn des Boethos“ in der Stadt „die griechische Bildung gepflegt haben“ wird. Mit Nikanor wird in mJoma 3,10; tJoma 2,4 ein weiterer Alexandriner erwähnt, der ähnlich wie Philos Bruder Alexander zu den Großsponsoren des Jerusalemer Tempels zählte. Nikanor ist für seine Stiftung des sog. Nikanortors bekannt; vgl. dazu u. a. S. Safrai, Relations between the Diaspora and the Land of Israel, in: ders./Stern (Hg.), People (s. o.), 184–215, bes. 203, und Levine, Synagogue (s. Anm. 92), 53, Anm. 45.

**110** Vgl. Schwartz, Philo (s. Anm. 101), 21f.

und dass das auch von Philo geteilte Selbstverständnis der ägyptischen, einschließlich der alexandrinischen Juden das von Judäern war<sup>111</sup>.

## 5.2 Jerusalem als potentieller Ort der Vermittlung alexandrinisch-philonischer Tradition an Paulus

Paulus hat sich vor seinem Damaskuserlebnis länger in Jerusalem aufgehalten und hier wohl auch zumindest einen Teil seiner Ausbildung absolviert<sup>112</sup>. Apg 22,3 stellt zwar sein Studium der pharisäischen Lehre in den Vordergrund<sup>113</sup>. Doch zeigen seine Briefe zugleich eine profunde Kenntnis der Theologie des hellenistischen Judentums, darunter des hier zur Debatte stehenden Motivkomplexes. Als Ort der Vermittlung lassen sich die griechischsprachigen Synagogen in Jerusalem plausibel machen. Dem dient die folgende Analyse der Jerusalemer Synagogenlandschaft in der ersten Hälfte des 1. Jh.s n. Chr.

In Apg 6,9 werden die Synagogen der Libertiner, d. h. Freigelassener aus Rom, sowie die Synagogen der Kyrenäer, Alexandriner, Kilikier, zu denen Paulus gehörte, und der Juden aus der jüdischen Provinz Asia erwähnt<sup>114</sup>. Mitglieder

**111** Vgl. ebd., 22f: „this is the point of view Philo bespeaks by terming them ‚colonists‘ from the Judean homeland, of which the capital was the ‚metropolis‘ of all Jews“; so unter Hinweis auf Flacc 46; LegGai 281f.

**112** Wie lange dieser Zeitraum war, ist strittig. Vgl. dazu bes. W.C. van Unnik, Tarsus or Jerusalem. The City of Paul's Youth, in: ders., *Sparsa Collecta I* (NT.S 29), Leiden 1973, 259–320; Hengel, Paulus (s. Anm. 62), 212–239, und Vegge, Paulus (s. Anm. 62), 425–456.

**113** Vgl. dazu u. a. Hengel, Paulus (s. Anm. 62), 220–232; K. Haacker, Zum Werdegang des Apostels Paulus. Biographische Daten und ihre theologische Relevanz, in: ANRW II 26.2 (1995), 815–938, hier 850ff.854–877; J. Frey, Das Judentum des Paulus, in: Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, hg. v. O. Wischmeyer, Tübingen/Basel 2006, 5–43, hier 11–24; G. Stemberger, The Pre-Christian Paul, in: ders., *Judaica Minora I* (TSAJ 133), Tübingen 2010, 411–423, sowie G. Holtz, Was macht einen Gott zum Götzen? Die paulinische Götzendienstvorstellung in 1Kor 8 und 10 im Spannungsverhältnis von Realismus und Nominalismus, in: Gott – Götter – Götzen, hg. v. C. Schwöbel (VWGTh 38), Leipzig 2013, 381–402, hier 389–401.

**114** Vgl. u. a. Hengel, Paulus (s. Anm. 62), 259; Schürer u. a., *History* (s. Anm. 98), Bd. 2, 428 mit Anm. 8, und Levine, *Synagogue* (s. Anm. 92), 53, die fünf Synagogen unterscheiden. Grammatisch legt sich die Unterscheidung zweier Gruppen nahe, der Synagoge der Libertiner, Kyrenäer und Alexandriner auf der einen und der Juden aus Kilikien und Asien auf der anderen Seite. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen <sup>3</sup>1962, 71, geht von nur „eine(r) hellenistischen“ Synagoge aus. Erstere Deutung wird freilich durch andere Quellen gestützt. So weiß tMeg 3,6 von einer Synagoge der Alexandriner, bMeg 26a von einer der Tarsier, die Hengel, Paulus, 259, Anm. 261, zufolge mit der Synagoge der Kilikier aus Apg 6,9 zu identifizieren ist. Die Synagoge

dieser Synagogen sollen mit Stephanus diskutiert haben. Kontakte zwischen den griechischsprachigen Synagogen Jerusalems sind damit im Sinne des Lukas vorausgesetzt. Sie sind auch historisch plausibel, da die Gruppe der griechischsprachigen Einwohner Jerusalems ca. 10–15% der Gesamtbevölkerung von maximal 100 000 Personen umfasst haben soll<sup>115</sup> und damit als relativ überschaubar gelten kann. Als Kilikier wird auch Paulus Kenntnis von der Jerusalemer griechischsprachigen Synagogenlandschaft einschließlich der Synagoge der Alexandriner gehabt haben. M. Hengel sieht in ihnen sogar seine „geistige Heimat“<sup>116</sup>. Auch scheint Paulus in die Konflikte von Mitgliedern der griechischsprachigen Synagogen mit Stephanus involviert gewesen zu sein<sup>117</sup>.

M. Hengel vermutet, dass „zumindest einzelne dieser Synagogen einen eigenen Lehrerstand“ hatten<sup>118</sup> und sie für die in Jerusalem ansässigen „landschaftlichen Gruppen“ der Diasporajuden ein Ort der „Diskussionen“ waren<sup>119</sup>. Die ‚landschaftliche‘ Prägung der griechischsprachigen Synagogen scheint auch eine finanzielle Seite gehabt zu haben. So geht L.I. Levine davon aus, dass sie ganz oder zumindest teilweise von den auswärtigen Diasporagemeinden getragen wurden, da sie nicht nur von den Neubürgern Jerusalems, sondern auch von den auswärtigen Pilgern genutzt wurden<sup>120</sup>. Bei alledem wäre es nur konsequent, wenn sich die ‚landschaftliche‘ Ausrichtung der Diasporasynagogen in Jerusalem auch in der Gestalt des Gottesdienstes und des Unterrichtes niedergeschlagen hätte<sup>121</sup>. Für die Synagoge der Alexandriner ist bei aller Pluralität des alexandri-

---

der Libertiner wird mit der durch die Synagogeninschrift des Theodotos archäologisch bezeugten Synagoge zu verbinden sein; vgl. u. a. F. Hüttenmeister/G. Reeg, Die antiken Synagogen in Israel (BTAVO.B 12/1), Tübingen 1977, 192–195; Hengel, Paulus, 205.259f, sowie ders./Schwemer, Paulus (s. Anm. 62), 390. Ähnlich rechnet auch Levine, Synagogue, 53f, mit fünf Synagogen und begründet dies mit der „extensive Diaspora presence in the city“ und den „significant differences between these various communities“ (Zitate, ebd., 53).

**115** Vgl. Hengel, Paulus (s. Anm. 62), 258. Demgegenüber rechnet Sterling, Judaism (s. Anm. 108), 268 mit Anm. 37, auf der Basis von Berechnungen von M. Broshi und J. Wilkinson für das 1. Jh. v. Chr. mit ca. 35 000 Einwohnern, für die Zeit des 1. jüdisch-römischen Krieges mit ca. 70 000–80 000 Einwohnern.

**116** Hengel, Paulus (s. Anm. 62), 265, spricht genauer von „einer der (oder ... den) griechischsprechenden Synagogen in Jerusalem“; s. ähnlich ders./Schwemer, Paulus (s. Anm. 62), 81.

**117** Vgl. Apg 7,58; 8,1 und dazu dies., Paulus (s. Anm. 62), 56.

**118** Hengel, Paulus (s. Anm. 62), 259.

**119** Hengel/Schwemer, Paulus (s. Anm. 62), 250, Anm. 1010.

**120** Vgl. Levine, Synagogue (s. Anm. 92), 54.

**121** Vgl. auch Levine, Synagogue (s. Anm. 92), 145: „The educational bent of Galilean villagers or of Jews from the Egyptian *chora* was undoubtedly much less than that of the Essenes, Therapeutae, or Alexandrian intellectuals, whose entire Sabbath might have been spent in either self-study or communal study“.

nischen Judentums davon auszugehen, dass auch sein philosophisch geprägter Teil – und das schließt vom philonischen Denken beeinflusste Gruppen ein – sich in Jerusalem durch Lehrer, Neubürger und Pilger Gehör verschaffte.

Die einzige griechischsprachige Synagoge in Jerusalem, über die Genaueres bekannt ist, ist die von Theodotos, einem mutmaßlichen Nachfahren eines römischen Freigelassenen, gegründete Synagoge<sup>122</sup>, der zugleich ein Hospiz für Festpilger angegliedert war. In der bekannten Inschrift der Synagoge heißt es: „Theodotos ... baute die Synagoge zur Verlesung des Gesetzes und zur Lehre der Gebote und eine Herberge und Räume und Wasserbecken zur Aufnahme derer aus der Fremde, die sie benötigen“<sup>123</sup>. Herberge und Wasserbecken, vermutlich Ritualbäder für Reinigungsriten<sup>124</sup>, waren für Pilger bestimmt. Die Synagoge selbst war Ort des Gottesdienstes und der Unterweisung. Aller Wahrscheinlichkeit nach erfüllten die anderen in Apg 6,9 genannten Synagogen ähnliche Funktionen<sup>125</sup>. Dies gilt zumal für die Synagoge der Alexandriner, deren Zweck sich dann mit der Bestimmung der „διδασκαλεῖα in allen Städten“ decken würde, wie Philo ihn, wie gesehen, formuliert: Sie sind Stätten, an denen das Gesetz verlesen wird und mit Hilfe der Tugenden die Pflichten gegen Mensch und Gott, d. h. die Gebote, bedacht werden.

M. Hengel bezieht die Lehre der Gebote in der Theodotos-Synagoge zum einen auf die Unterweisung in der mündlichen Tora der Pharisäer und denkt dabei v. a. an die Notwendigkeit, die „Festpilger aus der Diaspora“ in den „über die schriftliche Tora hinausgehende(n) Bestimmungen, die den Kult betrafen“, zu unterweisen<sup>126</sup>, zum anderen bezieht er sie auf die Synagogenpredigt am

**122** Vgl. u. a. Hengel, Paulus (s. Anm. 62), 205, und Levine, Synagogue (s. Anm. 92), 53f. Runesson u. a., Synagogue (s. Anm. 92), 54, stellen neuerdings die Identifikation von Theodotos mit einem Freigelassenen und damit die Identifikation mit der Synagoge der Libertiner aus Apg 6,9 in Frage.

**123** θ[ε]όδοτος ... ὠκοδόμησε τὴν συναγωγὴν εἰς ἀν[άγν]ωσι[ν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδασκ[η]ν ἐντολῶν, καὶ τ[ὸ]ν ξενῶνα, καὶ τὰ δώματα καὶ τὰ χρηστ[ή]ρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα τοῖς [χ]ρήσουσιν ἀπὸ τῆς ξένης ...; zitiert nach Runesson u. a., Synagogue (s. Anm. 92), 53f.

**124** Vgl. ebd., 54.

**125** Vgl. Levine, Synagogue (s. Anm. 92), 134: „Information regarding the religious agenda of the synagogue is uneven. Some activities are well documented, and there is a virtual consensus as to their centrality ... The ... category for which documentation is comparatively rich includes the reading and study of Scriptures ... on Sabbaths and holidays“. Die Argumentation von Levine, ebd., 132, legt es nahe, für den Herbergsbetrieb für Pilger in Jerusalem ebenfalls von einer verbreiteten Praxis auszugehen: „... the fact that later synagogues also served such a purpose may point to similar needs in the pre-70 era as well“.

**126** Hengel, Paulus (s. Anm. 62), 260, nimmt demgemäß auch für die Gründung der Theodotos-Synagoge einen pharisäischen Hintergrund an, weil er für Eretz Israel von einem „Zusammenhang zwischen Pharisäismus und Synagoge“ ausgeht (ebd., 260, Anm. 267).

Sabbat, deren ersten Adressatenkreis er ebenfalls in den Diasporajuden sowie in gottesfürchtigen Sympathisanten sieht<sup>127</sup>. Philo, Mos 2,216 in Verbindung mit der Theodotos-Inschrift lässt für die griechischsprachigen Synagogen in Jerusalem jedoch sowohl an eine breitere Adressatenschaft als auch an ein umfassenderes ‚Curriculum‘ denken. Geht man davon aus, dass im 1. Jh. n. Chr. griechische Muttersprachler in größerer Zahl dauerhaft in Jerusalem lebten<sup>128</sup>, spricht alles dafür, dass sich die Unterweisung in ihren Synagogen zumindest in den wallfahrtsfreien Monaten nicht nur an den Interessen und Notwendigkeiten der Auswärtigen orientierte, sondern auch die ständigen griechisch-jüdischen Bewohner der Stadt im Blick hatte.

Darauf deutet auch Apg 6,9 mitsamt der Stephanusgeschichte hin<sup>129</sup>. Wie immer es um den historischen Wert dieses Zusammenhangs im Einzelnen bestellt sein mag, Lukas setzt ein die Tempelhalacha und Pilgerinteressen übersteigendes Themenspektrum der Vertreter der griechischen Synagogen in Jerusalem voraus. Nicht zuletzt scheint es dabei um den Tempel und den Tempelkult gegangen zu sein<sup>130</sup>. Die ‚landschaftlich‘ geprägte Synagoge der Alexandriner in Jerusalem dürfte ausweislich des corpus philonicum in der Lage gewesen sein, zu diesen Fragen substantielle Beiträge zu leisten<sup>131</sup>. Philo selbst hat, wie angedeutet, im Rahmen der für ein breiteres Publikum bestimmten Exposition die den Opferkult betreffenden Gebote der Tora ausgelegt und sich mit der Bedeutung von Tempel und Tempelwallfahrt befasst. In Migr 91f nennt er in Auseinandersetzung mit gegnerischen Positionen den Tempeldienst in einem Atemzug mit den Sabbat, Feste und Beschneidung betreffenden Geboten und betont, sie seien nicht nur in ihrem symbolischen Gehalt zu bedenken, sondern auch zu praktizieren. So deutet der Befund in der Exposition wie in Migr darauf hin, dass Tempel und Tempelkult in der alexandrinischen jüdischen Gemeinde breit erörtert wurden und die Diskussionen folglich auch den Weg in die Synagoge der Alexandriner in Jerusalem genommen haben dürften. Dies gilt umso mehr, als die Tempelwallfahrer von den an die Synagogen angeschlossenen Pilgerzentren aus auch die Synagogen aufgesucht haben werden<sup>132</sup>. Sie dürften dort nicht nur Hörende

---

127 Ebd., 261.

128 Dazu s. o. mit Anm. 115.

129 Vgl. bes. 6,11–14; 7,44–50.

130 S. auch Hengel/Schwemer, Paulus (s. Anm. 62), 56.

131 Da aus den anderen der in Apg 6,9 genannten Regionen kaum jüdische Literatur vorliegt, lässt sich über ihre Positionen zum Tempel nichts Belastbares sagen; vgl. aber Apg 21,27ff.

132 Nach SpecLeg 1,69 suchen die Pilger auf der Wallfahrt „eine kurze Zeit (βραχύν τινα ... χρόνον)“ des Atemholens. Mag auch diese Aussage stilisiert sein, so dürfte ihr doch zu entnehmen sein, dass die Wallfahrt nach Jerusalem mehr als nur ein kurzes Tempelopfer umfasste;

gewesen sein, wie Hengels Äußerungen es nahelegen, sondern sich auch an den von ihm vermuteten synagogalen Diskussionen beteiligt haben, waren die Wallfahrer doch „die Kommunikationskanäle ... für das, was im Volke erdacht worden war und Gestalt angenommen hatte“<sup>133</sup>.

Für die um Tempel und Tempelkult kreisenden Fragen ist die Auslegung insofern in einer glücklichen Lage, als sich an diesem Thema potentielle Kontaktpunkte zwischen philonisch-alexandrinischem Denken, den griechischsprachigen Synagogen in Jerusalem, in deren Umfeld sich Paulus bewegt zu haben scheint, und dem durch Stephanus repräsentierten griechischsprachigen Judenchristentum in Jerusalem wahrscheinlich machen lassen. Greifbar wird dies aber auch in der Rede des Stephanus in Apg 7, die D.T. Runia zufolge stark an Philo erinnert<sup>134</sup>. Damit ist sie ein weiteres Indiz dafür, dass sich alexandrinisch-philonisches Denken über Alexandrien hinaus ausbreitete. Ihre mutmaßlich vorlukanische Beheimatung im Kreis judenchristlicher Hellenisten deutet wiederum auf Jerusalem<sup>135</sup>. Für den in diesem Beitrag zur Debatte stehenden Motivkomplex lassen sich Kontaktpunkte nicht in einer Weise, wie sie für die in Apg 6f verarbeiteten Motive und Themen aufgezeigt wurde, rekonstruieren, aufgrund partieller Übereinstimmungen wohl aber per Analogie erschließen.

Auch ohne eine direkte Begegnung zwischen Philo und Paulus anzunehmen<sup>136</sup>, lassen es die vorgetragenen Überlegungen als möglich erscheinen, dass

---

vgl. auch § 70, wo von „Muße“ (σχολή) die Rede ist, der sich die Pilger in Frömmigkeit und Gottesfurcht hingeben. Angesichts der Fülle der Pilger ist zudem kaum davon auszugehen, dass sie während ihres Jerusalem-Aufenthaltes nur am Tempel waren; vgl. auch S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1980, 58.

**133** Ebd. (teilweise kurs.). S. auch Borgen, Philo (s. Anm. 105), 21: „The picture given above of pilgrimages (Spec. 1:69) indicates, however, that Jerusalem to some extent served as a pool of information and a place of exchange of traditions and news about Jews of Judea and from the various Diaspora communities“ (teilweise kurs.).

**134** Dazu s. u. Anm. 136.

**135** Vgl. O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, 268f; U. Wilckens, *Die Missionsreden in der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn, <sup>3</sup>1974, 219; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HThK V/1), Freiburg u. a. 1980, 448.452, sowie J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 117ff, der ebd., 119, genauer den Stephanuskreis im Auge hat.

**136** Der armenische Übersetzer Philo aus dem 6. Jh. hat zwar nicht mit einer Begegnung zwischen Philo und Paulus gerechnet, wohl aber mit einer solchen zwischen Philo und Stephanus: „Those Jews who disputed with Stephen were for the most part from Alexandria (cf. Acts 6:9), and Philo is believed to have belonged to their number (!)“ (zit. nach Runia, Philo [s. Anm. 7], 5). Für Runia ist diese Aussage „of course pure fantasy“, er fügt aber hinzu: „Taken symbolically,

Paulus in Jerusalem mit philonisch-alexandrinischem Gedankengut in Berührung kam. Es könnte ihm vor seinem Damaskuserlebnis im Umfeld der griechischsprachigen Synagogen Jerusalems begegnet sein. Multiplikatoren hat es mit den alexandrinischen Wallfahrern, zu denen auch Philo-Schüler und -Hörer gehört haben dürften, und der Synagoge der Alexandriner in Jerusalem jedenfalls gegeben<sup>137</sup>.

Eine Variante dieser These ist die Annahme, dass Paulus durch die Vermittlung griechischsprachiger Judenchristen auf philonisches Gedankengut gestoßen ist, als er sich in seinen ‚unbekannten Jahren‘ in Antiochien aufhielt. Nach Apg 8,1.4; 11,19f gelangten einige der in Folge des Konflikts um Stephanus aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten u. a. nach Antiochien. Bei einem davon handelt es sich vermutlich um den in Apg 13,1 erwähnten Kyrener Lucius<sup>138</sup>. Die anderen in 13,1 Genannten sind die Graecopalästiner Barnabas, Simeon, der Schwarze, und Manaen, ein Freund von Herodes Antipas, die „vermutlich aus Jerusalem oder dem jüdischen Palästina“ stammten<sup>139</sup>. Ob diese vier zu den griechischsprachigen Synagogen in Jerusalem Kontakte hatten, ist auf der Basis der Apg nicht zu entscheiden, insbesondere für Lucius und Barnabas aber anzunehmen<sup>140</sup>.

---

however, the intuition is not all that unsound. *Chronologically* Philo could have been among this group. There is much in Stephen’s account of the history of Israel that reminds us quite strongly of Philo (most notably the reference to Moses’ education at Acts 7:22)“ (ebd., 66). Runia bezeichnet die von Lukas zur Bestimmung des Christentums in Anknüpfung an die hellenistische Synagoge gebrauchte Rede ebd. als „an example of what the shared background of Christianity and Judaism meant in practice“. Runias Äußerungen zur nicht ganz falschen Intuition des armenischen Übersetzers weisen freilich darauf hin, dass auch hier Raum für genauere historische Nachfrage wäre. Entsprechendes gilt für das Verhältnis von Philo und Paulus.

**137** S. auch die allgemeinen Überlegungen von Siegert, Philo (s. Anm. 4), 175: „The innumerable Greek-speaking synagogues of the Roman Empire, and especially those in the big cities, will have served as relay stations. They must have been places of learning in one way or another, and they did serve as the setting of one of Judaism’s most important innovations, public sermons on Holy Scripture. If we assume that more than one teacher like Philo was active in the urban synagogues of antiquity, the diffusion of Philonic language and ideas can be explained by an appeal to oral forms of transmission“. Während Siegert dieses Erklärungsmodell ebd., 178, für den Hebräerbrief und ebd., 195, in eigener Weise für das Johannesevangelium expliziert, fehlt bei seiner Erklärung der Gemeinsamkeiten zwischen Philo und Paulus ebd., 183, die historische Nachfrage. Er sieht sie in „(h)is general background in the world of Greek-speaking Judaism acquired in a number of different locations“.

**138** Vgl. Hengel/Schwemer, Paulus (s. Anm. 62), 334 mit Anm. 1376, unter Hinweis auf Apg 11,20; 6,9.

**139** Ebd., 425; s. ferner ebd., 334f.

**140** Vgl. ebd., 56, zu den sogenannten Hellenisten: „Vermutlich gingen sie aus den verschiedenen Diasporasynagogen“ Jerusalems hervor. Auch Barnabas wird sich nicht nur im Tempel, sondern auch im Umfeld der griechischsprachigen Synagogen in Jerusalem bewegt haben, bevor

In diesem Zusammenhang kommt Barnabas besondere Bedeutung zu. Mit diesem aus Zypern stammenden Juden, der im aramäischen wie im griechischen Kultur- und Sprachbereich beheimatet war, arbeitete Paulus weit länger als mit den anderen aus Jerusalem stammenden, in Apg 13,1 genannten graecopalästinischen Propheten und Lehrern zusammen, nämlich ca. acht bis neun Jahre<sup>141</sup>. Somit kommt auch dieser Personenkreis, insbesondere aber Barnabas, als Vermittler alexandrinisch-philonischen Denkens an Paulus in Frage. Doch verläuft die Traditionsvermittlung auch bei dieser Variante der These über die griechischsprachigen Synagogen in Jerusalem.

Als weiterer Mittler des erörterten Motivkomplexes an Paulus kommt theoretisch auch Apollos in Betracht, wenngleich, wie oben dargelegt<sup>142</sup>, nicht über die Brücke der Korinther. Apollos hielt sich zur Zeit der Abfassung des Ersten Korintherbriefes in Ephesus auf<sup>143</sup>. Das Verhältnis der beiden Lehrer war offenbar so unbeschwert, dass Paulus seinen alexandrinischen Mitchristen wiederholt (πολλά; 16,12) auffordern konnte, die Gemeinde in Korinth zu besuchen<sup>144</sup>. Sie werden demnach im wohl auch theologischen Gespräch gestanden haben. Für den hier erörterten Motivkomplex der Selbsterhebung des Menschen über Gott ist die Traditionsvermittlung über Apollos gleichwohl wenig wahrscheinlich, weil sich sein Kern: ‚nicht aus Menschen, sondern aus Gott‘, bereits im 1Thess findet, den Paulus vermutlich während seines ersten Aufenthalts in Korinth im Jahr 50/51 abfasste<sup>145</sup>. So dankt Paulus den Thessalonichern dafür, dass sie das von ihm verkündigte Wort als „Wort der Kunde ... annahmen als von Gott (τοῦ θεοῦ), nicht als Wort von Menschen (οὐ λόγον ἀνθρώπων), sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Wort Gottes (λόγον θεοῦ), der sich auch in euch, den Glaubenden als wirksam erweist“ (1Thess 2,13)<sup>146</sup>.

---

er sich der aramäischsprachigen Urgemeinde anschloss. Er muss das Milieu der späteren sogenannten Hellenisten gekannt haben, wenn er von der aramäischsprachigen Urgemeinde als „Verbindungsmann“ (ebd., 331) nach Antiochien geschickt wurde. „(K)ein Mann war für solche Kontaktaufnahme besser geeignet als Barnabas, der sicher auch maßgebliche ‚Hellenisten‘, etwa seine Landsleute aus Zypern (Apg 11,20) gut kannte“ (ebd.).

141 Vgl. Apg 13,1 und dazu ebd., 425.

142 Dazu s. o. 3.

143 Vgl. 1Kor 16,8 mit 16,12.

144 Vgl. 1Kor 16,12; s. ferner 4,6. S. aber Sellin, „Geheimnis“ (s. Anm. 6), 78.

145 Vgl. u. a. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2007, 62 mit Anm. 99, und P. Pokorný / U. Heckel, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007, 206.

146 S. ferner 1Thess 1,5.

Deshalb ist es wahrscheinlicher, dass Paulus auf den erörterten Motivkomplex entweder in seiner vorchristlichen Zeit in den griechischsprachigen Synagogen Jerusalems gestoßen ist oder aber durch Vermittlung der aus den Synagogen der Stadt hervorgegangenen Judenchristen in Antiochien.

## Schluss

Die vorgetragenen Überlegungen zum möglichen Weg des untersuchten Motivkomplexes von Alexandrien nach Jerusalem vermögen die aufgezeigten Übereinstimmungen zwischen Philo und Paulus historisch präziser zu erklären als das religionsgeschichtliche Modell des ‚common background‘ bzw. des großen ‚pool‘ des griechischsprachigen Judentums, das damit rechnet, dass beide Autoren gleichermaßen aus diesem ‚pool‘ schöpften. Die Hauptschwäche dieses Modells zeigt sich bei diesem Motivkomplex in der Schwierigkeit, belastbare Hinweise auf einen ‚common background‘ im griechischsprachigen Judentum auszumachen, sei es in der außerphilonischen Literatur, sei es in den von Philo verarbeiteten Traditionen des alexandrinischen Judentums.

Für den skizzierten Kern und seine Entfaltung, wie er sich bei Paulus zeigt, sprechen die Argumente dagegen für die Annahme einer genealogischen Herleitung von Philo, auch wenn nicht von direkten Abhängigkeitsverhältnissen, ob schriftlicher oder mündlicher Art, auszugehen ist. Vielmehr sind komplexere Tradierungsprozesse vorauszusetzen, an deren Anfang Philo und Alexandrien stehen und an deren Ende Paulus und Jerusalem. Während sich die institutionellen Bedingungen solcher Prozesse in Gestalt von Schulen und Synagogen, aber auch anderer Voraussetzungen, wie insbesondere des Wallfahrtswesens vergleichsweise gut bestimmen lassen, kommt man in der Tradentenfrage über wohlbegründete Möglichkeiten nicht hinaus. Sie reichen aber aus, um eine genealogische Herleitung der eruierten Gemeinsamkeiten zwischen Philo und Paulus wahrscheinlich zu machen.

Generell ist festzuhalten, dass Pauschalurteile zum traditionsgeschichtlichen Verhältnis von Philo und Paulus bzw. dem Neuen Testament insgesamt dem Befund nicht gerecht werden. Mögliche Bezüge und Vermittlungswege sind für jeden Autor und jede Tradition gesondert zu untersuchen und zu bewerten.