

BAND 1

STUDIES IN CULTURAL CONTEXTS OF THE BIBLE



Esther Kobel

Paulus als interkultureller Vermittler

Eine Studie zur kulturellen Positionierung
des Apostels der Völker

BRILL | Ferdinand Schöningh

Paulus als interkultureller Vermittler

Studies in Cultural Contexts of the Bible

Herausgegeben von

Sandra Huebenthal (Passau),
Anselm C. Hagedorn (Osnabrück),
Jacqueline Eliza Vayntrub (New Haven),
Zeba Crook (Ottawa)

Wissenschaftlicher Beirat

Christine Gerber, Thomas Hatina, Jeremy Hutton,
Corinna Körting, Laura Quick, Colleen Shantz,
Michael Sommer, Erin Vearncombe, Jakob Wöhrle,
Korinna Zamfir, Christine Zimmermann

BAND 1

Esther Kobel

Paulus als interkultureller Vermittler

*Eine Studie zur kulturellen Positionierung
des Apostels der Völker*

Ferdinand Schöningh

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



This is an open access title distributed under the terms of the CC-BY-NC-ND 4.0 License, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided no alterations are made and the original author(s) and source are credited.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657707461>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2019 Verlag Ferdinand Schöningh, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.schoeningh.de

Coverabbildung: Terracotta Panathenaic prize amphora, ca. 530 B.C. (Rogers Fund, 1914).
Covergestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-506-70746-8 (hardback)

ISBN 978-3-657-70746-1 (e-book)

Für Laurin, Tamino, Ainoa und Naëlia

Inhalt

Vorwort	XI
1. Einleitung	1
2. Theoretische Voraussetzungen	10
2.1 Kulturbegriff	10
2.2 Kulturtransfer und <i>Histoire croisée</i>	20
2.2.1 <i>Exkurs zum ἔθνος-Begriff in der Antike</i>	28
3. Die Welt des Paulus	35
3.1 Diasporajudentum	35
3.2 Hellenismus	39
3.3 Überwindung der Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus in der jüngeren Paulusforschung	42
3.4 Bilingualität und Bikulturalität	55
3.5 Zusammenfassung und Fazit	62
4. Paulus in seiner Welt	65
4.1 Welche Sprachen spricht Paulus?	66
4.2 Der Brief als Medium paulinischer Korrespondenz	71
4.2.1 <i>Zum Korpus der Protopaulinen</i>	71
4.2.2 <i>Klassifizierung und Aspekte von Bikulturalität</i>	72
4.2.3 <i>Praktische Aspekte</i>	78
4.2.3.1 Das Schreiben von Briefen	79
4.2.3.2 Material und Überbringung von Briefen	81
4.2.3.3 Paulusbrieve zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit	84
4.2.3.4 <i>Exkurs: Alphabetisierung</i>	85
4.2.4 <i>Zusammenfassung und Fazit</i>	87
4.3 Paulinische Selbstbeschreibungen	88
4.3.1 <i>Name und Namenszusätze</i>	89
4.3.2 <i>Herkunft, Bildung und sozialer Hintergrund</i>	98
4.3.2.1 Ethnische Herkunft	98
4.3.2.2 Geografische Herkunft, Staatsbürgerschaft und Ausbildung	103
4.3.2.3 Wirtschaftliche Aspekte	108
4.3.2.4 <i>Zusammenfassung</i>	110

4.3.3	<i>Berufung und Beauftragung</i>	111
4.3.3.1	Zur Begrifflichkeit	112
4.3.3.2	Vor der Berufung	113
4.3.3.3	Die paulinischen Berichte zu seiner Berufung in Anlehnung an die Propheten	115
4.3.3.4	Verbleib im Judentum und apostolischer Auftrag zum Wirken unter den Völkern	116
4.3.3.5	Perspektivenwechsel: Berufener Ἰουδαῖος oder Apostat?	119
4.3.3.6	Zusammenfassung	120
4.3.4	<i>Apostolat und apostolische Lebensweise</i>	121
4.3.5	<i>Missionsverständnis</i>	123
4.3.5.1	Mission als multidimensionales und reziprokes Geschehen	123
4.3.5.2	Klärungen in der Ausrichtung des Missionsauftrags	124
4.3.5.3	Mission als gemeinschaftliches Unterfangen ...	125
4.3.5.4	Zum Missionskonzept in der Welt der Völker ...	127
4.4	Zusammenfassung und Fazit	130
5.	Die Adressatinnen und Adressaten am Beispiel von Korinth	133
5.1	Paulus' Adressatinnen und Adressaten im Allgemeinen	133
5.2	Die Adressatinnen und Adressaten in Korinth	137
5.2.1	<i>Zur Stadt Korinth</i>	138
5.2.2	<i>Textimmanente Hinweise</i>	142
5.2.2.1	Lateinische und griechische Namen	143
5.2.2.2	Ethnische Zusammensetzung	144
5.2.2.3	Weitere Aspekte der sozialen Zusammensetzung	146
5.2.2.4	Zur Grösse und zum Wachstum der Gruppe in Korinth	147
5.3	Zusammenfassung	151
6.	Der Ἰουδαῖος Paulus als bikulturelle Persönlichkeit am Beispiel von 1 Kor 9,19–23 und 24–27	153
6.1	„Allen alles geworden“ 1 Kor 9,19–23	153
6.1.1	<i>Text und Übersetzung</i>	153
6.1.2	<i>Beobachtungen am Text und Kontextanalyse</i>	154
6.1.3	<i>Auslegung im grösseren Zusammenhang</i>	170
6.1.4	<i>Zusammenfassung und Fazit</i>	177

6.2	„Lauft, damit ihr den unvergänglichen Siegeskranz erlangt“	
	1 Kor 9,24–27	178
6.2.1	<i>Die Isthmischen Spiele als Erfahrungshorizont</i>	180
	6.2.1.1 Exkurs: Das Judentum und die agonistischen Wettkämpfe	182
6.2.2	<i>Text und Übersetzung</i>	186
6.2.3	<i>Beobachtungen am Text und Kontextanalyse</i>	188
6.2.4	<i>Auslegung im grösseren Zusammenhang</i>	203
6.2.5	<i>Zusammenfassung und Fazit</i>	210
7.	Konklusion	215
	Abstract	223
	Abbildungsverzeichnis	224
	Abkürzungen	225
	Literaturverzeichnis	226
	Quellenregister	256
	Sachregister	267

Vorwort

Die vorliegende Studie ist im Frühlingssemester 2018 an der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Habilitationsschrift angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet worden.

Sehr dankbar bin ich für den kontinuierlichen fachlichen Austausch mit Kathy Ehrensperger, Ekkehard W. Stegemann und Peter Wick. Sie waren mir wichtige Gesprächspartnerin bzw. Gesprächspartner und haben mich seit meinem Studium in meinem Werdegang stets unterstützt und insbesondere die Fertigstellung dieser Studie mit hilfreichen Hinweisen und konstruktiver Kritik gefördert. Auch Tanja Pilger-Janßen und Adele Reinhartz gebührt grosser Dank. Sie haben wesentliche Teile der Arbeit gelesen, mich mit Korrekturgängen bzw. Referenzschreiben für Drittmittelanträge unterstützt und auch als Freundinnen stets begleitet.

Möglich wurde dieses Projekt zunächst durch einen Beitrag des Forschungsfonds der Universität Basel, dann durch meine Anstellung als Assistentin/PostDoc am Lehrstuhl für Neues Testament von Ekkehard W. Stegemann und später Moisés Mayordomo an der Universität Basel sowie insbesondere durch eine Förderung im Rahmen eines Marie Heim-Vögtlin-Beitrags des Schweizerischen Nationalfonds.

Luca Roth, dessen sechsmonatige Anstellung als studentische Hilfskraft durch eine „stay-on-track“-Förderung der Universität Basel ermöglicht wurde, danke ich für einen eingehenden Korrekturgang meines Manuskripts, die sachkundige Digitalisierung meiner Grafiken sowie die Erstellung des Quellenregisters.

Die Gutachten für die Habilitationsschrift haben intern Moisés Mayordomo sowie extern William S. Campbell und Sandra Huebenthal verfasst. Allen dreien danke ich sehr für die sorgfältige Lektüre und die konstruktive Kritik, die in die Publikation eingeflossen ist.

Ich freue mich, dass dieses Buch als erster Band der Reihe Studies in Cultural Contexts of the Bible erscheint, und danke den Herausgeberinnen und Herausgebern für die Aufnahme, ebenso dem Leiter des Verlags Ferdinand Schöningh, Jörg Persch, der an meinem Manuskript schon vor dessen Vollendung grosses Interesse gezeigt hat. Marie-Luise Kumbartzky hat das Buch vonseiten des Verlags in administrativen Belangen umsichtig betreut; Thorsten Tynior und Claus Keller haben das Manuskript lektoriert bzw. korrigiert und um zahlreiche Fehler erleichtert. Allen dreien gebührt ebenfalls grosser Dank. Dass das vorliegende Buch zeitgleich auch als Open-Access-Publikation erscheinen

kann, wurde durch eine Book Processing Charge des Schweizerischen Nationalfonds ermöglicht.

Auf meinem Weg haben mich auch privat viele Menschen begleitet und mir Unterstützung, Ermunterung, aber auch Ausgleich zur akademischen Arbeit gegeben. Namentlich danke ich von Herzen meinem Mann Dominique Mouttet, der mit der ihm eigenen grossen Ruhe das Projekt stets mitgetragen hat. Für Abwechslung sorgten insbesondere unsere vier Kinder, die alle im Laufe der Habilitationszeit das Licht der Welt erblickt haben. So habe ich in diesen Jahren auch neben der Arbeit am Schreibtisch viel wertvolle Zeit verbracht. In tiefer Dankbarkeit für die grosse Freude, die Laurin, Tamino, Ainoa und Naëlia täglich in mein Leben bringen, widme ich ihnen in Liebe dieses Buch.

Esther Kobel

Basel, im März 2019

Einleitung

Paulus wird als hellenistischer Diasporajude geboren und orientiert sich an den Traditionen und Denkstrukturen des Volkes Israel. Zugleich bewegt er sich unter den Völkern und vermittelt seine Botschaft in die pagane Welt hinein. Durch seine Aufgabe, Apostel für die Völker zu sein und unter ihnen das Evangelium Jesu Christi zu verbreiten, ist er vor die Herausforderung gestellt, nicht jüdischen hellenistischen Menschen eine hellenistisch-jüdische ‚Sprache‘ – d. h. eine Denkwelt, die wesentlich von verschiedenen jüdischen kulturellen Normen und Ideen geprägt ist – zu kommunizieren.

Schon alleine dadurch, dass Paulus in seiner Person Elemente jüdischer, griechischer und römischer Lebensvollzüge vereint,¹ weist er eine hochkomplexe Persönlichkeit auf.²

In seinen Briefen stellt er sich als bikulturelle³ Persönlichkeit dar und setzt diese ein, um seine Adressatinnen und Adressaten aus den Völkern für sein Evangelium von Jesus als dem auferstandenen Christus zu gewinnen. Damit leistet er einen wesentlichen Beitrag zur Ausbreitung des frühen Glaubens an Christus in der hellenistischen Welt, in der die Begegnung jüdischer, griechischer und römischer Kultur ein entscheidender Faktor ist.

Mit seinen im Mittelmeerraum verteilten Gruppen⁴ von Christusgläubigen kommuniziert Paulus einerseits anlässlich persönlicher Besuche, andererseits über Mitarbeitende, Kontaktpersonen und Boten sowie aus der Ferne mittels

1 Vgl. alleine die verschiedenen Beiträge in Eve-Marie Becker und Peter Pilhofer (Hg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (Tübingen 2005).

2 Einen Überblick zu den verschiedenen Welten des Paulus bieten Richard Wallace und Wynne Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus* (London 1998).

3 Der Begriff ‚bikulturell‘ ist nicht auf zwei Kulturen beschränkt, sondern kann sich auch auf mehrere beziehen; dies in Analogie zum Begriff ‚bilingual‘, der ebenfalls meist nicht nur zur Bezeichnung von Zweisprachigkeit, sondern von Mehrsprachigkeit verwendet wird. Bikulturalität steht für ein Nebeneinander verschiedener Kulturen innerhalb einer einzelnen Person. Auf den Multikulturalitätsbegriff wird im Hinblick auf einzelne Personen deshalb verzichtet, weil er eher das Nebeneinander von Angehörigen verschiedener Kulturen innerhalb eines sozialen Systems bezeichnet; vgl. Christoph Barmeyer, „Interkulturalität“, in: Christoph Barmeyer, Petia Genkova und Jörg Scheffer (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*, 2., erw. Auflage (Passau 2011), 37–77, hier: 38.

4 In traditioneller exegetischer Begrifflichkeit werden diese Gruppen als Gemeinden bezeichnet, worauf aber bewusst weitgehend verzichtet wird, um dem kulturwissenschaftlichen Zugang der Arbeit auch terminologisch zu entsprechen.

Briefverkehr. Eine zentrale Intention der Paulusbriefe liegt darin, die Bindung in den neu gegründeten christusgläubigen Gruppen zu stärken und Diskursstrukturen so zu gestalten, dass sie dazu dienen, die jeweilige Gemeinschaft in ihrer Suche nach Identität zusammenzuhalten.

Seine Briefe verfasst Paulus auf Griechisch, der *Lingua franca* seiner Zeit. Er selbst ist als Ἰουδαῖος⁵ in der hellenistischen Diaspora geboren und erzogen worden. Als hellenistischer Ἰουδαῖος bewegt sich Paulus in seiner Aufgabe als Apostel für die Völker in mehreren Kulturen und vermittelt Inhalte aus seinem angestammten jüdischen Denk- und Orientierungssystem an eine primär pagane Adressatenschaft. Selbst wenn Paulus sich im Einzelnen sowohl gegen den einen als auch den anderen Kontext abgrenzt, bezieht er sich auf beide. Die Tatsache, dass Paulus mit den jüdischen Schriften bestens vertraut ist und mit ihnen argumentiert, spricht dafür, dass sein primärer sozialer und symbolischer Kontext der des – wahrscheinlich pharisäischen – Judentums ist. Das Judentum bietet die Denkstrukturen, den „kulturellen Code“ bzw. das kollektive Orientierungssystem, für seine Kommunikation und sein Wirken. Paulus' Adressatenschaft hingegen ist primär pagan geprägt. Auf diese hin muss er sich und seine Botschaft ausrichten und wird im Gegenzug von seinen Gegenübern beeinflusst. Beim Vermittlungsgeschehen handelt es sich folglich um einen dynamischen und reflexiven Prozess.

In ihrer jüngsten Monografie mit dem Titel *Paul at the Crossroads of Cultures. Theologizing in the Space-Between* hat Kathy Ehrensperger aufgezeigt, dass Konzepte von Bilingualität für die Paulusforschung fruchtbar sein können, und umrissen, wie interkulturelle Interaktion und Soziolinguistik

5 Die Übersetzung von Ἰουδαῖος bzw. Ἰουδαῖοι ist in der neutestamentlichen Wissenschaft geradezu eine Büchse der Pandora. Beide im Deutschen möglichen Übersetzungen ‚Juden‘ bzw. ‚Judäer‘ (respektive ‚Jew‘ und ‚Judean‘ im Englischen) betonen einen anderen Aspekt: ‚Jude‘ bezeichnet und betont typischerweise einen Angehörigen der Judenheit als Gemeinschaft, die sich als Volk Gottes versteht und dem Gott Israels anhängt. Demgegenüber betont ‚Judäer‘ – in Analogie zu ‚Ägypter‘ oder ‚Grieche‘ – die geografische Abstammung. Um keinen der Aspekte zu verlieren und um das Bewusstsein für die Problematik einer defizitären Übersetzung wachzuhalten, behalte ich im Folgenden für die substantivischen Verwendungen den griechischen Begriff bei. Für die adjektivische Beschreibung verwende ich mangels leserlicher Alternativen ‚jüdisch‘, möchte es aber nicht als Gegensatz von ‚judäisch‘ verstanden wissen.

Zur Problematik der Übersetzung von Ἰουδαῖοι und Ἰουδαῖος siehe den grundlegenden Aufsatz von Steve Mason, „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History“, in: *JSJ* 38, Nr. 4 (2007), 457–512. Vgl. dazu auch Naomi Janowitz, „Rethinking Jewish Identity in Late Antiquity“, in: Stephen Mitchell, Geoffrey Greatrex und K. Adashead (Hg.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity* (London, Oakville [CT] 2000), 205–210; Caroline Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford 2007), 11–15.

dazu beitragen können, ein neues Paradigma für die Paulusinterpretation im Kontext des Römischen Reiches zu entwerfen.⁶ Die Perspektive dieses soziolinguistischen Ansatzes aufnehmend, ist davon auszugehen, dass unterschiedliche kulturelle Codes in lebensweltlichen Wissensvorräten der selben Akteure parallel existieren können. Es handelt sich also um eine Gleichzeitigkeit. Unterschiedliche soziale Praktiken können je nach Situation von der betreffenden Person aktiviert werden. Entscheidend im Hinblick auf Paulus ist, dass er die Kontexte, in denen er lebt und agiert, nicht einfach vermengt und eine undifferenzierte bzw. undifferenzierbare kulturelle Mischung von Ideen, Motiven und Praktiken produziert, sondern dass er durch seine Bikulturalität imstande ist, sich auf seine jeweilige Adressatenschaft in ihrer je eigenen Besonderheit einzulassen. Um unter seinen Hörerinnen und Hörern soziale Veränderungen zu bewirken, muss Paulus nicht nur die ‚Sprache‘ des Judentums beherrschen, sondern auch über eine gewisse Kenntnis der ‚Sprache‘ seiner Adressatinnen und Adressaten aus den jeweiligen Völkern verfügen, wobei Sprache, Denken und Kultur eng miteinander verbunden sind.⁷

Sprache wird im Folgenden als Instrument der Kommunikation verstanden, als Ausdrucksmittel, auch als Trägermedium von Kultur. Ihr kommt eine kategorisierende Funktion beim Erfassen der Wirklichkeit zu. Ihre systematischen Eigenschaften lassen sie als Mittel der intersubjektiven Verständigung und der gesellschaftlichen Kooperation tauglich sein. Dies impliziert die Annahme, dass zwischen den kommunikativen Bedürfnissen einer gesellschaftlichen Gruppe und ihren sprachlichen Mitteln ein Zusammenhang besteht.

Im Zusammenhang ihrer Untersuchung zum 1. Jh. n. Chr. betont Ehrensperger, dass das Griechische sich der jeweiligen Kultur und Identität von Menschen anpasst, die es sprechen, und nicht umgekehrt. Nicht die Sprache erlegt ihren Sprechern ein Bedeutungssystem, kulturelle Codes und

6 Kathy Ehrensperger, *Paul at the Crossroads of Cultures: Theologizing in the Space-Between*, LNTS 456 (London 2013). Der Ansatz ist aufgenommen bspw. in Ekkehard Stegemann und Wolfgang Stegemann, „Implizite Hybridität‘ der Jesusbewegungen und mediterraner ‚Bikulturalismus‘ des Paulus“, in: Richard Faber (Hg.), *Ein pluriverses Universum: Zivilisationen und Religionen im antiken Mittelmeerraum*, Mittelmeerstudien 7 (Paderborn 2015), 413–437.

7 Zum Zusammenhang von Sprache und Denken hat sich Ludwig Wittgenstein sehr pointiert geäußert mit der These, dass Denken jenseits von Sprache eigentlich gar nicht gedacht werden könne: „Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch Bedeutungen vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens.“ PhG (Philosophische Grammatik) 161, § 112, zitiert aus Wilhelm Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein*, 2., durchges. Aufl., Beck’sche Reihe Denker 532 (München 2003), 143.

Zum Zusammenhang von Sprache, Denken und speziell auch Kultur siehe in jüngerer Zeit insbesondere Farzad Sharifian, *Cultural Conceptualisations and Language: Theoretical Framework and Applications*, CLSCC 1 (Amsterdam 2011).

Enzyklopädien auf, sondern umgekehrt: Die Sprache passt sich im Gebrauch dem sozialen und symbolischen Universum an.⁸ Auch wenn Ehrensperger im Prinzip recht zu geben ist, erscheint ihre Darstellung einseitig überspitzt, denn die Beeinflussung geht in beide Richtungen: Sprache entwickelt sich und passt sich immer wieder neu an, aber umgekehrt wird das menschliche Denken, werden die menschlichen Orientierungssysteme von Sprache beeinflusst. Würde Sprache ein symbolisches Universum nicht verändern, könnte dieses auch keine neuen Symbole bzw. Konzepte integrieren.⁹ Entscheidend bleibt, dass kulturelle und sprachliche Eigenarten einzelne Gruppen hinsichtlich ihres Zugehörigkeitsgefühls, also ihrer kollektiven Identität, auszeichnen.

Mit Floya Anthias betont Ehrensperger die entscheidende Bedeutung einer gemeinsamen Geschichte der Zugehörigkeit, „shared narrative of belonging“, als Kriterium für die Untersuchung von interkultureller Auseinandersetzung und der Bildung von Identität.¹⁰ Sprache, Kultur und Identität sind auf der Ebene der einzelnen Person, aber auch von Gruppen zwar unterscheidbar, jedoch nicht trennbar. Sie sind nicht statisch, sondern dynamisch und veränderbar.

Es gilt demnach zu untersuchen, wie Paulus sich selbst und seine Anpassungsfähigkeit in einem Nebeneinander und Miteinander von Kulturen als Vermittler darstellt und wie er sich der Sprachwelt seiner Adressatinnen und Adressaten bedient, um sie direkt anzusprechen. Die vorliegende Arbeit befasst sich somit mit kulturellen Transfers, die der *Ιουδαίος* Paulus in seinem Auftrag als Apostel für die Völker bewirkte. Gegenstand der Untersuchung sind die hinsichtlich der Selbstdarstellung relevanten Passagen in den Protopaulinen. Ergänzend, korrigierend und widersprechend werden punktuell auch Zeugnisse aus der Apostelgeschichte betrachtet. Zur Erhellung und Einbettung der paulinischen Passagen in ihren historischen Kontext werden aus der Fülle griechischer Literatur und Epigrafik zahlreiche Zeugnisse hinzugezogen.

Die ‚echten‘ Paulusbriefe sind persönliche Dokumente, in denen Paulus Gedanken zu grösseren Themenkomplexen darlegt. Beim Lesen der Briefe müssen sowohl der Autor und seine Sprache als auch seine Rezipienten beachtet werden: je eine Menschengruppe an einem bestimmten Ort zu einer gegebenen Zeit. Jeder Brief ist beeinflusst vom Blick des Autors auf seine

8 Vgl. Ehrensperger, *Paul at the Crossroads of Cultures*, 216–217.

9 Man denke hier etwa an Begriffe, wie z. B. den Soma-Begriff, der ins jüdische Denken Einzug gehalten hat, obschon das Hebräische in dieser Zeit keinen äquivalenten Begriff aufweist; vgl. Eduard Schweizer, „Art. *σῶμα, σωματικὸς, σύσσωμος*“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 7, 1964, 1024–1091, hier: 1042–1043.

10 Vgl. Floya Anthias, „New Hybridities, Old Concepts: The Limits of ‚Culture‘“, in: *Ethnic and Racial Studies* 24, Nr. 4 (2001), 619–641.

ursprünglich intendierte Leserschaft. Die Paulusbriefe sind kontextuell und gehen auf aktuelle Situationen lokaler Gruppen ein. Neben Lob und Tadel, Ermahnung und Trost finden sich auch Anklage und Verteidigung. Die Auseinandersetzung mit spezifischen Fragen und konkreten Problemen einer jungen christusgläubigen Gruppe gilt in ganz besonderem Masse für die Korrespondenz mit den korinthischen Christusgläubigen.¹¹ Praktische Fragen verbindet Paulus mit theologischer Reflexion. Dies erfordert von ihm ein Eingehen auf sein Gegenüber, und diese Ausrichtung auf das Gegenüber hat umgekehrt auch wiederum Einfluss auf die Art und Weise, wie er sich beschreibt. Seine Argumentation wie auch seine Selbstdarstellung stehen also in einer Wechselwirkung mit seiner Adressatenschaft.

Paulus ist zwar zunächst ein historischer Briefautor. Als solcher verfasst er situative Schreiben mit autobiografischen Elementen.¹² Seine Person ist aber nicht nur immer involviert, vielmehr wird sie durch das Briefeschreiben im Hinblick auf seine Adressatenschaft konstruiert.¹³ Die Verwendung autobiografischer Elemente dient ihm dazu, die jeweilige theologische Argumentation gegenüber seinen Adressatinnen und Adressaten zu unterstützen.¹⁴ Autobiografische Elemente sind entsprechend kaum um ihrer selbst willen niedergeschrieben, sondern dienen innerhalb der Briefe der jeweiligen Argumentation.¹⁵ Für die narrativen Passagen in Ich-Form hält Oda Wischmeyer fest:

-
- 11 Hans-Josef Klauck bemerkt dazu: „Fast jede Zeile des Briefes nimmt Bezug auf direkte Fragen, auf Unklarheiten, auf Mißstände und Probleme, die in dieser überaus lebendigen jungen Gemeinde aufgetaucht sind. Paulus treibt Theologie im lebendigen Vollzug, in engster Bindung an eine bestimmte Gemeinde und ihre besonderen Nöte.“ Hans-Josef Klauck, *1. Korintherbrief*, NEB 7 (Würzburg 1984), 5.
- 12 Vgl. George Lyons, *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding*, SBLDS (Atlanta [GA] 1985). Vgl. zum Thema auch Eve-Marie Becker, „Autobiographisches bei Paulus: Aspekte und Aufgaben“, in: Becker und Pilhofer, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 67–87.
- 13 Vgl. Eve-Marie Becker, „Form und Gattung der paulinischen Briefe“, in: Friedrich W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen 2013), 141–149, hier: 144.
- 14 Vgl. Dominik Wolff, *Paulus beispieis-weise: Selbstdarstellung und autobiographisches Schreiben im Ersten Korintherbrief*, BZNW 224 (Berlin 2017), 71; Oda Wischmeyer, „Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie und seiner Theologie“, in: Becker und Pilhofer, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 88–105, hier: 103–104.
- 15 So bspw. schon Günther Bornkamm: „Seine Briefe sind freilich keine Selbstbiographie, sondern um der dem Apostel aufgetragenen Sache willen verfaßte Schreiben; hinter dieser Sache tritt seine eigene Person zurück. Überdies sind sie situationsbedingt und alle in einem begrenzten Zeitabschnitt, in der letzten Phase seines Lebens, entstanden, als er zwar auf der Höhe seines Wirkens stand, aber auch seinem Ende schon nahe war.“ Günther Bornkamm, *Paulus*, Urban Bücher (Stuttgart 1969), 12.

Ob Paulus von seiner Berufung, seiner Entrückung, dem Apostelkonvent, seinen Erstmissionen oder seiner Kollektenplanung erzählt – niemals sind diese Begebenheiten selbst und ihre Bedeutung für sein eigenes Leben in seinem Blick. Im Gegenteil: Er spart sorgfältig alles aus, was von spezifisch autobiographischem Interesse sein und die zurückliegenden Stationen und Epochen seines Lebens narrativ-episodisch beleuchten und den Adressaten näher bringen könnte.¹⁶

Bei aller Kontextualität schreibt Paulus von Anfang an für ein relativ breites Publikum und muss damit rechnen, dass seine Briefe unter den verschiedenen von ihm gegründeten Gruppen ausgetauscht werden.¹⁷ Nicht zuletzt deshalb ist eine sorgfältige Gestaltung seiner Selbstdarstellung wichtig.¹⁸ Die Bemerkungen, die er in seinen Briefen über sich selbst macht, sind intentionale Selbstdarstellungen. Diese sind jeweils auf eine bestimmte Adressatenschaft ausgerichtet und daher nicht unbedingt übereinstimmend mit seinem tatsächlichen Selbstverständnis.¹⁹

Paulus' Vermittlung seiner Botschaft war kein eindimensionales Wirken, sondern ein dynamischer Prozess mit Wechselwirkung. Es gilt, insbesondere auch die Adressatinnen und Adressaten in ihrer Lebenswelt in den Blick zu nehmen. Da leider nur die paulinische Seite der Korrespondenz erhalten ist, ist dies nur eingeschränkt möglich. Aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts ist man genötigt, sich für die Beschreibung der korinthischen Gesellschaft über die textimmanenten Hinweise hinaus auf weitere Quellen zu stützen. Diese Beschreibung muss fragmentarisch bleiben. Dennoch leistet die Perspektive auf die Adressatinnen und Adressaten den wertvollen Beitrag, neben dem Sender bzw. dem Vermittler und dessen Perspektive auch die intendierten

16 Oda Wischmeyer, „Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie und seiner Theologie“, in: *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 103.

17 Hierfür sprechen verschiedene Gründe: 1. weist Kol 4,16 explizit zum Austausch von Briefen an; 2. hat es schon sehr früh Sammlungen gegeben: bereits 2 Petr 3,15–16 muss eine Sammlung gekannt haben, da er sich nicht nur zum Inhalt der Paulusbrieve insgesamt äussert, sondern gar von einem Kollektiv von Briefen spricht; zudem warnen 2 Thess 2,2; 3,17 vor Fälschungen, was ebenfalls eine Sammlung voraussetzt; 3. ab dem Ende des 1. Jh. und danach zunehmend gibt es auch ausserhalb des biblischen Kanons verschiedene Hinweise auf die Existenz von Paulusbriefsammlungen: z. B. 1 Clemensbrief, Ignatianen, Polykarp von Smyrna, Marcion. Vgl. dazu Andreas Lindemann, „Die Sammlung der Paulusbrieve im 1. und 2. Jahrhundert“, in: Jean-Marie Auwers und H. J. de Jonge (Hg.), *The Biblical Canons: Fiftieth Colloquium Biblicum Lovaniense from 25.–27.07.2001*, BETL 163 (Leuven 2003), 321–351.

18 Vgl. Thomas Johann Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie: Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*, WUNT 276 (Tübingen 2011), 108.

19 Vgl. Wolff, *Paulus beispieis-weise*, 1; James D. G. Dunn, „Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish Christian Identity“, in: *NTS* 45, Nr. 2 (1999), 174–193, hier: 176–77.

Empfängerinnen und Empfänger paulinischer Schreiben zu beachten und dabei einer Eindimensionalität zu entgehen.

Die Wahrnehmung eines Menschen, einer Sache oder einer Botschaft geschieht zwangsläufig innerhalb eines Bezugsrahmens. Hinsichtlich Paulus' hat dieser Bezugsrahmen verschiedene Dimensionen.²⁰ Da ist einerseits die antike Welt, in der Paulus lebt und wirkt. Und andererseits ist da die Perspektive moderner Exegese, die aus erheblicher zeitlicher sowie geografischer Distanz und obendrein mit moderner Begrifflichkeit die Interaktion zwischen dem Ἰουδαῖος Paulus und den zeitgenössischen Menschen aus den Völkern zu erfassen und zu beschreiben sucht. Die Quellen werden nicht als unmittelbare Darstellungen der Wirklichkeit verstanden, sondern im Sinne von Wirklichkeitskonstruktionen gelesen. Auch die Apostelgeschichte beschreibt das Wirken des Paulus als Apostel für die Völker. Dabei kommen ganz andere Aspekte in den Blick. Während die Apostelgeschichte nicht einmal erwähnt, dass Paulus Briefe geschrieben hat, stehen die Überlieferungen derselben als Quellen im Zentrum der vorliegenden Untersuchung. Ob der Autor der Apostelgeschichte die Paulusbriefe gar nicht kennt oder es schlicht nicht notwendig findet, sie zu erwähnen, kann nicht abschliessend entschieden werden und muss an dieser Stelle gar keine grosse Rolle spielen.²¹ Das Fehlen der Paulusbriefe in der Apostelgeschichte ist aber ein hervorragendes Beispiel dafür, wie entscheidend die jeweilige Perspektive ist, die jemand bei der Beschreibung des Völkerapostels einnimmt.

Die Perspektive, die in der vorliegenden Arbeit leitend ist, ist die Frage nach der Selbstdarstellung und dem Wirken des Völkerapostels Paulus als interkulturellem Vermittler, wie es sich aus seinen Briefen eruieren lässt. In dieser Hinsicht ist 1 Kor 9 besonders ergiebig, denn hier beschreibt Paulus seine Freiheit im Dienst als Apostel, also als Gesandter. In 1 Kor 9,19–23 kulminiert die Selbstdarstellung in Paulus' Beschreibung seiner vermittelnden Tätigkeit, um in der Folge (1 Kor 9,24–27) mit der Wettkampfmetaphorik aus der Lebenswelt der Adressatinnen und Adressaten gleich konkret umgesetzt zu werden. Entsprechend werden diese beiden Passagen, aufbauend auf eine allgemeinere Untersuchung der paulinischen Selbstdarstellung, einer detaillierten Analyse unterzogen.

20 Vgl. dazu bspw. den grundlegenden Aufsatz von Rudolf Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik“, in: *ZThK* 47, Nr. 1 (1950), 47–69.

21 Zur Frage von Lukas' Unkenntnis, Kenntnis und bewusstem Verzicht auf Erwähnung der Paulusbriefe vgl. bspw. den Überblick mit Literaturangaben bei Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte: Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1–8,40*, Sonderausgabe, HThKNT, Bd. 5, Teil 1 (Freiburg i. Br. 2002), 116–118.

Auf die Eigenaussagen des Paulus in 1 Kor 9,19–27 stützen sich die Thesen, dass der hellenistische *Ιουδαῖος* Paulus sich selbst hinsichtlich seiner primär paganen Adressatenschaft in Korinth als interkulturellen Vermittler darstellt und dass er diese Selbstsicht mit einer Metaphorik exemplifiziert, die Gegebenheiten aus der Lebenswelt der korinthischen Gruppe aufnimmt. Es lässt sich anhand dieser Wirklichkeitskonstruktionen zweiter Ordnung nachvollziehen, wie Paulus seine bikulturelle Persönlichkeit einsetzt, um die Adressaten für sein Evangelium zu gewinnen.

Um dies aufzuzeigen, wird zuerst auf einige theoretische Voraussetzungen eingegangen (Kapitel 2). Dies erfordert insbesondere eine Klärung der Verwendung des Kulturbegriffs und seiner Derivate und führt zu einer Diskussion über Modelle der Kulturtransferforschung, zu ihrer Kritik und Weiterbeschreibung durch den aus Frankreich stammenden Ansatz der *Histoire croisée* (Verflechtungsgeschichte). Die hier angestrebte Mehrdimensionalität des Untersuchungsgegenstandes und das Bestreben um Sichtbarmachung von Dynamiken und Verflechtungen, aber auch das Wissen um die Perspektivität jeder Forschung sind leitend für das weitere Vorgehen.

So kommt als Nächstes (Kapitel 3) die Welt des Paulus in den Blick: der hellenistische Mittelmeerraum, und zwar unter intensiver Auseinandersetzung mit der jüngeren Debatte zum Hellenismusbegriff und zur Überwindung der Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus. Mithilfe eines Konzepts von Bikulturalität wird aufgezeigt, dass und wie eine Beheimatung in mehreren Kulturen gleichzeitig möglich ist. Ein Überblick über die Situation des Disporajudentums als Herkunftsort des Paulus leitet über zur Untersuchung des Paulus innerhalb der im vorhergehenden Kapitel dargestellten Welt (Kapitel 4).

Da das uns überlieferte Agieren des Paulus ausschliesslich als geschriebener Text, d. h. in sprachlicher Form, zugänglich ist, beginnt dieser Teil der Untersuchung mit einer Auseinandersetzung über die Sprache des Paulus und dem Brief als dem uns überlieferten Medium der Kommunikation mit den Gruppen Christusgläubiger im Mittelmeerraum. Anhand von Sprache und Medium lassen sich Rückschlüsse auf den Vermittler im kulturellen Vermittlungsprozess ziehen. Sodann kommt die Selbstdarstellung des Paulus in der Breite der Protopaulinen in den Fokus. Hier werden Name, Namenszusätze, Aspekte zu Herkunft und Bildung, die Berufung zum Völkerapostel sowie das Apostolats- und Missionsverständnis diskutiert, insofern sie relevant sind für das Verständnis bzw. die Darstellung von Paulus als interkulturellem Vermittler.

Ein Vermitteln findet systembedingt nicht im luftleeren Raum statt, sondern braucht eine Ausrichtung auf eine Adressatenschaft. Entsprechend

richtet sich der Blick sodann auf die Adressatinnen und Adressaten (Kapitel 5) im Mittelmeerraum im Allgemeinen und in Korinth im Besonderen, da im Hinblick auf die Adressatenschaft in Korinth sowohl die Selbstdarstellung als Vermittler einen Höhepunkt erreicht als auch das Funktionieren des Vermittlungsgeschehens beispielhaft aufgezeigt werden kann.

Dies leitet über zur eingehenden Auseinandersetzung mit den Spitzensätzen paulinischer Selbstdarstellung als bikulturelle Persönlichkeit in 1 Kor 9,19–23 und der unmittelbaren Umsetzung dieses Anspruchs in Form der Verwendung von Wettkampfmetaphorik in 1 Kor 9,24–27 (Kapitel 6). 1 Kor 9,19–27 ist für die vorliegende Studie deshalb von herausragender Bedeutung, weil sich Paulus in den Versen 19–23 sehr pointiert als interkultureller Vermittler darstellt und dies in unmittelbarem Anschluss daran in den Versen 24–27 unter Verwendung von Wettkampfmetaphorik implizit auch gleich umsetzt. Bei beiden für die Person und das interkulturelle Vermitteln des Paulus relevanten Abschnitten folgt auf dem Hintergrund sprachlicher Beobachtungen am Text eine Auslegung und Deutung in grösserem Zusammenhang. Die Konklusion fasst das Gesagte in einem Fazit zusammen (Kapitel 7).

Paulus wird zum Vermittler zwischen Kulturen – zwischen seinem angestammten Judentum, dem er sich zeit seines Lebens als verbunden darstellt, und den Völkern, auf die hin er seine Botschaft ausrichtet. Durch seine Herkunft aus dem hellenistischen Diasporajudentum, die Interaktion mit seinen Adressatinnen und Adressaten und nicht zuletzt durch die *Lingua franca Koiné* ist er selbst auch beeinflusst und geprägt von solchem interkulturellen Vermittlungsgeschehen.

Theoretische Voraussetzungen

Wenn von interkultureller Vermittlung die Rede ist, ist eine Klärung der relevanten Begriffe und Konzepte notwendig, vornehmlich des Kulturbegriffs und seiner Derivate.

Ein holistisches Kulturverständnis läuft darauf hinaus, all das als ‚Kultur‘ zu bezeichnen, was nicht ‚Natur‘ ist, also alles, „was vom Menschen ‚hergestellt‘ wird und nicht unmittelbar biologisch determiniert ist“.¹ Dieses holistische Verständnis droht aber, sich in Beliebigkeit aufzulösen. Um dieser Beliebigkeit entgegenzutreten – und angesichts der sehr unterschiedlichen, teilweise schillernden, teilweise umstrittenen Bedeutungen und facettenreichen Verwendungen des Begriffs in Wissenschaft und Alltag –, wird im Folgenden zunächst geklärt, in welchem Sinn ‚Kultur‘ und seine Komposita sowie Derivate in der vorliegenden Studie verwendet werden. Ich beginne mit einer grundlegenden Gegenüberstellung von kontrastiven und synkretistischen Verständnissen von Kultur und diskutiere dann dazwischenstehende Ansätze und ihre Systematisierungsversuche. Dann gehe ich dazu über, zwei für die interkulturelle Kommunikation herausragende Definitionen von Kultur darzustellen, um schliesslich in einer Synthese zu erklären, warum ich den anthropologischen Begriff von Kultur als ‚kollektivem Orientierungssystem‘ für die vorliegende Untersuchung als geeignet erachte.

2.1 Kulturbegriff

Im Anschluss an die Kulturtheorie Johann Gottfried Herders wird Kultur häufig kontrastiv gelesen: Herder stellt sich Kulturen als Kugeln vor und geht davon aus, dass Kulturen nach innen homogen, ganzheitlich und abgeschlossen und zugleich nach aussen klar voneinander unterscheidbar seien. Sie sind nach seinem Verständnis ethnisch fundiert und interkulturell abgegrenzt. Mit anderen Worten handelt es sich um die Vorstellung eines in sich abgerundeten

1 Andreas Reckwitz, „Die Kontingenzzperspektive der ‚Kultur‘: Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm“, in: Friedrich Jaeger (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, 3 Bde., Bd. 3 (Stuttgart 2004), 1–20, hier: 6.

Ganzen.² Der herdersche Kulturbegriff und die von ihm geprägte Tradition zeichnen sich demnach durch eine mehr oder weniger ausgeprägte Homogenität und damit verbundene Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen aus.

Das extreme Gegenteil eines solchen kontrastiven, essenzialistischen Kulturbegriffs kann unter Modellen kultureller Synkretismen subsumiert werden. Darunter sind Vermischungen von Kulturen zu verstehen, denen neue Ausdrucks- und Darstellungsformen hinsichtlich Sprache, sozialer Formen oder Politik inhärent sind. Zwischen den jeweiligen sich vermischenden Kulturen kann nicht mehr unterschieden werden. Hinter Synkretismusmodellen steht die These, dass mehr oder weniger alle Kulturen und kollektiven Identitäten interkulturell beeinflusst sind. Edward Said bringt dies wie folgt auf den Punkt: „Alle Kulturen sind hybrid; keine ist rein; keine ist identisch mit einem ‚reinen‘ Volk; keine besteht aus einem homogenen Gewebe.“³ Protagonisten⁴ der Synkretismusmodelle betonen mit Begriffen wie „Hybridität“ und „Transdifferenz“ bzw. „Transkulturalität“ Vorstellungen von Akkulturation, Durchlässigkeit und Anpassungsfähigkeit.⁵

Zwischen diesen beiden Extremen – kontrastives bzw. essenzialistisches Verständnis versus Synkretismusmodelle – gibt es eine schier unüberschaubare

2 In den Worten Herders: „[J]ede Nation hat ihren M i t t e l p u n k t der Glückseligkeit i n s i c h wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“ Johann G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, hg. von Hans D. Irmscher, Reclams Universal-Bibliothek (Stuttgart 2007), 35, Sperrung im Original.

3 Edward W. Said, „Kultur und Identität“, in: *Lettre Internationale* 34 (1996), 21–25, hier: 24.

4 Vgl. Homi K. Bhabha, Kathrina Menke und Anna Babka, *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung* (Wien 2012); Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994); Klaus Lösch, „Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte“, in: Lars Allolio-Näcke (Hg.), *Differenzen anders denken: Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz* (Frankfurt a. M. 2005), 26–49; Wolfgang Welsch, „Transkulturalität: Zwischen Globalisierung und Partikularisierung“, in: Paul Drechsel (Hg.), *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung*, Mainzer Universitätsgespräche (Mainz 1999), 45–72; Wolfgang Welsch, „Auf dem Weg zur transkulturellen Gesellschaft“, in: Allolio-Näcke, *Differenzen anders denken*, 314–341.

5 All diesen Begriffen inhärent die Vorstellung eines Homogenitätsmodells, d. h. einer Vorstellung, in der Wissensordnungen mit Gemeinschaften identifiziert werden. In solchen Vorstellungen gibt es oder hat es – zumindest fiktiv – einen reinen Urzustand gegeben. Den Homogenitätsmodellen stellt Reckwitz ein Modell kultureller Interferenz entgegen, demzufolge in Kollektiven eine simultane Wirksamkeit verschiedener „background languages“ wirksam ist und das zwischen der Struktur impliziter Wissensvorräte sowie Selbstbeschreibungen von Kollektiven differenziert; vgl. Andreas Reckwitz, „Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff: Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 11, Nr. 2 (2001), 179–200; Andreas Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Studienausg., Nachdr. der Erstausg. (Weilerswist 2006), 617–643.

Bandbreite an Definitionen von Kultur. Prägend für die Begrifflichkeit von Kultur war vor inzwischen nahezu 150 Jahren vor allem Edward Burnett Tylor. Seine Definition lautet:

Cultur oder civilisation im weitesten ethnographischen Sinne ist jener Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat.⁶

Seit Tylor wird ausgiebig weiter darüber debattiert, wie Kultur definiert und operationalisiert werden kann. Bereits 1952 haben Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn versucht, die unterschiedlichen Kulturbegriffe zu sammeln, zu gliedern und zu analysieren. Sie erörtern zuerst den Begriff der Kultur und seine Übertragung in andere Sprachen, um schliesslich nicht weniger als 164 Definitionen zu präsentieren, die sie wiederum in sieben Gruppen einteilen.⁷ Die Studie von Kroeber und Kluckhohn endet mit einem eigenen Vorschlag für die Bestimmung des Kulturbegriffs:

Kultur besteht aus expliziten und impliziten Mustern von und für Verhalten, erworben und übermittelt durch Symbole; sie bilden die unterscheidenden Leistungen menschlicher Gruppen, einschliesslich deren Verkörperungen in Artefakten; der wesentliche Kern von Kultur besteht aus traditionellen (d. h. historisch gewonnenen und ausgewählten) Ideen und besonders den ihnen beigelegten Werten; Kultursysteme können einerseits als Ergebnis von Handeln,

6 Edward Burnett Tylor, *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, 2 Bde., Bd. 1 (Leipzig 1873), 1.

7 Alfred Louis Kroeber und Clyde Kay Maben Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York 1963). Die sieben Gruppen umfassen: 1. Deskriptive Definitionen (inhaltliche Aufzählung); 2. Historische Definitionen (soziales Erbe oder Tradition); 3. Normative Definitionen: a.) Regeln oder Lebensweise, b.) Ideale oder Werte und Verhalten; 4. Psychologische Definitionen: a.) Kultur als Anpassung, b.) Kultur als Lernvorgang, c.) Kultur als Gewohnheit, d.) Rein psychologische Definition; 5. Strukturalistische Definitionen (Pattern/Muster); 6. Genetische Definitionen: a.) Kultur als Artefakt, b.) Ideen, c.) Symbole; 7. Unvollständige Definitionen.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Kriterien für die Typenbildung nicht vollkommen trennscharf sind. Darüber hinaus führen Kroeber und Kluckhohn unter „Some Statements about Culture“ noch weniger formale Begriffsbestimmungen an, was die Zahl der versammelten Definitionen auf über 300 anwachsen lässt.

Ein guter kurzer Überblick über die frühe Geschichte des Kulturbegriffs findet sich auch bei Anne Löchte, *Johann Gottfried Herder: Kulturtheorie und Humanitätsidee der „Ideen“, „Humanitätsbriefe“ und „Adrastea“*, Epistemata: Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft (Würzburg 2005), 27–33.

andererseits als konditionierendes Element weiteren Handelns betrachtet werden.⁸

Trotz dieses Vorschlags sowie späterer Systematisierungsversuche wurde ein Konsens über die Definition von Kultur bis dato nicht erreicht.⁹ Dennoch enthalten zahlreiche der von Kroeber und Kluckhohn zusammengestellten Definitionen viele Charakteristika, die mit einem modernen Kulturbegriff verbunden werden. Der gemeinsame Kern vieler Definitionen ist eine Synthese ergologischer (werkbezogener), soziativer (sozialer, verbindender, integrativer) und temporal-historischer Bedeutungselemente.¹⁰ Alle diese Elemente verweisen auf die zentrale symbolische Dimension kultureller Wirklichkeiten und das diesbezüglich entscheidende Sprachvermögen des Menschen.

Hilfreich ist die von Lüsebrink vertretene Unterscheidung dreier grundlegender Kulturbegriffe:¹¹

1. Der *intellektuell-ästhetische Kulturbegriff*: Dieser ist eng verbunden mit ‚Bildung‘ und ‚Kunst‘, und ihm liegt gewissermassen ein Kanon ästhetischer und moralisch-ethischer Werte zugrunde. Die unter dem intellektuell-ästhetischen Kulturbegriff subsumierte ‚Sphäre‘ unterscheidet sich von den sogenannten Volkskulturen.
2. Der *materielle bzw. instrumentale Kulturbegriff*: Dieser leitet sich von der ursprünglichen Bedeutung von ‚Kultur‘ als ‚Agricultura‘ ab und umfasst Bereiche wie Handwerkerkultur, Unternehmenskultur, Gastronomiekultur usw.
3. Der *anthropologische Kulturbegriff*: Dieser umfasst die Gesamtheit der kollektiven Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster einer Gesellschaft.

8 Kroeber und Kluckhohn, *Culture*, 357, Übersetzung EK. Der Originaltext lautet: „*Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i. e., historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action.*“

9 Einige Fachvertreter sind der Ansicht, Definitionen seien überflüssig, da nicht fruchtbar, so bspw. M. H. Segall, „More than We Need to Know about Culture, but are afraid not to ask“, in: *JCCP* 15 (1984), 153–162.

10 Vgl. W. Perpeet, „Art. Kultur, Kulturphilosophie“, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., Bd. 4 (Basel 1971–2010), 1309–1324.

11 Vgl. Hans-Jürgen Lüsebrink, *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, 4. Aufl. (Secaucus 2016), 10–11.

Der dritten Kategorie ist das dieser Arbeit zugrunde liegende Verständnis von Kultur zuzuordnen. Im Fokus eines solchen Kulturbegriffs steht ein erlerntes Referenzsystem von Praktiken und Werten, das von Angehörigen einer bestimmten Gruppe oder Gesellschaft kollektiv gelebt und tradiert wird.¹² Der Zusammenhang von Praktiken und Werten lässt sich am besten anhand eines Zwiebelidiagramms aufzeigen, das wiederum im Prinzip auf einer Unterscheidung zwischen *Perzepta* und *Conzepta* fusst.

Kultur manifestiert sich sowohl in sichtbaren als auch in unsichtbaren Elementen. Entsprechend wird kategorisierend unterschieden zwischen *Perzepta*, d. h. deskriptiven Aspekten von Kultur, und *Conzepta*, d. h. explikativen Aspekten.¹³ Die *Perzepta* umfassen die sicht- bzw. beobachtbaren Elemente einer Kultur. Dazu zählen sowohl materielle Charakteristika wie beispielsweise Kleidung, Architektur oder Kunstgegenstände, aber auch immaterielle Artefakte wie Sprache, Sitten, Gebräuche und soziale Strukturen. Die *Conzepta* hingegen umfassen die von einer Gemeinschaft kollektiv geteilten Grundannahmen, Normen und Werte. Diese verändern sich im Gegensatz zu den *Perzepta* deutlich langsamer. Um die Unterscheidung zwischen sichtbaren und unsichtbaren bzw. materiellen und immateriellen Kulturelementen fassbar zu machen, eignen sich Modelle wie dasjenige von Hofstede. Er beschreibt Kultur am Modell einer Zwiebel, bei der die Schalen nach und nach abgeschält werden müssen, um die jeweils darunterliegende Schicht sichtbar werden zu lassen:

Das Zwiebelmodell unterscheidet zunächst zwischen Praktiken und Werten. In dieser Unterscheidung manifestieren sich die verschiedenen Beschreibungsmöglichkeiten von unsichtbaren und sichtbaren Elementen. Zu den Praktiken zählen Symbole, Helden und Rituale:

- Die *Symbole* umfassen Worte, Gesten, Bilder oder Objekte, die eine bestimmte Bedeutung haben, welche von den Angehörigen einer Gruppe geteilt werden.
- Die *Helden* sind zu verstehen als Identifikationsfiguren, die in einer Gesellschaft geachtet, bewundert oder verehrt werden. Dazu zählen sowohl reale als auch fiktive Personen.
- Die *Rituale* umfassen kollektive Tätigkeiten, die für das Erreichen von Zielen im Grunde überflüssig sind, aber innerhalb einer Kultur als sozial

12 Vgl. Christoph Barmeyer, „Kultur in der Interkulturellen Kommunikation“, in: Barmeyer, Genkova und Scheffer, *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft*, 13–35, hier: 13–14.

13 Vgl. ebd., 14; mit Verweis auf Talcott Parsons, *The Social System* (London 1952).

notwendig gelten und daher gewissermassen um ihrer selbst willen ausgeübt werden.

- Im Kern stehen die *Werte*. Dabei handelt es sich um historisch entstandene, kulturrelative Leitvorstellungen sowie das Verhalten beeinflussende Entscheidungsregeln einer Gruppe oder Gesellschaft.

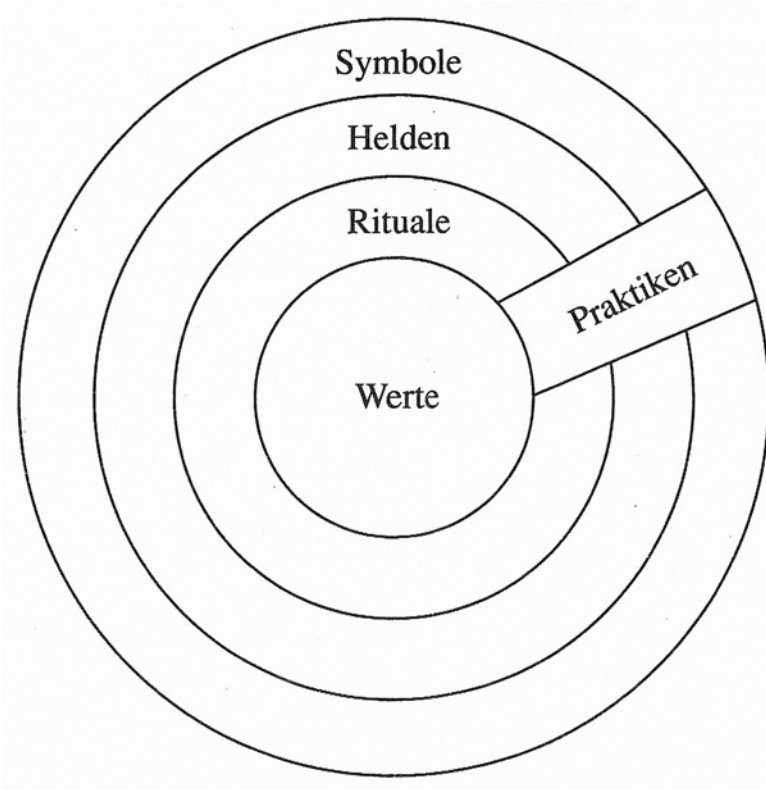


Abb. 1 Das „Zwiebeldiagramm“: Manifestation von Kultur auf verschiedenen Tiefenebenen (Hofstede 1993, 22)

Das Zwiebelmodell erfasst somit sowohl explizite und sichtbare als auch implizite und unsichtbare Kulturelemente. Entscheidend ist, dass die im Zwiebeldiagramm abgebildeten Elemente interdependent sind. Sie beeinflussen sich gegenseitig und bilden zusammen ein kulturelles System.

Auf ein solches Modell aufbauend können nun zwei in der Forschung zu interkultureller Kommunikation herausragende Konzepte beschrieben werden. Das eine stammt wie schon das Zwiebeldiagramm von Hofstede und erfasst Kultur als sozial erworbenes Wertesystem, während das andere Konzept von Alexander Thomas Kultur als Bedeutungs- und Interpretationssystem auffasst.

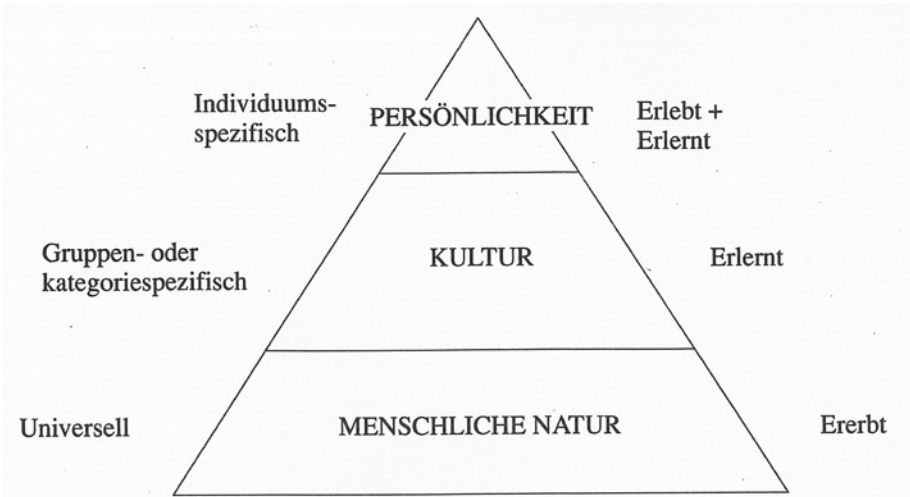


Abb. 2 Drei Ebenen der Einzigartigkeit in der mentalen Programmierung des Menschen (Hofstede 1993, 19)

Hofstede bezeichnet Kultur in Analogie zur Computerwelt als „mentale Software“¹⁴ und „kollektive Programmierung des Geistes, die die Mitglieder einer Gruppe oder Kategorie von Menschen von einer anderen unterscheidet“¹⁵. Die mentale, kollektive Programmierung des Menschen setzt sich nach Hofstede aus drei Ebenen zusammen:

Einer Pyramide gleich bildet die universelle und ererbte menschliche Natur die Basis. Sie umfasst all das, was allen Menschen gemeinsam ist: die Fähigkeit zur Sprache, das Verlangen nach Gemeinschaft, die Fähigkeit, Affekte zu empfinden. Darüber sind die kulturellen Einflüsse anzusiedeln. Im Gegensatz zu Natur ist Kultur nicht ererbte, leitet sich also nicht aus den Genen ab, sondern aus dem sozialen Umfeld: beispielsweise Familie, Sippe, Schule, Freizeitbeschäftigung und Medien. Entsprechend ist Kultur gruppen-, sozial- und regionspezifisch geprägt. An der Spitze der Pyramide steht die individual-spezifische Persönlichkeit eines Menschen. Sie wird sowohl von Ererbtem als auch Erlerntem geprägt. Wichtig bleibt die Unterscheidung zwischen der Natur und der Persönlichkeit eines Individuums. Wie genau unterschieden werden kann bzw. wo die Trennlinie verläuft, ist allerdings in den Sozialwissenschaften umstritten.

14 Geert Hofstede, *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen, Organisationen, Management* (Wiesbaden 1993), 18.

15 Ebd., 19, Hervorhebung im Original.

Weiterhin unterscheidet Hofstede zwischen Kulturebenen als Ebenen mentaler Programmierung. Hier können beispielsweise folgende Ebenen genannt werden: nationale, regionale, ethnische, religiöse, sprachliche Zugehörigkeit, Geschlechtlichkeit, Generation, Organisation, Firma oder soziale Klasse. Die Aufzählung liesse sich beliebig verlängern. Jeder Mensch gehört mehreren Ebenen gleichzeitig an, und die jeweiligen mentalen Ebenen können auch von Widersprüchen und Gegensätzen geprägt sein. In Hofstedes Ansatz kommen – wie schon bei der abschliessenden Definition von Kroeber und Kluckholm – sehr schön der Zusammenhang von Kultur und Subjekt sowie die Interdependenz derselben zum Ausdruck.

Im Gegensatz zu diesem diachron-sozialisatorisch orientierten Konzept beschreibt Alexander Thomas Kultur in synchron-interpretativer Weise als „Orientierungssystem“:

Kultur ist ein universelles Phänomen. Alle Menschen leben in einer spezifischen Kultur und entwickeln sie weiter. Kultur strukturiert ein für die Bevölkerung spezifisches Handlungsfeld, das von geschaffenen und genutzten Objekten bis hin zu Institutionen, Ideen und Werten reicht. Kultur manifestiert sich immer in einem für eine Nation, Gesellschaft, *Organisation oder Gruppe typischen Orientierungssystem*. Dieses Orientierungssystem wird aus spezifischen Symbolen (z. B. Sprache, Gestik, Mimik, Kleidung, Begrüßungsritualen) gebildet und in der jeweiligen Gesellschaft, Organisation oder Gruppe tradiert, das heißt an die nachfolgende Generation weitergegeben. Das Orientierungssystem definiert für alle Mitglieder ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft oder Gruppe und ermöglicht ihnen ihre ganz eigene Umweltbewältigung. Kultur beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft. Das kulturspezifische Orientierungssystem schafft einerseits Handlungsmöglichkeiten, andererseits aber auch Handlungsbedingungen und setzt Handlungsgrenzen fest.¹⁶

Zentral ist also in der Definition von Thomas der Begriff „Orientierungssystem“. Orientierung hat der Mensch, wenn er „über einen ausreichend großen Bestand an verlässlichem Wissen über seine gegenständliche und soziale Umwelt und über Erfahrungen darüber verfügt, wie mit diesem Wissen sachgerecht und effektiv umzugehen ist“¹⁷. Thomas setzt voraus, dass der Mensch ein Bedürfnis habe, sich in der Welt zurechtzufinden, wofür die Kultur eine notwendige Hilfestellung biete. Sie ermögliche es dem Menschen, den ihn umgebenden

16 Alexander Thomas, „Theoretische Grundlagen interkultureller Kommunikation und Kooperation“, in: Alexander Thomas, Alexander Kammhuber und Sylvia Schroll-Machl (Hg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation*, Bd. 1, 2., überarbeitete Auflage (Göttingen 2005–2007), 19–31, hier: 22, Hervorhebung EK.

17 Ebd.

Personen, Gegenständen, aber auch Prozessen und Ereignisfolgen Bedeutung und Sinn abzugewinnen. Sinnstiftung geschieht demnach automatisch im Prozess der Wahrnehmung und ist nach Thomas auf kollektive und sozial verbindliche Normen und Regeln, die durch eine Kultur vermittelt werden, zurückzuführen. Im Laufe eines individuellen Sozialisationsprozesses wächst ein Individuum in eine Gesellschaft respektive Kultur hinein und entwickelt sich in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt. Diese Entwicklung ist nie abgeschlossen. Der Erfolg eines Sozialisationsprozesses besteht darin, „die Welt so zu verstehen und mit ihr so umgehen zu können, wie es die Mitmenschen in der jeweiligen eigenen sozialen Gemeinschaft auch tun, verstehen und akzeptieren“.¹⁸ Kultur stellt hierfür den gemeinsamen Rahmen bereit. Mit der Zeit werden Wahrnehmungs-, Denk-, Beurteilungs- und Verhaltensschemata von einem Individuum so entwickelt und verinnerlicht, dass sie gewissermaßen automatisiert werden und nicht mehr bewusstseinspflichtig sind. Im Prozess der Sozialisation eignet sich ein Mensch in Form von Theorien, Methoden, Normen und Regeln das ‚Handwerkszeug‘ an, mit dem er sich in seiner Umwelt orientieren kann.

Im Zentrum eines sinnstiftenden Orientierungssystems stehen die Werte, die Thomas auch als ‚Kulturstandards‘ bezeichnet und mit folgenden fünf Merkmalen definiert:

- Kulturstandards sind Arten des Wahrnehmens, Denkens, Wertens und Handelns, die von der Mehrzahl der Mitglieder einer bestimmten Kultur für sich und andere als normal, typisch und verbindlich angesehen werden.
- Eigenes und fremdes Verhalten wird aufgrund dieser Kulturstandards gesteuert, reguliert und beurteilt.
- Kulturstandards besitzen Regulationsfunktion in einem weiten Bereich der Situationsbewältigung und des Umgangs mit Personen.
- Die individuelle und gruppenspezifische Art und Weise des Umgangs mit Kulturstandards zur Verhaltensregulation kann innerhalb eines gewissen Toleranzbereichs variieren.
- Verhaltensweisen, die sich außerhalb der bereichsspezifischen Grenzen bewegen, werden von der sozialen Umwelt abgelehnt und sanktioniert.¹⁹

Ein Bewusstsein über eigene Kulturstandards erhöht das Verständnis für charakteristische Merkmale des eigenkulturellen Orientierungssystems und zugleich auch das für fremdkulturelle Orientierungssysteme.

Nach der Darstellung dieser beiden für den Interkulturalitätsdiskurs einschlägigen Kulturkonzepte kann im Sinne einer kritischen Würdigung eine

18 Ebd.

19 Ebd., 25.

Synthese formuliert werden. Gemeinsam ist diesen Ansätzen, dass Kultur als dynamisches System verstanden wird. Kultur wird hier niemals statisch gedacht, sondern befindet sich in einem Prozess kontinuierlicher Veränderung. Weiter erscheint Kultur einerseits als Basis, Kontext und Bedingung unterschiedlichster Aktivitäten, Funktionen, Prozesse und Strukturen. Andererseits ist Kultur zugleich praktische Manifestation, Handlungsprodukt und Auswirkung von Verhalten. Bei der Definition von Kultur als kollektiver Programmierung des Geistes handelt es sich um ein diachron-sozialisatorisch orientiertes Konzept. Kultur wird darin als ein Wertesystem beschrieben, das durch Sozialisation erworben wird. Das zweite Konzept mit der Vorstellung von Kultur als Orientierungssystem ist dagegen ein semiotisches, synchron-interpretatives Konzept, das Kultur als ein Bedeutungs- und Interpretationssystem versteht. Dieses wird immer wieder neu konstruiert.²⁰ Die beiden diskutierten Ansätze weisen also perspektivische Unterschiede auf, können aber komplementär verstanden werden.

Für die vorliegende Studie von grosser Bedeutung und daher hervorzuheben ist einerseits der Aspekt des Zugehörigkeitsgefühls zu einer Gruppe mit einem spezifischen Weltverständnis. Andererseits – und das ist seine grosse Stärke – erlaubt der Kulturbegriff als Orientierungssystem eine Spannung zwischen definitorischen Aspekten einer Kultur, ohne aber rigide Grenzen zu setzen, da die Entwicklung eigenständiger Formen von Alltagsbewältigung innerhalb eines Orientierungssystems möglich bleibt. Es handelt sich also bei dieser Definition von Kultur nun gerade nicht im Sinne Herders um die Vorstellung eines monolithischen, in sich abgeschlossenen Gebildes. Gleichwohl bleibt eine Kultur, die als Orientierungssystem verstanden wird, beschreib- und erkennbar, dies ganz im Unterschied zu und in Abgrenzung von Hybriditätsansätzen. Kultur löst sich nicht in einer kompletten Vermischung auf. Insofern passt die Beschreibung von Kultur als kollektivem „Orientierungssystem“ im Sinne von Thomas gut für die vorliegende Studie. Für dieses Modell spricht vor allem auch, dass es flexibel genug ist, um auf historisch weit zurückliegende Prozesse übertragen werden zu können, und dass es einen hohen Grad an Interdependenz der beteiligten Akteure voraussetzt.

Eng mit den anthropologischen Kulturbegriffen und insbesondere mit dem Ansatz von Thomas verbunden sind Ansätze des ‚Kulturtransfers‘. Sie beschreiben, wie kulturelle Artefakte von einer Ausgangs- zu einer Zielkultur gelangen, also einen interkulturellen Prozess. Das Präfix ‚inter‘ bedeutet ‚zwischen‘, ‚miteinander‘ oder ‚reziprok‘ und deutet darauf hin, dass im Prozess

20 Vgl. dazu Christoph Barmeyer, „Kultur in der Interkulturellen Kommunikation“, in: *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft*, 15.

etwas Neues entsteht. Dieses Neue führt dazu, dass interkulturelle Situationen von einer eigenen Dynamik geprägt sind. Die Dynamik ist darin begründet, dass die beteiligten Personen während ihrer Interaktion Kommunikations- und Verhaltensregeln gegenseitig aushandeln und neu gestalten.²¹ Deutlich stärker als in der ursprünglichen Kulturtransferforschung betont wird der dynamische und auch reziproke Charakter in deren Weiterführung unter dem Stichwort *Histoire croisée*. Diese beiden verwandten Ansätze werden im Folgenden in ihrer Entstehung und Bedeutung für Paulus als interkulturellen Vermittler erläutert.

2.2 Kulturtransfer und *Histoire croisée*

Der Begriff ‚Kulturtransfer‘ und der dahinterstehende methodische Ansatz stammen aus der Mitte der 1980er-Jahre. Er wurde von einer Forschungsgruppe um Michel Espagne und Michael Werner des Centre National de la Recherche Scientifique entwickelt.²²

Eine umfassende Theorie wurde noch nicht gebildet, aber Kulturtransfer bezeichnet grundsätzlich den Prozess einer Vermittlung zwischen Kulturräumen und kulturellen Systemen.²³ Dabei werden Handlungsweisen, Informationen, Ideen sowie sprachliche Bedingungen für die Vermittlung von Texten, Praktiken, Diskursen, Artefakten oder Bildern von einer Kultur in eine andere übertragen bzw. innerhalb einer Kultur von einer anderen rezipiert. Entscheidend ist, dass ein Kulturtransfer immer als dynamischer Prozess betrachtet wird: Er umfasst inter- und intrakulturelle Wechselbeziehungen, ist geprägt von Prozessualität und schliesst Reziprozität mit ein. Es handelt sich also um einen iterativ-zyklischen Prozess.

Innerhalb dieser Dynamik lassen sich drei Untersuchungsebenen bzw. Dimensionen und drei Prozesse unterscheiden und beschreiben.²⁴ Unter den

21 Vgl. Christoph Barmeyer, „Interkulturalität“, in: *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft*, 38.

22 Vgl. Michel Espagne und Michael Werner, „Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert: Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des CNRS“, in: *Francia* 13 (1985), 502–510; Michel Espagne und Michael Werner, „Deutsch-französischer Kulturtransfer als Forschungsgegenstand: Eine Problemskizze“, in: Michel Espagne und Michael Werner (Hg.), *Transferts: Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e et XIX^e siècle)*, Travaux et mémoires de la Mission historique française en Allemagne, Göttingen (Paris 1988), 11–34.

23 Lüsebrink, *Interkulturelle Kommunikation*, 145.

24 Vgl. ebd., 145–148.

Dimensionen gibt es (1) die Ausgangskultur und (2) die kulturellen Artefakte – im weit gefassten Sinne ihrer Bedeutung als Kulturgüter –, über die etwas zur (3) Zielkultur transferiert wird. Die Prozesse umfassen 1. Selektionsprozesse, 2. Vermittlungsprozesse und 3. Rezeptionsprozesse.

Beim Selektionsprozess wird in der Ausgangskultur eine Auswahl von Praktiken, Texten, Diskursen oder Objekten getroffen, die sowohl eine quantitative als auch eine qualitative Dimension aufweisen. Unter einem Vermittlungsprozess sind personale Vermittler, Vermittlungsinstitutionen und mediale Mittlerinstanzen subsumiert. Die Rezeptionsprozesse schliesslich betreffen „die Integration und dynamische Aneignung transferierter Diskurse, Texte, Objekte und Praktiken im sozialen und kulturellen Horizont der Zielkultur und im Kontext spezifischer Rezeptionsgruppen“.²⁵ Kulturtransferprozesse lassen sich schematisch wie folgt erfassen:

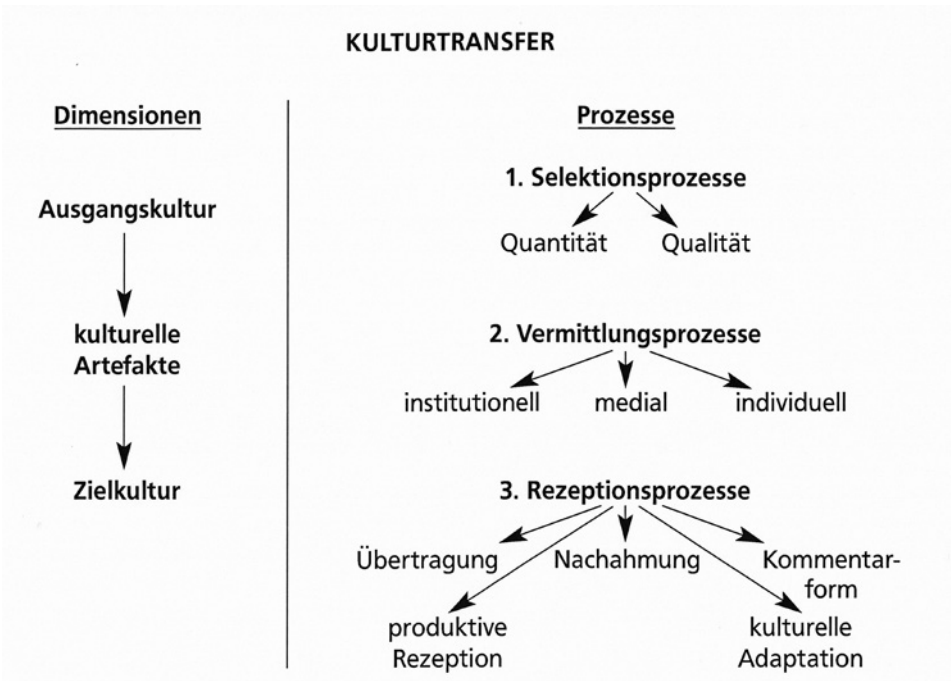


Abb. 3 Strukturelemente des Kulturtransfers (Lüsebrink 2016, 146)

Bei Kulturtransfers geht es also um eine unterschiedlich verlaufende kreative „Aneignung und Transformation von kulturellen Artefakten aus anderen Sprach- und Kulturräumen“.²⁶

Rezeptionsprozesse können alternativ auch als Integrationsprozesse bezeichnet werden.²⁷ Hier können wiederum drei Arten differenziert werden: (1) die Übertragung, (2) die Nachahmung und (3) die Kommentarform. Bei der Übertragung wird das Kulturgut möglichst originalgetreu wiedergegeben. Es verändert sich im Prinzip nur der gegenüber dem Ausgangsstatus verschiedene kulturelle Horizont des Rezipienten. Die Nachahmung ist zu verstehen „im Sinne einer epigonalen Eigenschöpfung“.²⁸ In der Produktion durch den Rezipienten ist das Muster des Ausgangsstatus noch deutlich erkennbar. Formen kultureller Adaption²⁹ schliesslich betreffen „die kulturellen Veränderungen von Diskursen, Texten, Praktiken und Institutionen im Hinblick auf Spezifika der Zielkultur, etwa bezüglich differenter Wertvorstellungen, Identifikationsmuster sowie ästhetischer Register“.³⁰ Betrachtet wird also bei der Kulturtransferforschung der Prozess, der zwischen Sendenden, Vermittelnden, Empfangenden sowie vermitteltem Kulturgut abläuft. Von Kulturtransfers betroffen ist nicht unbedingt nur ein spezifischer kultureller Sektor, sondern es können sämtliche unter dem anthropologischen Kulturbegriff subsumierten Dimensionen davon beeinflusst sein. Sie werden von einem System kultureller Handlungs-, Verhaltens- und Deutungsmuster in ein anderes übertragen.

Insgesamt weisen der Begriff des Kulturtransfers und die damit verbundene Theoriebildung bis heute einen relativ geringen methodischen Reflexionsgrad auf.³¹ Dennoch erhebt das Konzept des Kulturtransfers den Anspruch, „methodisch präziser und theoretisch anspruchsvoller zu sein als die

26 Hans-Jürgen Lüsebrink, „Kulturtransfer – neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaft“, in: Helga Mitterbauer (Hg.), *Ent-grenzte Räume: Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart*, dt. Erstausgabe, Studien zur Moderne (Wien 2005), 23–41, hier: 27.

27 Vgl. Bernd Kortländer, „Begrenzung – Entgrenzung: Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa“, in: Lothar Jordan und Bernd Kortländer (Hg.), *Nationale Grenzen und internationaler Austausch: Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa*, Communicatio (Tübingen, Germany) (New York 2011 [1995]), 1–19, hier: 8–9.

28 Ebd., 8.

29 Ich folge hier der Terminologie Lüsebrinks; was bei Lüsebrink „Formen kultureller Adaption“ genannt wird, heisst bei Kortländer „Verwandlung“ (ebd.).

30 Lüsebrink, *Interkulturelle Kommunikation*, 148.

31 Für einen guten Überblick siehe Hans-Jürgen Lüsebrink, „Kulturtransfer – neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaft“, in: *Ent-grenzte Räume*.

gängigen, diffuseren Begriffe *Kulturbeziehungen*, *Kulturaustausch* und *Kultur-mischung*³². Der Vorzug des Transferbegriffs gegenüber diesen und anderen konkurrierenden Begriffen wie etwa Kulturkontakt, Interferenz, Einfluss, Rezeption oder Wirkung liegt insbesondere darin, dass er eine Prozesshaftigkeit zum Ausdruck bringt. Kulturtransferforschung richtet den Fokus nicht ausschliesslich oder auch nur primär auf die *Konsequenzen* von interkulturellen Vermittlungs- und Rezeptionsprozessen (wie insbesondere das Konzept der *Métissage*), sondern auf deren *Verlauf*. Kulturtransferanalysen dienen also der „Untersuchung der transkulturellen Zirkulationsweisen von kulturellen Phänomenen“³³. Kulturtransfers sind demnach nicht Übertragungen zwischen statisch gedachten kulturellen Systemen, sondern dynamische Prozesse:

Die Übernahme eines fremden Kulturguts ist nie ein rein kumulatives, sondern immer auch ein schöpferisches Verfahren. Sie kann also nicht nach der ursprünglichen Bedeutung der in Kontakt tretenden Elemente beurteilt werden. Nur bestimmte Momente der beiden gesellschaftlichen Konfigurationen werden von der Begegnung betroffen. Und gerade der Auswahlmechanismus, der die Akzeptanz von ‚Fremdheit‘ steuert, verwandelt die Bedeutung des rezipierten Kulturguts.³⁴

Kulturtransferprozesse zeichnen sich also durch zeitliche und räumliche Distanzen aus und weisen auch mehrdimensionale Asymmetrien auf.³⁵

Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit eignet sich ein Ansatz der Kulturtransferforschung insofern sehr, als untersucht werden soll, welche Rolle Paulus als Apostel für die Völker im Selektions- und Vermittlungsprozess spielte. Welche Vorstellungen, Werte und Praktiken tradierte er? Wie formte er kulturelle Artefakte aus seiner hellenistisch-jüdischen Herkunft im Hinblick auf seine Adressatinnen und Adressaten aus den Völkern um? Wie suchte er neue spezifische Symbole in ein bestehendes Orientierungssystem zu integrieren? Und schliesslich: Wie veränderte er sich dabei selbst?

Das folgende Schaubild zeigt Paulus' Rolle im Vermittlungsprozess auf: Paulus integriert aufgrund seiner Vision vom auferstandenen Christus neue Elemente in seine angestammte Identität. Er vermittelt ein kulturelles Artefakt, nämlich das Evangelium Jesu Christi, mittels Briefen, Besuchen und unter

32 Ebd., 27.

33 Ebd.

34 Michel Espagne und Michael Werner, „Deutsch-französischer Kulturtransfer als Forschungsgegenstand“, in: *Transferts*, 21.

35 Vgl. hierzu Michael Werner, „Maßstab und Untersuchungsebene: Zu einem Grundproblem der vergleichenden Kulturtransferforschung“, in: Jordan und Kortländer, *Nationale Grenzen und internationaler Austausch*, 20–33.

Mithilfe von Mitarbeitenden an die Menschen in verschiedenen Gruppen im Mittelmeerraum. Dieses Vermittlungsgeschehen hat Rückwirkungen auf das Artefakt und auf Paulus als dessen Vermittler.

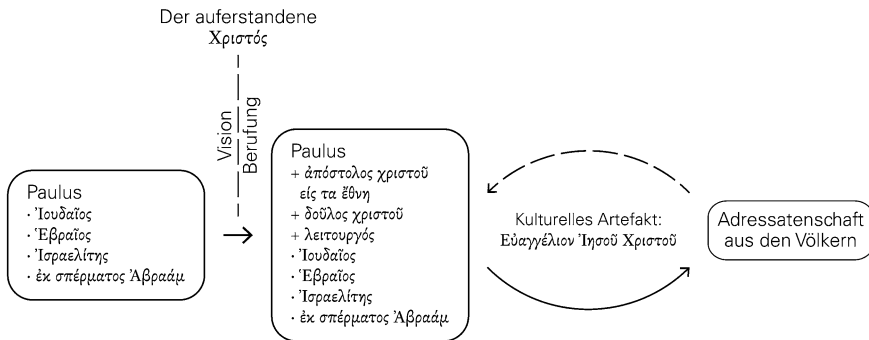


Abb. 4 Paulus als interkultureller Vermittler des Evangeliums Jesu Christi unter den Völkern (Esther Kobel)

Ein von Kulturtransfer geprägter Ansatz hilft den Selektions-, Transformations- und Vermittlungsprozess zu beschreiben, der sich bei Paulus' Tätigkeit als Apostel unter den Völkern vollzieht. Methodisch ist zu fragen, inwiefern der Einzelfall Paulus als repräsentativ angesehen werden kann. In welchem Verhältnis stehen die beim Einzelfall Paulus hervortretenden Proportionen zu allgemeinen Strukturen von Vermittlung? Entscheidend ist diesbezüglich, dass Kulturtransferprozessen „interkulturelle Vermittlungsinstanzen und -figuren“ zugrunde liegen, denen eine katalysatorische Rolle zukommt.³⁶ Überdies sind kulturwissenschaftliche Untersuchungen von Natur aus auf Fallstudien angewiesen. Werner bemerkt hierzu,

daß der Kulturtransfer notwendig an bestimmte empirisch faßbare Akteure gebunden ist, an konkrete Personen, die auf die eine oder andere Weise in Austauschprozesse eingebunden sind. Dazu kommt, daß die Auswirkungen des Transfers, die Bedeutung, die ihm in einem neuen Kulturzusammenhang zukommt, vor allem davon abhängt, mit welchen neuen Gruppen er in Berührung kommt, auf welche Konfigurationen er stößt, in welchen Räumen er zirkuliert. In diesem Sinne besteht seine Dynamik vor allem darin, daß er verschiedene

36 Hans-Jürgen Lüsebrink, „Kulturtransfer – neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaft“, in: *Ent-grenzte Räume*, 33.

soziale Ebenen miteinander kommunizieren läßt, konkurrierende kulturelle Aneignungsprozesse auslöst, fortlaufende Umdeutungen in Gang setzt.³⁷

Der Ansatz der Kulturtransferforschung ist in verschiedener Hinsicht kritisiert und weitergeführt worden: Die Kritik zielt einerseits auf den in ihr verwendeten Kulturbegriff, der allerdings für die Kulturtransferforschung systemisch notwendig ist, da sie von der Vorstellung verschiedener mehr oder weniger autonomer, aber zumindest unterscheidbarer Kulturen ausgeht (1). Ein weiterer Kritikpunkt an der Kulturtransferforschung betrifft die Wahrnehmung des Untersuchungsgegenstandes als Prozess in eine einzige Richtung statt als reflexives Geschehen (2). Überdies wurde häufig der bloss bilaterale Blick in Kulturtransferstudien kritisiert (3).³⁸

Den genannten Problemen will der Ansatz der *Histoire croisée* begegnen, der unter konstruktiver Aufnahme einzelner Kritikpunkte und Aporien eine Weiterführung der Kulturtransferforschung darstellt. Ihren Ursprung hat der methodische Ansatz *Histoire croisée* – oder zu Deutsch Verflechtungsgeschichte – in den Geschichtswissenschaften, namentlich der deutsch-französischen Geschichtsforschung.³⁹ Als Begründer dieses noch jungen kulturwissenschaftlichen Ansatzes gelten Michael Werner, Bénédicte Zimmermann und Michael Espagne.⁴⁰ *Histoire croisée* zielt darauf ab, die komplexen Verflechtungsgeschichten zwischen den verschiedenen Nationalhistoriografien – bzw. nationalkulturellen Systemen, aus denen Kulturtransferprozesse hervorgingen – zu beschreiben. Dieser Ansatz will einerseits historisch vergleichende Ansätze überwinden und andererseits insbesondere

37 Michael Werner, „Maßstab und Untersuchungsebene“, in: *Nationale Grenzen und internationaler Austausch*, 28.

38 Zur Kritik an der Kulturtransferforschung vgl. Hans-Jürgen Lüsebrink, „Kulturtransfer – neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaft“, in: *Ent-grenzte Räume*, 30–31.

39 Der Ansatz der Verflechtungsgeschichten ist übertragbar und bereits vielfältig übertragen worden; vgl. bspw. Christian Domnitz, „Tagungsbericht: Freundschaftstheater: Polnisch-deutsche *histoire croisée* 1945/49–1990“, 13.–14.01.2006, Warschau, <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-1047>, zuletzt geprüft am 01.03.2019, oder: Hanna Rucks, *Messianische Juden: Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel* (Neukirchen-Vluyn 2014).

40 Einige wesentliche Merkmale dieses Forschungsansatzes sind programmatisch vorgestellt in Michael Werner und Bénédicte Zimmermann, „Vergleich, Transfer, Verflechtung: Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen“, in: *GuG* 28, Nr. 4 (2002), 607–636.

die Begrenzung der Perspektive auf den Nationalstaat.⁴¹ Betont wird die Wechselseitigkeit von Transfers zweier oder gar mehrerer Vergleichsobjekte. Der Fokus liegt auf dem Prozesscharakter gegenseitiger Einflussnahmen und Rezeptionsmechanismen. Im Unterschied zur Vergleichs- und Transferanalyse gehört es zum methodischen Ansatz der *Histoire croisée*, mehrere Blickwinkel einzunehmen, um vereinseitigende Schief lagen zu minimieren. Die Pluralität der Beobachtungspunkte schafft gewissermaßen automatisch ein Moment der Reflexivität. *Histoire croisée* ist zwar ein idealtypisches Programm geblieben und hat bis heute kein klar definiertes Werkzeug generiert, aber die Grundidee geht, wie schon der programmatische Name dieses Forschungszweiges zeigt, vom Gedanken der Kreuzung verschiedener Betrachtungsweisen aus.⁴² Zentral für die *Histoire croisée* ist der Versuch, Beobachterposition, Blickwinkel und Objekt zu verbinden, d. h. bewusst und reflektiert unterschiedliche Perspektiven auf den Untersuchungsgegenstand zu verbinden. Ebenso wie das Verhältnis von Synchronie und Diachronie in die Untersuchung einbezogen wird, stellt auch die Selbstreflexivität einen methodischen Grundsatz dar. Über die Verflechtung als neues Objekt von Forschung hinaus wird auch die Produktion neuer Erkenntnis aus einer Konstellation heraus angestrebt, die in sich schon verflochten ist.

Das französische Verb *croiser* bedeutet neben ‚kreuzen‘, ‚überkreuzen‘ auch ‚verflechten‘, ‚verweben‘ und ‚sich gegenseitig verschränken‘. Unterschiedliches kann gekreuzt, verflochten, verwoben oder verschränkt werden: Beobachtungen, Sichtweisen und Perspektiven einerseits, aber auch Gegenstände wie Bildungssysteme oder Denktraditionen. Andererseits können auch Objekte wie Bücher und technologische Produkte oder Subjekte Teil des Gewebes sein. Auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes haben

41 Dem Ansatz der *Histoire croisée* sehr nahe liegen auch die Ansätze der „Connected History“, „Shared History“ oder der „Entangled History“. Zum Konzept „Connected History“ vgl. bspw. Iain Chambers und Lidia Curti, *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons* (London: Routledge, 1996); zu „Shared History“ vgl. Ann L. Stoler und Frederick Cooper, „Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda“, in: Frederick Cooper und Ann L. Stoler (Hg.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley, Los Angeles 1997); zu „Entangled History“ vgl. Chambers und Curti, *The Post-Colonial Question*.

42 Die Darstellung des methodischen Instrumentariums der *Histoire croisée* stützt sich auf Werner und Zimmermann, „Vergleich, Transfer, Verflechtung“; vgl. dazu Rucks, *Messianische Juden*, 41.

sich drei entscheidende Punkte herauskristallisiert:⁴³ Erstens kann kein Untersuchungsgegenstand für sich allein betrachtet werden, sondern die Betrachtung hat immer von mehreren Referenzpunkten auszugehen. Dadurch werden Interaktionen und Beziehungen sichtbar. Die Dynamik der Überkreuzung ist hier zentral und unterscheidet sich beispielsweise von einem eher statischen Vergleich. Zweitens verdienen die Auswirkungen des Kreuzens besondere Beachtung. Es ist immer davon auszugehen, dass im Akt des Kreuzens etwas geschieht, eine Änderung sich vollzieht. Das Moment des Kreuzens ist nicht isoliert zu betrachten, sondern steht in einem Prozess, der vorherige und nachfolgende Aspekte ebenso in den Blick zu nehmen hat. Kreuzen ist meist kein einzelner Akt, sondern bedeutet häufig mehrfaches Kreuzen. Die Herausforderung besteht darin, zu erkennen, wo Widerstand geleistet, etwas modifiziert und etwas übernommen wird. Die Veränderungen betreffen wiederum nicht unbedingt nur die beiden sich kreuzenden Grössen, sondern auch das ‚Vorher‘ und das ‚Nachher‘. Drittens stehen die Veränderungen der sich kreuzenden Untersuchungsgegenstände (Objekte, Personen, Praktiken) im Fokus. Durch den Akt des Kreuzens werden sie tangiert und je nachdem auch stark verändert oder transformiert. Die Auswirkungen können durchaus auch asymmetrisch verlaufen: Ein kreuzender Untersuchungsgegenstand wird stark verändert, während ein anderer gekreuzter dadurch kaum tangiert wird.

Über die eigentliche Kreuzung der Untersuchungsgegenstände hinaus hat *Histoire croisée* auch andere Ebenen des Kreuzens im Blick. Neben den Verflechtungen der Objekte sind die Verflechtungen zwischen unterschiedlichen Perspektiven zu beachten, die den Blick auf die verflochtenen Objekte steuern. Werden beispielsweise zwei oder mehrere Perspektiven auf ein und denselben Untersuchungsgegenstand eingenommen, kann dies zu Perspektivenkreuzungen führen. Des Weiteren kann es zu Verflechtungen des Untersuchungsgegenstandes mit den Analysepraktiken kommen. Analysepraktiken sind immer geprägt von Vorbedingungen, die zwingend auch den hermeneutischen Zugang und das zur Verfügung stehende methodische Instrumentarium beeinflussen.

Die Behauptung, dass es zwischen bereits verflochtenen Objekten zu immer neuen Verflechtungen kommt, leuchtet unmittelbar ein. Dies erschwert allerdings die praktische Untersuchung eines Gegenstandes erheblich, denn

43 Vgl. Michael Werner und Bénédicte Zimmermann, „Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity“, in: *HTh* 45 (2006), 30–50, hier: 39–42.

die Objekte verändern sich während der Verflechtung, die sich meist in einer asymmetrischen Konstellation vollzieht.

Die daraus folgenden theoretischen und methodischen Konsequenzen können unter dem Begriff „pragmatische und reflexive Induktion“ gefasst werden.⁴⁴ Dabei wird der Analyse der Kategorie einerseits und der Untersuchung des Verhältnisses von Analyse- und Handlungsmaßstäben andererseits grosses Gewicht beigemessen. Entsprechend sind es im Falle von Kategorien sowohl die Begriffe der modernen Beobachterin als auch diejenigen des antiken Akteurs, der handelnden Protagonisten unseres Untersuchungsgegenstandes, die zur Debatte stehen. Auf diese Weise wird die Projektionsebene verdoppelt und statt der klassischen Trennung von Wissenschaftlerin und Forschungsobjekt deren Interdependenz sichtbar.

Für die vorliegende Arbeit sind die genannten Kritikpunkte von sehr unterschiedlicher Relevanz.

(1) Im Hinblick auf Paulus relativiert sich der Kritikpunkt der autonomen bzw. unterscheidbaren Kulturen insofern, als Paulus selbst polarisierend zwischen den Ἰουδαῖοι und den anderen unterscheidet. Die Ἰουδαῖοι sind nach seinem Verständnis ein definierbares Ethnos und stehen entweder den Ἕλληνες (Griechen) oder den ἔθνη (Völkern) insgesamt gegenüber.

2.2.1 Exkurs zum ἔθνος-Begriff in der Antike

Die Einbettung in eine soziale Matrix wird in der Antike wesentlich von der Zugehörigkeit zu einem Ethnos in seinen unterschiedlichen griechischen und lateinischen Varianten bestimmt: ἔθνος, γένος, λαός, *natio*, *genus*.

Die Begriffe ἔθνος und γένος weisen im klassischen Griechisch ein breites Bedeutungsspektrum auf.⁴⁵ ἔθνος ist vermutlich abgeleitet von ἔθος und bedeutet etwa „Haufen, Menge, Schar, die durch dieselbe Gewohnheit, Sitte oder sonstige Eigentümlichkeiten verbunden ist“.⁴⁶ In der Regel bezeichnet ἔθνος Menschengruppen, kann aber auch für Gruppen von Lebewesen gleicher Identität verwendet werden – neben Menschen also auch für Tiere.⁴⁷ Der Gebrauch von ἔθνος als Bezeichnung für eine bestimmte Menschengruppe, die sich von anderen Menschengruppen unterscheidet, findet sich gehäuft in biblischem Griechisch. In der LXX ergibt sich das einheitliche Bild einer fast völligen Entsprechung

44 Werner und Zimmermann, „Vergleich, Transfer, Verflechtung“, 618.

45 Vgl. Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (Cambridge 1997), 35.

46 Karl L. Schmidt, „Art. ἔθνος, ἔθνικός. A. Volk und Völker in der Septuaginta“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 1935, 362–370, hier: 366.

47 Bspw. für ein Bienenvolk (ἔθνος μελισσῶν); vgl. ebd., 366.

von ἤθνη und ἔθνος (sowie von ἄθνη und λαός).⁴⁸ Im NT wird der Plural ἔθνη häufig (130-mal im Plural gegenüber 32-mal im Singular) verwendet: mehrheitlich entsprechend zum alttestamentlichen ἄθνη als Terminus technicus für ‚die Völker‘ im Sinne von ‚die Heiden‘ im Gegensatz zu Israel.⁴⁹ Nur an wenigen Stellen finden sich ἔθνη für ‚Heiden‘ im Gegensatz zu Christusgläubigen (1 Kor 5,1; 12,2; 1 Thess 4,5; 1 Petr 2,12; 3 Joh 7).⁵⁰

Mit nur 20 Vorkommen im NT, 7 davon bei Paulus, erscheint der Begriff γένος im Gegensatz zu ἔθνος verhältnismässig wenig. In der Regel wird γένος in der Bedeutung ‚Geschlecht‘ im Sinne von ‚Nachkommenschaft, Abkunft, Familie‘ verwendet oder in der Bedeutung ‚Volk‘.⁵¹ γένος wird im NT wie auch in der LXX für das jüdische Volk gebraucht (vgl. beispielsweise Ex 1,9; Jer 38,35 LXX; Apg 7,19; Gal 1,14; Phil 3,5; 2 Kor 11,26). Für Christusgläubige wird γένος ausschliesslich in 1 Petr 2,9 im Zitat aus Jes 43,20 verwendet. In frühchristlicher Literatur, die nach dem NT entstanden ist, findet sich der γένος-Begriff gehäuft. An einzelnen Stellen ist γένος auch im Sinne von ‚Art, Gattung‘ zu verstehen. Diese Bedeutung erscheint auch für die paulinischen Verwendungen naheliegend.⁵²

λαός wird im ausserbiblischen Griechisch wenig verwendet, jedenfalls gemessen am sehr häufigen Gebrauch in der LXX (mehr als 2.000 Vorkommen). Auffällig ist auch der spezifische Wandel in der Bedeutung. λαός erscheint nicht mehr einfach für ‚Volk‘ im Sinne von ‚Volksmenge, Bevölkerung, Leute‘, sondern

-
- 48 Georg Bertram, „Art. ἔθνος, ἔθνικός. B. ἔθνος im NT“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 1935, 362–366.
- 49 Karl L. Schmidt, „Art. ἔθνος, ἔθνικός“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 1935, 362–370, hier: 367 (Fn. 19). Interessant auch die von Schmidt ebd. kurz referierte These, dass der deutsche Begriff ‚Heiden‘ sich etymologisch von ἔθνη herleite. ‚Heiden‘ wäre somit ein biblisches Lehnwort.
- 50 Karl Ludwig Schmidt erklärt diesen Sprachgebrauch aus dem Verständnis, dass die Christusgläubigen sich als wahres Israel κατὰ πνεῦμα verstünden; vgl. ebd., Bd. 2, 368. Allerdings findet sich die Formulierung Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα im NT nirgends (nur Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, 1 Kor 10,18), sondern ist erst im 3. Jh. bei Origenes (De principiis 4.3.6; Philocalia 1.22.15) belegt.
- 51 Zum Begriff γένος siehe Friedrich Büchsel, „Art. γίνομαι, γένεσις, γένος, γένημα, ἀπογίνομαι, παλιγγενεσία“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, 1933, 680–688, hier: 684.
- 52 So die überzeugende Argumentation bei Kathy Ehrensperger, „Paulus, sein Volk und die Rassenterminologie: Kritische Anfragen an den ‚Race‘-Diskurs in neuerer englischsprachiger Paulusforschung“, in: *Kul* 27 (2012), 119–133, insbesondere: 130. Ehrensperger diskutiert im genannten Aufsatz die in der jüngeren englischsprachigen Paulusforschung verbreitete Praxis, γένος mit ‚race‘ zu übersetzen. Hierzu bemerkt sie kritisch: „Da die negative Stereotypisierung, die sich in literarischen Dokumenten der Antike findet, keinerlei Ähnlichkeit mit rassistischen/racist Kategorien der Moderne hat, kann folglich auch nicht von einem Rassen/race-Diskurs in der Antike die Rede sein. Es ist demnach anachronistisch und irreführend, den Begriff Rasse oder race für diese Periode zu verwenden, da er etwas anzeigt, das der antiken Welt fremd war.“ Entsprechend kann auch nicht behauptet werden, der Begriff ‚race‘ sei in der Antike weitverbreitet gewesen; vgl. inklusive Zitat ebd., 121, Kursivsetzungen im Original.

für ‚Volk‘ im Sinne von ‚Völkerschaft, Völkerverband‘ und wird gehäuft zur spezifischen Bezeichnung eines ganz bestimmten Volkes, nämlich Israel, verwendet. Es dient auch zur Unterstreichung der Sonder- und Vorzugsstellung Israels als ‚Volk Gottes‘. Mit 142 Vorkommen (mit einer deutlichen Häufung in der Apg: 83 Vorkommen) ist *λαός* ein häufig verwendeter Begriff und bezeichnet das Volk Israel. *λαός* konnte sich als Bezeichnung für das Volk Israel gegenüber *ἔθνος* durchsetzen.⁵³ Für Christusgläubige wird *λαός* ausschliesslich im Zitat aus dem AT oder in Anlehnung an ein solches verwendet.⁵⁴

Im Englischen wird *τὰ ἔθνη* häufig mit ‚gentiles‘ übersetzt, in den meisten Fällen in Grossschreibung,⁵⁵ was die Existenz einer mehr oder weniger monolithischen Gruppe suggeriert. Treffender erscheint eine Wiedergabe des Begriffs mit *peoples, nations* (kleingeschrieben), *gentiles* oder gar *gentile nations*.⁵⁶

Ich verwende entweder unmittelbar den griechischen Begriff *τὰ ἔθνη* oder die direkte Übersetzung ‚die Völker‘. Diesem Begriff inhäriert auch Differenziertheit, d. h., dass es sich nicht um eine in sich nicht weiter differenzierte homogene Menschenmasse, sondern eben um differenzierbare Völker handelt. Der im Deutschen verbreitete Begriff ‚Heiden‘ ebnet diese Differenzen ein, trägt andererseits aber deutlicher die Konnotation von ‚nicht jüdisch‘ bzw. ‚nicht christusgläubig‘. Zur Betonung dieses Aspekts innerhalb der Völker unterscheide ich zwischen ‚Christusgläubigen‘ und ‚Nicht-Christusgläubigen‘ aus den Völkern. Um allgemein bei Christusgläubigen den angestammten Hintergrund sichtbar zu machen, unterscheide ich überdies zwischen ‚christusgläubigen Ἰουδαίῳι‘ und ‚Christusgläubigen aus den Völkern‘. Für den Singular *τό ἔθνος* ziehe ich pragmatisch den eingedeutschten Begriff *Ethnos* heran.

Für Paulus gibt es zwei Sorten Menschen: die eigene Gruppe, nämlich οἱ Ἰουδαίῳι – auch als Beschnittene bezeichnet (bspw. Gal 2,7–9) –, und die

53 Vgl. dazu den Kommentar von Strathmann: „Wenn [...] *λαός* gewählt wird, so kann das nur darin begründet sein, daß dieses in der Sprache der Poesie heimische Wort als Wort gehobener Redeweise der Weihe und Würde des auszudrückenden Verhältnisses besser zu entsprechen schien als *ἔθνος*, bei dem vermöge seiner ursprünglichen Bedeutung ‚Schwarm, Haufen‘ leicht ein Ton von Geringschätzung mitschwingt. In der Wahl des einer altertümlich-poetischen, feierlich-gehobenen Sprache angehörenden Wortes kommt also ein religiös begründetes Kontrastempfinden gegenüber allen nicht-israelitischen Völkern, kommt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß Israel zu Jahwe, der allen Göttern der Völker unvergleichlich überlegen ist, in einem einzigartigen Verhältnis steht.“ Hermann Strathmann, „Art. *λαός*“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 4, 1942, 29–39, hier: 35.

54 Zum Nebeneinander von *ἔθνος*, *γένος* und *λαός* in 1 Petr 2,9 siehe David G. Horrell, „Race‘, ‚Nation‘, ‚People‘: Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2.9“, in: *NTS* 58, Nr. 1 (2012), 123–143.

55 So bspw. die *New Revised Standard Version Bible*.

56 Vgl. William S. Campbell, *Paul and the Creation of Christian Identity*, LNTS 322 (London 2006), 12–13.

anderen, nämlich die Völker, τὰ ἔθνη – auch als Unbeschnittene charakterisiert (bspw. Röm 4,10–12).⁵⁷ Die Nicht-Ἰουδαῖοι bzw. Unbeschnittenen sind schlicht die anderen, die Paulus alle über einen Kamm schert.⁵⁸ Unter ihnen hebt er einzig die Ἑλληνας gegenüber den βάρβαροι (Röm 1,14) hervor, dies aber jenseits der entscheidenden dichotomen Trennlinie zwischen den Ἰουδαῖοι und den Nicht-Ἰουδαῖοι.⁵⁹ Paulus definiert schlicht ‚wir‘ als ein Gegenüber zu allen anderen. Diesen anderen, ‚den Völkern‘, ist gemeinsam, dass sie den Gott Israels verworfen haben und stattdessen andere Götter verehren sowie entsprechende kultische Praktiken ausüben, woraus moralisches Fehlverhalten resultiert. Allerdings werden sich die von Paulus unter τὰ ἔθνη subsumierten Gruppen sicherlich nicht als ‚die Völker‘ im Sinne einer nicht weiter differenzierten homogenen Masse verstanden haben.

Die Ἰουδαῖοι unterscheiden zwar zwischen sich selbst und den anderen, τὰ ἔθνη, sehen sich aber zugleich als ein Volk, d. h. ein ἔθνος.⁶⁰ Bezeichnend ist, dass Paulus lediglich in einem einzigen Vers ἔθνος im Singular verwendet, und dies auch nur deshalb, weil es ihm im zitierten alttestamentlichen Text so vorgegeben ist (Röm 10,19, vgl. Dtn 32,21).⁶¹ Angesichts der Tatsache, dass es im paulinischen Orientierungssystem das eigene Volk gibt, das sich von allen anderen abhebt, ist ein Kulturbegriff, der von unterscheidbaren Kulturen ausgeht, dem Untersuchungsgegenstand angemessen.

(2) An der Kulturtransferforschung wird die Eindimensionalität des Vermittlungsgeschehens kritisiert. Es wird bemängelt, dass Rückwirkungen des Transferprozesses vom Empfänger auf den Sender ausser Acht gelassen werden. Im vorliegenden Fall sind die Empfänger verschiedene Gruppen im Mittelmeerraum. Gemeinsam ist ihnen, dass sie von Paulus unter τὰ ἔθνη – ‚die Völker‘ – subsumiert werden. Im Folgenden muss also gefragt werden, inwiefern Paulus als Vermittler, der zugleich Teil der Ausgangskultur ist, durch

57 Paulus reiht sich hier einer Konvention ein, die ein ‚wir‘ gegenüber den ‚anderen‘ definiert und sich durch jüdische Texte der Antike hindurchzieht; vgl. Paul R. Trebilco, *Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament: Early Christian Communities and the Formation of Group Identity* (Cambridge 2017), 155–158; Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Hellenistic Culture and Society* (Berkeley 1999), 1.

58 Zur Vorstellung der Völker als Konglomerat von Nicht-Ἰουδαῖοι vgl. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 47; J. Daniel Hays, *From Every People and Nation: A Biblical Theology of Race*, NSBT 14 (Downers Grove (IL), Leicester 2003), 141–146.

59 Ähnliche Gegenüberstellungen finden sich bei Philo Spec. 2.165–166 und Josephus C. Ap. 2.282. Vgl. dazu Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 64.

60 Vgl. ebd., 65.

61 Das Phänomen der Stereotypisierung von ‚anderen‘ ist in der Antike weitverbreitet; vgl. Erich S. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity* (Oxford 2011).

sein Wirken verändert wird. Was gibt es für Rückkopplungen zur Ausgangskultur? Wie verändert diese sich durch den erfolgreichen Transfer in die Zielkultur, bzw. was geschieht mit dem Ἰουδαϊσμός Paulus und seinem jüdischen Evangelium dadurch, dass die Menschen aus den Völkern es rezipieren?

(3) Ein weiterer Kritikpunkt betrifft den bloss bilateralen Blick von Kulturtransferstudien. Diesem Punkt kann begegnet werden, indem man bei den paulinischen Gruppen Christusgläubiger mit erheblichen Unterschieden rechnet. Die von Paulus gegründete Gruppe in Korinth beispielsweise kann nicht eins zu eins mit derjenigen in Rom, die Paulus weder selbst gegründet noch besucht hat, verglichen werden. Wir haben es hier also nicht mit einem einseitig ausgerichteten, sondern bereits in der Anlage mit einem mehrdimensionalen Transferprozess zu tun (vgl. Abb. 4). Hieraus ergeben sich Hinweise auf die Rückwirkung auf den Vermittler und sogar auf die Ausgangskultur.

Für die vorliegende Arbeit im Blick zu behalten ist weiterhin, dass Aussagen in antiken Texten mit moderner Begrifflichkeit interpretiert werden. Es kreuzen sich also textimmanente Ausdrucksweisen mit moderner wissenschaftlicher Begrifflichkeit. Ferner kreuzen sich die jeweiligen griechischen Ausdrucksweisen mit deutschen Übersetzungen, und verschiedene Übersetzungsoptionen im Deutschen unter sich weisen wiederum bisweilen Kreuzungen auf.

Weiterhin ist zu beachten, dass die Paulusbriefe zwar innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums entstanden sind, aber auch diachrone Unterschiede aufweisen. Insofern als bei der Untersuchung der Selbstdarstellung des Paulus in Briefen an unterschiedliche Gruppen mehrere geografische Dimensionen in den Fokus kommen, wird auch hierin dem Anliegen der *Histoire croisée*, Eindimensionalitäten durch Mehrdimensionalitäten zu ersetzen, Rechnung getragen. Entscheidend ist in alledem, auch die Quellenlage im Blick zu behalten. Diese ist für die vorliegende Studie sehr konkret, zugleich aber auch sehr beschränkt. Als primärer Untersuchungsgegenstand dienen die sieben gemeinhin als echt anerkannten Paulusbriefe: Röm, 1 Kor, 2 Kor, Gal, 1 Thess, Phil, Phlm. Die darin enthaltenen situativen Selbstdarstellungen und autobiografischen Passagen geben in sehr unterschiedlichem Masse Aufschluss über Paulus als Vermittler im Hinblick auf seine aus den Völkern stammenden Gruppen, die intendierten Adressatinnen und Adressaten, und die dynamische Interaktion zwischen ihnen.⁶²

62 Die Abbildung ist inspiriert von einer Grafik bei Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 5. Jahrhundert n. Chr.)*, KStTh 5 (Stuttgart 2006), 40.

Das folgende Schaubild zeichnet die briefliche Selbstdarstellung im Rahmen des paulinischen Vermitteln nach. Paulus integriert in seine Briefe Elemente über seine Person. Diese basieren auf seiner Selbstwahrnehmung und enthalten eine pragmatische Intention, die aus dem Kontext im Brief eruiert werden muss. Die Elemente haben historisch eine Wirkung auf ihre frühesten Rezipientinnen und Rezipienten und beeinflussen deren Praxis, die wiederum Rückwirkungen auf vorhergehende Elemente innerhalb des dynamischen Prozesses aufweist. Die realen Rezipientinnen und Rezipienten der Paulusbriefe sind nicht zwingend identisch mit den intendierten Adressatinnen und Adressaten. Letztere wiederum sind aber formativ für die Auswahl und die pragmatische Ausrichtung der situativen Selbstdarstellungen des Paulus.

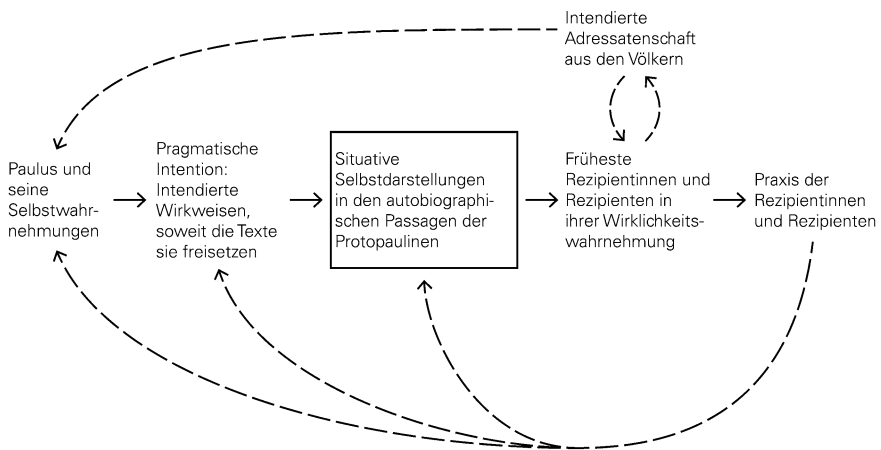


Abb. 5 Briefliche Selbstdarstellung im Rahmen des paulinischen Vermitteln (Esther Kobel)

Hinzu kommen Berichte aus der Apostelgeschichte, die sich mit den Selbstdarstellungen des Apostels kreuzen. Die Apostelgeschichte als Fremdbbericht und Quelle aus zweiter oder gar dritter Hand wird ergänzend, korrigierend und je nachdem sogar relativierend oder widersprechend mit den paulinischen Zeugnissen ins Gespräch gebracht und in das Bild des Paulus eingewebt.⁶³

63 Zur Historizität der Apostelgeschichte vgl. bspw. Stefan Alkier, „Forschungsgeschichtliche Bemerkungen zur Frage nach dem historischen Quellenwert der Apostelgeschichte des Lukas“, in: Stefan Alkier und Michael Rydryck (Hg.), *Paulus – das Kapital eines Reisenden: Die Apostelgeschichte als sozialhistorische Quelle*, Stuttgarter Bibelstudien 241 (Stuttgart 2017), 8–36; Jörg Frey, „Fragen um Lukas als ‚Historiker‘ und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte: Eine thematische Annäherung“, in: Jörg Frey, Clare K. Rothschild und Jens Schröter, unter Mitarbeit von Bettina Rost (Hg.), *Die*

Darüber hinaus werden auch zeitgenössische archäologische, inschriftliche und religionsgeschichtlich relevante Zeugnisse insbesondere aus dem Umfeld der Empfängerinnen und Empfänger hinzugezogen. Der Fokus liegt hier aber primär auf den paulinischen Zeugnissen, da es in der vorliegenden Studie um die Selbstdarstellung des Paulus geht und nicht um den zum Scheitern bestimmten Versuch einer Darstellung, ‚wer Paulus wirklich war‘.

Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, BZNW 162 (Berlin 2009), 1–26. Zur Rolle des Paulus in der Apostelgeschichte siehe Jens Schröter, „Paulus in der Apostelgeschichte“, in: *IKaZ* 38 (2009), 135–148.

Die Welt des Paulus

Im Folgenden werden wesentliche Aspekte behandelt, die zur Beschreibung der Dimension der Ausgangskultur relevant sind. Zunächst umreißt der Abschnitt „Diasporajudentum“ das kulturelle Milieu, dem Paulus entstammt. Dieses kulturelle Milieu ist Teil des Hellenismus, der sowohl eine Epoche als auch eine ideengeschichtliche Kategorie darstellt. Entsprechend ist dem Hellenismus sodann ein eigener Abschnitt gewidmet. Das Verständnis von Hellenismus als ideengeschichtlicher Kategorie ist die Voraussetzung für eine verbreitet behauptete Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus, die zu kritisieren ist. Vielmehr – und das hat die jüngere Forschung zum Thema aufgezeigt – ist eine Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus irreführend, denn das Diasporajudentum zur Zeit des Paulus war durch und durch hellenistisch.

3.1 Diasporajudentum

Die hellenistisch-diasporajüdische Prägung des Paulus kann kaum überschätzt werden.¹ Im 1. Jh. dürften die meisten Ἰουδαῖοι in der Diaspora Griechisch als Muttersprache gehabt und über keine Kenntnisse des Hebräischen oder Aramäischen verfügt haben.² Neben der verbreiteten Verwendung der griechischen Sprache sind die Übernahme griechischer Wirtschafts- und Verwaltungsformen, aber auch architektonische Einflüsse aus hasmonäischer und herodianischer Zeit zu nennen.

Zugleich zeichnet sich das Diasporajudentum durch ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein aus. Wie John Barclay aufgezeigt hat, reicht die Spannweite von einer schier kompletten Akkulturation, respektive Assimilation, bis zur

1 Aus der Fülle der Literatur zum Diasporajudentum seien genannt: Emil Schürer, *Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu*, 3 Bde. (Hildesheim, 1986 [1886–1911]), hier: Bd. 3: Das Judentum in der Zerstreung und die jüdische Literatur; Paul Raymond Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, MSSNTS 69 (Cambridge 1991); Willem Cornelis van Unnik und Pieter Willem van der Horst, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*, AGJU 17 (Leiden 1993); John M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)* (Edinburgh 1996); Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge (MA) 2002).

2 Vgl. Wallace und Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, 51.

grösstmöglichen Wahrung ursprünglicher kultureller Muster.³ Ἰουδαῖοι, die in hohem Masse akkulturiert sind, ein gepflegtes Griechisch sprechen und auch schreiben sowie mit griechischen intellektuellen Traditionen vertraut sind, haben sich nicht zwingend auch assimiliert: Vielmehr verwenden viele von ihnen ihre hellenistische Ausbildung, um sich vom sozialen Leben der Nicht-Ἰουδαῖοι abzugrenzen.

Das Band, das die Ἰουδαῖοι untereinander verbindet und zusammenhält, ist primär sozialer Art: das gemeinschaftliche Leben und Einhalten der Traditionen ihrer Vorfahren. Die bedeutendsten dieser Traditionen sind 1. der bildlose Monotheismus und damit verbunden die Weigerung, an nicht jüdischen Kulte zu partizipieren; 2. die männliche Beschneidung, die wiederum beispielsweise eheliche Verbindungen beschränkt; 3. die Speisegebote, die den sozialen Umgang einschränken, und 4. die Einhaltung des Sabbats, der unter anderem Anstellungsverhältnisse beeinflusst. Solche Gebräuche kennzeichnen und definieren das Anderssein der Ἰουδαῖοι. Sie schaffen soziale Schranken zwischen Ἰουδαῖοι und Nicht-Ἰουδαῖοι, auch wenn sie die gleiche Sprache sprechen und mitunter auch bestimmte Denkformen teilen.⁴

Das Diasporajudentum übertrifft zahlenmässig das Judentum im Land Israel deutlich.⁵ Als Ort der Diaspora darf das riesige Gebiet von Italien über Griechenland, Mazedonien und den Balkan bis nach Mesopotamien gelten, wobei die Zentren in Kleinasien, der Cyrenaika, Ägypten und Syrien liegen. Die Gruppen in Kleinasien sind unter seleukidischer Herrschaft stark gewachsen. Die jüdische Gemeinschaft im kilikischen Tarsus dürfte wie andere kleinasiatische Gruppen zur Zeit des Paulus bereits die Möglichkeit gehabt haben, auf eine lange Geschichte zurückblicken zu können.⁶ Jüdische Gemeinschaften in der kleinasiatischen Diaspora werden als eigenständige Gruppierungen wahrgenommen und schlicht als Ἰουδαῖοι bezeichnet, aber

3 Vgl. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*.

4 Eine Beschreibung der bestehenden Fluidität der behaupteten Grenzen zwischen Ἰουδαῖοι und Nicht-Ἰουδαῖοι findet sich auch bei Shaye D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 109–139.

5 Barclay spricht von mehreren Millionen im 1. Jh. unserer Zeitrechnung; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 4 (Fn. 1).

6 Vgl. dazu Hans Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter: Mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, FRLANT H. 19 = N. F., H. 2 (Göttingen 1913), 128–167; Martin Hengel, Anna Maria Schwemer und Ernst Axel Knauf, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekanntten Jahre des Apostels*, WUNT 108 (Tübingen 1998), 246–250. Zum Judentum in der kleinasiatischen Diaspora allgemein siehe Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 17–36; Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 259–281.

auch als ἔθνος, κατοικία, λαός, πολίτευμα, συμφοίτησις, συναγωγήιον, σύνοδος.⁷ Sie verfügen über ein für sie typisches Wahrnehmen, Denken, Handeln sowie spezifische Symbole und Riten, durch die sich eine Zugehörigkeit definiert.

Unter römischer Herrschaft geniessen die Ἰουδαῖοι der Diaspora eine Reihe von Privilegien, die Flavius Josephus diskutiert.⁸ Sie dürfen nach dem Gesetz ihrer Väter und ihren eigenen Sitten leben und ihre Bräuche pflegen. Insbesondere haben sie das Recht, sich zu versammeln und den Sabbat zu halten. Intern dürfen sie sich selbst verwalten, sie verfügen über eine eigene Gerichtsbarkeit und haben das Recht, sowohl ‚religiöse‘ als auch ‚profane‘ Gebäude zu errichten. Es steht ihnen zu, Abgaben ‚heiliger Gelder‘ einzusammeln und sie als Tempelsteuer nach Jerusalem zu transferieren. Vom römischen Militärdienst sind sie befreit, da dieser mit Götterbildern operiert, was nicht vereinbar ist mit den Kulturstandards des jüdischen Volkes, unter denen der Monotheismus ein ganz zentraler ist.

Die Tatsache, dass die jüdischen Privilegien und Rechte in diversen Schriften betont werden, lässt den Schluss zu, dass die Privilegien und Rechte immer wieder infrage gestellt und bedroht wurden und dass die Ἰουδαῖοι mit Judenhass und Judenfurcht zu kämpfen hatten.⁹ Philo von Alexandrien berichtet von Gewalttätigkeiten gegen Ἰουδαῖοι im Jahre 38 n. Chr., als diese sich weigern, Caligulas Dekret zu befolgen, das verlangte, ihn als Gott zu verehren.¹⁰ Dieser Aufstand lässt ein wiederkehrendes Muster erkennen, wie gärender Hass gegen die Ἰουδαῖοι sich in gewalttätigen Aufständen entlädt. Auf eine Periode von Unmut gegenüber den Privilegien und dem Einfluss der Ἰουδαῖοι (politischer oder ökonomischer Art) folgt der Vorwurf, die Ἰουδαῖοι seien unpatriotisch, weil sie sich nicht an allen Formen des Staatskultes beteiligen würden. Als Drittes könnten durch Unruhestifter die Gemüter aufgestachelte werden. Schliesslich interveniert die Regierung, um die Ordnung aufrechtzuerhalten bzw.

7 Ausführlich zur Terminologie vgl. Carsten Claussen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*, StUNT 27 (Göttingen 2002), 113–150.

8 Für Quellen und Kommentar vgl. Miriam Pucci Ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, TSAJ 74 (Tübingen 1998).

9 Vgl. Ralph Marcus, „Antisemitism in the Hellenistic-Roman World“, in: Koppel S. Pinson (Hg.), *Essays on Antisemitism*, 2nd ed. rev. and enlarged, JSocS 2 (New York 1946), 61–78; Louis H. Feldman, „Anti-Semitism in the Ancient World“, in: David Berger (Hg.), *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism* (Philadelphia, New York, Jerusalem 1986), 15–42; Peter Schäfer, *Judenhass und Judenfurcht: Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike* (Berlin 2010).

10 Legat. 120.

wiederherzustellen, und beschuldigt die Juden, den Aufstand verursacht zu haben.¹¹

Wichtig ist, zu beachten, dass es sich beim Diasporajudentum – wie bei jeder Kultur – nicht um eine statische und unveränderliche Grösse handelt. Vielmehr gilt hinsichtlich des Diasporajudentums, des Judentums generell, wie überhaupt von gesellschaftlichen Konstellationen jedwelcher Art, dass nichts so beständig ist wie die Veränderung: Ἰουδαῖοι in der hellenistisch-römischen Ära formen immer wieder neue ‚Versionen‘ von Judentum. Das Orientierungssystem weist also eine Dynamik auf. Dabei bewahren und ergänzen Ἰουδαῖοι nicht einfach eine irgendwie geartete ‚originale‘ Version, vielmehr ist Judentum nach diesem Verstehensmodell ein vielfältiges und instabiles Phänomen, das nicht durch irgendetwas Inhärentes eingegrenzt ist, sondern es wird durch gewählte Entscheidungen definiert. Viele Ἰουδαῖοι in hellenistischer Zeit haben zugunsten des Griechischen den Gebrauch des Hebräischen unterlassen, aber die Beschneidung weiter praktiziert. Warum? Nicht etwa, weil die Beschneidung ‚jüdischer‘ wäre als die hebräische Sprache. Vielmehr werden komplexe kulturelle Prozesse und gemeinschaftliche Entscheidungen jüdischer Tradition in griechischer Sprache neu formuliert, ja sogar neu konstruiert. Eine Veränderung des Kulturstandards der Beschneidung lässt aber – nach dem Makkabäeraufstand – keine unbeschnittene Variante zu. Insofern ist das hellenistische Judentum nicht als ‚Originaljudentum in hellenistischem Gewand‘ anzusehen, sondern als kulturelle Transformation des Judentums selbst, so wie jede Kultur ihre Identität kontinuierlich verändert.¹²

Entscheidend für den Fokus der vorliegenden Studie ist die Erkenntnis, dass Ἰουδαῖοι in der griechischen und römischen Diaspora ihre Verschiedenheit in zentralen Aspekten ihrer kulturellen und ethnischen Identität aufrechterhalten, auch wenn sie die gleiche Sprache haben.¹³ Sie sind innerhalb der hellenistischen Welt als eigenständige Gruppierung erkennbar und von anderen unterscheidbar. Dies gilt es festzuhalten auf dem Hintergrund des äusserst einflussreichen Konzepts vom Hellenismus als Schmelztiegel der Kulturen. Dieses Konzept hat bis heute grossen Einfluss auf die Forschung

11 Vgl. Ralph Marcus, „Antisemitism in the Hellenistic-Roman World“, in: *Essays on Antisemitism*, 78 (Fn. 3).

12 Vgl. John M. G. Barclay, „Using and Refusing: Jewish Identity Strategies under the Hegemony of Hellenism“, in: Matthias Konradt (Hg.), *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, Studien zu Judentum und Christentum (Paderborn 2002), 13–26, hier: 18–19.

13 Vgl. John J. Collins, „Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea“, in: John J. Collins (Hg.), *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, JSJ.S 100 (Brill 2005), 21–43, hier: 23.

sowie das Verhältnis von Judentum und Hellenismus – und es spielt für die Interpretation des Paulus eine entscheidende Rolle.

3.2 Hellenismus

Das kulturelle Universum, in das das Diasporajudentum zur Zeit des Paulus eingebettet ist, ist der Hellenismus. Den Begriff des Hellenismus hat Johann Gustav Droysen im 19. Jh. geprägt.¹⁴ Gemeint ist damit die Epoche, die mit dem Regierungsantritt Alexanders des Grossen (336 v. Chr.) ihren Anfang nimmt und bis zur Einverleibung Ägyptens in das Römische Reich (30 v. Chr.) andauert, aber kulturell weit bis in die Kaiserzeit hineinwirkt.¹⁵ Droysens monumentales Werk über die *Geschichte des Hellenismus* begründet eine neue Schule deutscher Geschichtsschreibung. Darin wird Macht idealisiert, und ‚grosse‘ Männer sind so dargestellt, dass sie massgeblich für die Vermischung griechischer und orientalischer Elemente verantwortlich erscheinen. Droysen zufolge stellt der Hellenismus den notwendigen Übergang von der paganen zur christlichen Welt dar. ‚Hellenismus‘ wird gemeinhin als Begriff für einen grossen kulturellen Schmelztiegel verwendet. Er umfasst die Gebiete, die Alexander der Grosse erobert und zu einem Reich vereint hat und die dann später im Römischen Reich aufgehen. Trotz verschiedener Sprachen und unterschiedlicher Traditionen weist der kulturelle Mix über Raum und Zeit hinaus genügend Verbindungen auf, um als eine Einheit zu gelten. Damit verbunden ist die Annahme, dass sich der Hellenismus die vielen verschiedenen autochthonen Kulturen einverleibt, da viele Menschen im Mittelmeerraum, insbesondere in den Städten, ihre ethnische Identität aufgegeben haben und

14 Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, mit der Unterstützung von Erich Bayer und Hans-Joachim Gehrke, Sonderausgabe, 3., mit einem Nachtrag zur Einleitung versehener Nachdruck, 3 Bde. (Darmstadt 2008 [1877–1878]).

15 Vgl. dazu Hubert Frankemölle: „Insgesamt hat sich die Bezeichnung ‚Hellenismus‘ als chronologische *Hilfsbezeichnung* in der modernen Forschung eingebürgert; sie ist es deswegen, weil man keine deutliche Zäsur angeben kann, wann die Epoche beginnt (in der Regel wird das frühe 4. Jh. v. Chr. angegeben) und wann sie endet. Für Letzteres ist die jeweilige Perspektive maßgeblich. Historiker und Altphilologen geben in der Regel Kaiser Augustus (63 v. Chr.–14 n. Chr.) oder die Schlacht bei Aktium (31 v. Chr.) mit dem Ende des letzten Diadochenreiches an.“ Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum*, 56–57, Hervorhebung im Original; mit Verweis auf Hermann Bengtson, *Die hellenistische Weltkultur* (Stuttgart 1988), 276.

‚hellenisch‘, d. h. griechisch, geworden sind.¹⁶ Gerne wird dazu das berühmte Zitat des Isokrates (436–338 v. Chr.) angeführt:

So sehr hat unsere Stadt die anderen Menschen in Sachen Denken und Reden hinter sich gelassen, dass ihre Schüler zu Lehrern der anderen geworden sind, und das hat bewirkt, dass **der Name der Griechen nicht mehr zu einem Volk zu gehören schien, sondern zu einer Denkweise**, und dass eher Griechen genannt wurde, wer unsere Erziehung durchlaufen hat, als wer an unserer gemeinsamen Physis Anteil hat. (Isokr. or. 4.50)¹⁷

Allerdings muss – abgesehen von der Tatsache, dass das Zitat aus vorhellenistischer Zeit stammt – kritisch angemerkt werden, dass der Begriff Ἑλλήν hier gerade nicht auf die Nichtgriechen ausgedehnt wird, sondern in seiner Referenz eingeschränkt ist in dem Sinne, dass als Griechen/Hellenen nicht mehr wie bis dahin all jene gelten können, die ein und demselben γένος entstammen und eine dem griechischen Volk gemeine φύσις aufweisen, sondern nur jene, die (in Athen!) die Schule besucht haben. Der rhetorische Kontext der Aussage, nämlich die Darstellung Athens als herausragende Stadt, muss mitbedacht werden. Griechisch ist hier gleichzusetzen mit athenisch. Richtig ist, dass Isokrates dem Begriff einen kulturellen Aspekt beimisst, aber seine Äusserung sollte nicht als Anfang eines grösseren Konzepts von Hellas angeführt werden.¹⁸

Droysen beschreibt den „Hellenismus“ als Dreh- und Angelpunkt in der Geschichte. Einem hegelianisch-dialektischen Geschichtsverständnis verbunden, erkennt er im Aufeinandertreffen von Judentum und Heidentum in der hellenistischen Welt die letzte und grösste These und Antithese, denen gegenüber sich als Synthese das Christentum entwickelt.¹⁹ Im Unterschied dazu wird in der religionsgeschichtlichen Schule Göttingen, im Gegensatz zu

16 Vgl. Daniel J. Hays, „Paul and the Multi-Ethnic First-Century World: Ethnicity and Christian Identity“, in: Trevor J. Burke und Brian S. Rosner (Hg.), *Paul as Missionary: Identity, Activity, Theology and Practice*, LNTS 420 (London 2011), 76–87.

17 Τοσοῦτον δ' ἀποτέλειπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασιν, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποιήκειν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείου τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας, Hervorhebungen und Übersetzung EK.

18 Isokrates setzte 338 v. Chr. nach der Eroberung Athens durch das makedonische Heer unter Philipp II. seinem Leben ein Ende, also unmittelbar vor dem Regierungsantritt Alexanders des Grossen 336 v. Chr.

19 Vgl. Wayne A. Meeks, „Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity“, in: Troels Engberg-Pedersen (Hg.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville (KY) 2001), 17–27, hier: 20.

Droysens ‚entzweiter Welt‘, am Hellenismus gerade der Synkretismus herausgestrichen, der die Kultur in den Nachfolgeherrschaften Alexanders des Grossen bis in die römische Kaiserzeit hinein charakterisiert. Für diese Schule stellen weder die biblisch-gesetzliche Tradition Israels noch die intellektuelle Kultur des klassischen Griechenland angemessene Bezugsgrössen für den Aufstieg des Christentums dar, sondern ‚orientalische‘ religiöse Einflüsse sowohl des Judentums als auch des Heidentums: Apokalyptik mit Mythen kosmischer Kriegsgeschehen und der Erwartung einer kataklysmischen Wende und Transformation einerseits und Mysterienreligionen, die in der hellenistischen und römischen Zeit blühen, sowie Gnostik andererseits. Das Christentum entwickelt sich nach diesen Analysen gewissermassen von einer apokalyptisch jüdischen Sekte zu einer hellenistischen Mysterienreligion.²⁰

Gemeinhin wird der Hellenismus seit Droysen als eine spezifische Epoche in der Antike verstanden, die sich durch eine Mischung von griechischen und orientalischen Elementen auszeichnet, aber auch als ideengeschichtliches Konstrukt. Die Übernahme griechischer Begriffe und Institutionen sowie die wachsende Literatur und sich weiterentwickelnde Philosophie unterstreichen den Prozess der kulturellen Mischung. Insbesondere die Verbreitung des Griechischen und sein Status als *Lingua franca* verleihen dieser Annahme Plausibilität. Droysen zufolge ist die Tatsache, dass Griechisch von Ost bis West zur *Lingua franca* wurde, der Beweis für seine These. Hierauf wird in kritischer Weise zurückzukommen sein.

Verbunden mit der Hellenismusthese ist auch eine dichotome Unterscheidung zwischen Judentum und Hellenismus. Wayne Meeks bietet eine Übersicht darüber, wie Judentum und Hellenismus in der Forschung seit Ferdinand Christian Baur gegeneinander ausgespielt wurden.²¹ Im Wesentlichen geht es meistens darum, das ‚richtige‘ Christentum gegen sein paganes Umfeld herauszustellen und seine Gemeinsamkeiten mit dem Judentum aufzuzeigen. ‚Judentum‘ und ‚Hellenismus‘ sind gewissermassen Codes, hinter denen sich als historische Begebenheiten getarnte Ideenkomplexe verbergen. Das Judentum wird als national-ethnische Religion gezeichnet, während der Hellenismus als das Universale für die gesamte Menschheit beschrieben wird. Mit dieser Unterscheidung gehen Gegensatzpaare wie ‚Fleisch‘ versus ‚Geist‘ oder ‚Legalismus‘ versus ‚Freiheit‘ einher, und das Judentum erscheint so im

20 Vgl. ebd., 20–21.

21 Vgl. ebd.; Ferdinand C. Baur, *The Writing of Church History*, hg. von Peter C. Hodgson (New York 1968).

Grunde als Gesetzesreligion, von der sich das Christentum als Religion des wahren Geistes abheben kann.²²

Die Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus wird in der Geschichte der Forschung von vielen als unvermeidbar angesehen, ist aber keineswegs zwingend. Das Aufblühen dieser Vorstellung ist örtlich und zeitlich begrenzt. Sie liegt im 19. Jh. in Deutschland begründet und findet Eingang in britische und nordamerikanische Forschung. Beide Begriffe können für eine ganze Reihe von Konzepten stehen:

„Hellenism“ has represented universalism, Christianity, rationality, freedom, abstraction, timelessness, barrenness, individualism, nationalism, antinationalism, culture, Protestantism, sophistry, human wisdom, philosophy, theology, dogmatism, asceticism, dynamism, and so on. Judaism, for its part, has been used to represent particularism, communalism, sterility, historicity, nonhistoricity, Roman Catholicism, Lutheran dogmatism, poststructuralism, effeminacy, feminism, revelation, nationalism, antinationalism, legalism, freedom, naturalism, simplicity, religion, prophecy, asceticism, nonasceticism, dynamism, and so on and on. Indeed, a history of scholarship on the topic shows that the terms in themselves are meaningless apart from specific contexts.²³

Über viele Jahrzehnte hatte Droysens Hellenismusthese einen sehr festen Stand. Unter dem Druck historischer Studien, die die Komplexität des Lebens in der griechisch-römischen Welt aufzeigen, beginnt sie allerdings zu bröckeln. Troels Engberg-Pedersen formuliert diese Entwicklung pointiert mit der Aussage, dass es Zeit sei für eine Paulusauslegung jenseits der Kluft zwischen Judentum und Hellenismus.²⁴ Dieses Jenseits soll einerseits Gemeinsamkeiten erkennbar werden lassen, aber auch Unvereinbarkeiten aufzeigen.

3.3 Überwindung der Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus in der jüngeren Paulusforschung

Ein gravierendes Problem der Hellenismusthese, das zur dichotomen Vorstellung beigetragen hat, liegt in der Mehrdeutigkeit des Begriffs ‚Hellenismus‘.

²² Vgl. Wayne A. Meeks, „Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 19.

²³ Dale B. Martin, „Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 29–61, hier: 58–59.

²⁴ Entsprechend schon der Titel des Sammelbands „*Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*“, näher diskutiert in dessen Einleitung, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 1–16.

Dieser wird nämlich einerseits als Bezeichnung einer geschichtlichen politischen Epoche verwendet, andererseits aber als ideengeschichtliche Kategorie.²⁵ Das Judentum hingegen ist ein Volk, das auch in der Epoche des Hellenismus lebt und in dieser Zeit mit den unterschiedlichen Völkern und Phänomenen in Auseinandersetzung steht. Es wird deutlich, dass die als Gegensatz verwendeten Adjektive ‚jüdisch‘ und ‚hellenistisch‘ wenig dienlich sind, um die Vielfalt jüdischer – und dann auch christusgläubiger – Gruppierungen zu beschreiben.²⁶ Dies zeigt im Grunde schon Martin Hengel in seiner äusserst einflussreichen 1969 veröffentlichten Arbeit, der eine ganze Reihe von jüngeren Arbeiten zum Thema gefolgt sind.²⁷ Hengels eigentliches Ziel ist es, die Gründe für die Unterdrückung des Judentums unter Antiochus IV. zu diskutieren.²⁸ Dazu untersucht er den gesamten Prozess der Hellenisierung. Er kommt zu dem Schluss, dass Judentum und Hellenismus

25 Vgl. Wayne A. Meeks, „Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 25.

26 Dazu auch: „Hellenism is only useful as a historiographical category if it can be defined clearly and demarcated from other cultures, such as Judaism, which are not-Hellenism. Such a definition remains elusive. Many have tried, but it is usually not difficult to show that their efforts are tendentious and subjective, and involve arbitrarily privileging one aspect of Greek culture over others. How can one begin to capture the essence of so diverse a phenomenon as Greek culture or civilization? Capturing the essence of Judaism, or of Hebrew or Semitic thought, as distinct from Hellenism, is no more easy.“ Philip S. Alexander, „Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 63–80, hier: 69.

27 Vgl. Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palaestinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, 3., durchgesehene Auflage, WUNT 10 (Tübingen 1988 [1969]). Vgl. dazu bspw. Reinhold Bichler, „Hellenismus“: *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, IdF 41 (Darmstadt 1983); Philip S. Alexander, „Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*; Troels Engberg-Pedersen, „Introduction: Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide“, ebd., 1–16. Für einen guten Überblick zum Thema „The Hellenism-Judaism Debate Revisited“ siehe Kathy Ehrensperger, „Speaking Greek under Rome: Paul, the Power of Language and the Language of Power“, in: *Neotest.* 46, Nr. 1 (2012), 10–31, hier: 11–13.

28 Hierin kommt er zu einem sehr ähnlichen Urteil wie schon vor ihm Elias J. Bickerman, *Der Gott der Makkabäer: Untersuchung über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung* (Berlin: Schocken, 1937). Bickerman zufolge liegt die Verantwortung für die Unterdrückung bei den sogenannten extremen Hellenisten, d. h. Menelaos und den Tobiaden. Diese hätten versucht, einen aufgeklärten Jahwe-Glauben zu schaffen, in dem anachronistische Dinge (wie bspw. die Beschneidung, Tabus im Bereich des Essens, Reinheitsvorschriften) abgeschafft würden und der ursprüngliche Glaube zu neuem Glanz kommen sollte. Die Schranken zwischen dem Judentum und seiner Umwelt wären dadurch aufgehoben.

sich nicht gegenseitig ausschließen und dass etwa ab der Mitte des 3. Jh. v. Chr. jede Form des Judentums als hellenistisch bezeichnet werden müsse. Insofern kann auch nicht zwischen hellenistischem Judentum und dem Judentum im Land Israel unterschieden werden. Unter den Ptolemäern und den Seleukiden ist das später so genannte Palästina Teil der weiteren hellenistischen Welt, und die Ἰουδαῖοι im Lande Israel partizipieren genauso an dieser Welt wie andere Völker im Nahen Osten zu jener Zeit. Inzwischen dürfte allgemein anerkannt sein, dass Hengel zwar das Ausmass der Hellenisierung im Land Israel in der Zeit des 3. bis Ende des 2. Jh. v. Chr. vermutlich überschätzt hat, seine These im Übrigen aber kaum zu widerlegen ist.

Dass nicht dichotomisch zwischen Judentum und Hellenismus unterschieden werden kann, insbesondere im Hinblick auf Paulus, wird auch in einem von Engberg-Pedersen herausgegebenen Tagungsband „Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide“ ausführlich diskutiert.²⁹ Engberg-Pedersen selbst und seine Mitautorinnen und Mitautoren kritisieren programmatisch den Ansatz, Paulus gegen eine Dichotomie von Judentum und Hellenismus zu lesen.³⁰ Sie argumentieren, dass es erst möglich werde, Paulus in dem weiten kulturellen Kontext, in dem er gelebt hat, zu sehen, wenn man bewusst komplett über den Graben zwischen Judentum und Hellenismus hinausgehe. Das Problem besteht nach Engberg-Pedersen darin, dass das Material immer so betrachtet wird, als ob es entweder jüdisch oder hellenistisch wäre. Trotz seiner Kritik verwirft Engberg-Pedersen den Hellenismusbegriff nicht völlig. Ihm zufolge gibt es immer noch ausdrücklich jüdische, griechische oder römische Wurzeln, aber die Klassifizierung ist mit grösster Vorsicht vorzunehmen. „Hellenismus“ muss nach Engberg-Pedersen in einem ganz weiten, geradezu leeren Sinne verstanden werden. Wenn in der Forschung beispielsweise eine jüdische Wurzel identifiziert wird, muss bewusst bleiben, dass dies eine Auswahl aus einem umfassenden kulturellen Netz darstellt, innerhalb dessen sie ihre eigentliche Bedeutung erhielt. Dieser Ansatz entspricht

Kritik an dieser These geübt haben insbesondere Isaak Heinemann, „Wer veranlasste den Glaubenszwang der Makkabäerzeit?“, in: *MGWJ* 82 (1938), 145–172, und Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews* (New York 1975 [1959]).

29 Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, insbesondere in den darin enthaltenen Beiträgen von Wayne A. Meeks, „Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity“; Dale B. Martin, „Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy“, und Philip S. Alexander, „Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories“.

30 Vgl. Troels Engberg-Pedersen, „Introduction: Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 3–4.

auch der Vorstellung von Verflechtungen und Kreuzungen, wie sie von der Forschung ausgehend von der *Histoire croisée* betont werden.

Darüber hinaus gilt es anzumerken: Ein Dualismus von Judentum und Hellenismus ist unangemessen, weil er eine Symmetrie suggeriert, die so niemals gegeben war: Die Ἰουδαῖοι verstehen sich als ein Volk, ein *Ethnos*, wie beispielsweise die Perser, Ägypter usw. Entsprechend kann ‚Hellenismus‘, wie auch immer er definiert sein mag, nicht einfach in eine dualistische Beziehung zum Judentum gesetzt werden; das wäre für die Zeit des Paulus schlicht „bad history“. ³¹

Eine eigenständige Kritik an der Hellenismusthese, die in das ideengeschichtliche Verständnis von Hellenismus einzuordnen ist, hat der britische Altphilologe und Kulturwissenschaftler Andrew Wallace-Hadrill vorgelegt. Wallace-Hadrill kritisiert, dass Hellenismus, definiert als Schmelztiegel orientalischer und griechischer Kultur, der Vielgestalt an kulturellen und sprachlichen Ausprägungen des Mittelmeerraums nicht gerecht werde. Zweifellos ist *Koiné*-Griechisch – oder einfach *Koiné* (von ἡ κοινὴ διαλέκτος – ‚die allgemeine, gemeinsame Sprache‘) – die Lingua franca jener Epoche. Die Verwendung einer gemeinsamen Verkehrssprache kann aber weder in der Antike noch in der Moderne darüber hinwegtäuschen, dass signifikante kulturelle Unterschiede zwischen den Menschen verschiedener Herkunft bestehen. Eine Lingua franca erleichtert zwar die Kommunikation und Interaktion zwischen unterschiedlichen Kulturen, schaltet diese aber nicht gleich. Obschon *Koiné*-Griechisch in hellenistischer Zeit und damit im 1. Jh. n. Chr. als Lingua franca gelten muss, ist die Sprachenvielfalt im Römischen Reich der frühen Kaiserzeit enorm. Fast alle Gegenden des römischen Nahen Ostens sind zweisprachig, mit *Koiné*-Griechisch und der jeweiligen autochthonen Sprache, oder gar mehrsprachig. ³² Neben Latein und Griechisch wird in mindestens einem Duzend Sprachen schriftlich kommuniziert. Daneben gibt es unzählige ausschliesslich orale Sprachen. ³³ Autochthone Sprachen leben weiter und befördern Traditionen ihrer jeweiligen Gesellschaften. ³⁴

31 Dale B. Martin, „Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 31.

32 Vgl. z. B. William Vernon Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge (MA), London 1989), 181–182; Vrasidas Karalēs, „Consequences of Bilingualism in Paul’s Letters“, in: Carole M. Cusack und Christopher Hartney (Hg.), *Religion and Retributive Logic* (Boston 2010), 187–205, hier: 191; James N. Adams, Mark Janse und Simon Swain (Hg.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text* (Oxford 2002).

33 Vgl. Harris, *Ancient Literacy*, 181–182.

34 Zur Mehrsprachigkeit im Römischen Reich vgl. auch Adams, Janse und Swain, *Bilingualism in Ancient Society*; Sang-Il Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language*, BZNW 186 (Berlin, Boston 2012), 138–141. Adams

Insgesamt sitzen in hellenistischer Zeit die Sprachgrenzen, vor allem im Osten, nicht sehr tief. Durch die Eroberungen Alexanders des Grossen sowie die Förderung durch die Diadochen erfährt *Koiné*-Griechisch eine weite Ausbreitung und entwickelt sich rasch zur Standardsprache des Reiches, sodass über verschiedene Variationen von Dialekten, Sprachen und Kulturen hinweg die Verständigung möglich ist.³⁵ Es setzt sich allmählich so stark durch, dass die älteren griechischen Dialekte stark rückläufig sind, ja sogar fast ganz verschwinden.³⁶ Neben einigen Variationen – insbesondere dort, wo sie nicht die Muttersprache ist – ist *Koiné* eine grammatikalisch festgelegte Sprache. In erster Line ist sie Verkehrs- und Standardsprache. Den makedonischen Herrschern dient sie als Verwaltungssprache.

Koiné-Griechisch – auch als nachklassisches oder hellenistisches Griechisch bezeichnet – entspricht im Wesentlichen dem Attischen, wobei es morphologische, lexikalische und syntaktische Einflüsse anderer Dialekte (insbesondere des Ionischen) sowie Neologismen aufweist.³⁷ Insgesamt ist eine Vereinfachung der Sprache gegenüber dem Attischen zu verzeichnen. Neutestamentliches Griechisch ist schon sehr deutlich vom Attischen unterschieden und nähert sich dem modernen Griechisch an.³⁸ *Koiné* ist also die Lingua franca des östlichen Teils des Römischen Reiches bis hinein in den

und Swain halten fest: „[T]he dominance of Latin and Greek in the Western and Eastern spheres of the Mediterranean cultural zones hides an enormous linguistic diversity.“ Adams, Janse und Swain, *Bilingualism in Ancient Society*, 11.

- 35 Zur komplexen Frage der Sprachen im Römischen Reich und ihrer Identifikation siehe Harris, *Ancient Literacy*, 175–176. Epigrafische Zeugnisse widerspiegeln Zweisprachigkeit, aber nicht alle Zweisprachigkeit schlug sich in Epigrafien nieder: „The main evidence for the use of most of the secondary languages consists of inscriptions. But the difficulties of inferring from epigraphical evidence which languages were spoken in given areas at given periods are extreme [...]. While it is likely, though not provable, that practically all the epigraphical languages were also spoken in the same periods in which they were used for inscriptions, spoken languages often left no epigraphic trace. In other words, the epigraphic remains severely under-record the linguistic heterogeneity of the Roman Empire.“ Ebd., 176–177.
- 36 Vgl. Vít Bubeník, *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area*, CILT 57 (Amsterdam, Philadelphia 1989), 73–174.
- 37 Vgl. Chrys C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission*, WUNT 167 (Tübingen 2004), 39. Die wesentlichen Änderungen des *Koiné*-Griechischen werden behandelt in ebd., 141–396. Vgl. auch Johannes Niehoff-Panagiotidis, *Koine und Diglossie*, MLCMS 10 (Wiesbaden 1994), 247–272.
- 38 Vgl. ausführlich und mit Beispielen belegt: Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament*, 103–119.

westlichen.³⁹ Die ökonomische, militärische und politische Macht liegt in den Händen der Griechisch sprechenden Eroberer. Selbst als im 1. und 2. Jh. n. Chr. Rom die Macht im Osten übernimmt, bewahrt das Griechische aufgrund von Prestige sowie ökonomischer und anhaltender lokalpolitischer Macht der griechischsprachigen Städte seine Autorität. *Koiné* als linguistischer Code verbreitet sich allmählich in alle Regionen und erlaubt Kommunikation zwischen den verschiedenen Kulturen innerhalb des Römischen Reiches. Obschon die gelebte Realität der hellenistischen *Koiné* durchaus komplex ist, wird sie in Schulen unterrichtet und kontrolliert, damit sie sich möglichst wenig verändert. Von der Zeit Alexanders des Grossen bis zum Ende des Byzantinischen Reiches weist *Koiné* einen erstaunlichen Grad an Konstanz auf.⁴⁰ Man lernt, gut Griechisch zu sprechen, was als Ἑλληνισμός bezeichnet wird (im Gegensatz zu Βαρβαρισμός oder Σολοικισμός).⁴¹ In den Ostprovinzen ist das Griechische sehr dominant.⁴² Aus Dura-Europos an der Euphratgrenze mit seiner gemischten Bevölkerung ist beispielsweise die Mehrzahl der gefundenen Texte (Pergamente, Papyri, Graffiti, Ostraka, Inschriften und eine Wachstafel) in griechischer Sprache abgefasst.⁴³

Auch im römischen Palästina – mit Aramäisch als Volkssprache – ist Griechisch weithin die Verkehrssprache in Verwaltung und Handel und scheint auch in der jüdischen Bevölkerung Palästinas in den ersten Jahrhunderten

39 Zu den Standardwerken zur Entwicklung des Griechischen einschliesslich der Rolle des Griechischen im Römischen Reich zählen Procope Sarantos Costas, *An Outline of the History of the Greek Language: With Particular Emphasis on the Koine and the Subsequent Stages*, BEB.SH-Ph 6 (Chicago 1936); Leonard Robert Palmer, *Die griechische Sprache: Grundzüge der Sprachgeschichte und der historisch-vergleichenden Grammatik*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 50 (Innsbruck 1986); Geoffrey Horrocks, *Greek: A History of the Language and its Speakers*, 2. Aufl. (Oxford 2010 [1997]); Francisco Rodríguez Adrados, *A History of the Greek Language: From its Origins to the Present* (Leiden 2005); Anastasios-Phoibos Christidis (Hg.), *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity* (Cambridge 2010). Zur Entwicklung der *Koiné* siehe insbesondere Vít Bubeník, „The Rise of Koine“, in: Christidis, *A History of Ancient Greek*, 482–485.

40 Vgl. Antonio Lopez Eire, „La koiné comme paradigme de langues non grecques“, in: Claude Brixhe (Hg.), *La koiné grecque antique: Les contacts (vol. 3)*, Travaux et mémoires. Etudes anciennes, 5 Bde., Bd. 3 (Nancy, Paris 1998), 7–65, hier: 7–8. Lopez Eire stützt sich auf: Antoine Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Etudes et commentaires 55 (Paris 1965), 255. Für einen Überblick über die sprachlichen Charakteristika der *Koiné* siehe Albert Debrunner, *Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch*, 2. Aufl., SG 114/114a (1969 [1954]), 160–199.

41 Arrian berichtet, dass Epiktets Sprache als voll von Fehlern angesehen wird (ἔσολοικίζεν, ἔβαρβαρίζεν Epikt. diss. 3.9.14).

42 Vgl. R. MacMullen, „Provincial Languages in the Roman Empire“, in: *AJPh* 87 (1966), 1–17.

43 Vgl. Ann Louise Perkins, *The Excavations at Dura-Europos. Final Report V.1: The Parchments and Papyri* (New Haven 1959).

n. Chr. durchaus verbreitet zu sein.⁴⁴ Als ausserordentlich stark hellenisiert ist Ägypten einzuschätzen. Der dortige Sand hat grosse Mengen griechisch geschriebener Papyri bewahrt. Diesen sind neben wertvollen Informationen über die Kenntnis der Sprache auch wichtige Informationen zum Alltag der Menschen zu entnehmen.⁴⁵ Selbst unter den zahlreichen Ἰουδαῖοι in Ägypten, insbesondere in Alexandria, scheint die Umgangssprache Griechisch gewesen zu sein.⁴⁶ Es ist daher wenig erstaunlich, dass gerade in Alexandria ab dem 3. Jh. v. Chr. die Übersetzung der Hebräischen Bibel ins Griechische, die Septuaginta (LXX), in Angriff genommen wird.⁴⁷ Es ist davon auszugehen, dass die LXX jenen Ἰουδαῖοι, die des Hebräischen nicht mehr mächtig waren, Inhalte der Thora vermitteln sollte. Dies erklärt auch den Umstand, dass dieses Werk hebräischer Hochliteratur bemerkenswerterweise nicht in ein literarisches Griechisch, sondern in *Koiné*, also Alltagsgriechisch, übersetzt ist. Doch unterscheidet sich das Griechisch der Septuaginta von anderen Formen der *Koiné*. Der hebräische Pentateuch wurde in eine spezifisch jüdische Varietät übersetzt. Innerhalb der polyglotten Umgebung stellte diese Varietät ein ganz natürliches Element dar.⁴⁸ Griechisch ist aber auch in Rom und darüber hinaus äusserst geläufig.⁴⁹ Durch die zahlreichen Sklaven und Freigelassenen und die nach

-
- 44 So das Fazit der eingehenden Untersuchung zum Thema bei Jan Nicolaas Sevenster, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?*, NovTSup 19 (Leiden 1968). Vgl. auch Philip S. Alexander, „Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 74; J. A. Soggin, „Bilinguismo o trilinguismo nell'ebraismo post-esilico: Il caso dell'aramaico e del greco“, in: *Il bilinguismo degli antichi*, Pubblicazioni del D.a.r.f.i.c.l.et. Nuova Serie 135 (Genova 1991), 83–94.
- 45 Für einen Überblick siehe bspw. Wilhelm Schubart, *Einführung in die Papyruskunde* (Berlin 1918); Guglielmo Cavallo, „Greek and Latin Writing in the Papyri“, in: Roger S. Bagnall (Hg.), *The Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford 2009), 101–148; Eleanor Dickey, „The Greek and Latin Languages in the Papyri“, in: Bagnall, *The Oxford Handbook of Papyrology*, 149–169.
- 46 Dies bezeugen Inschriften, die fast ausschliesslich auf Griechisch verfasst sind; vgl. William Horbury und David Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt: With an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica* (Cambridge 1992).
- 47 Zur Entstehung und Publikation der Septuaginta siehe Siegfried Kreuzer, „Entstehung und Publikation der Septuaginta“, in: Siegfried Kreuzer et al. (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, 3 Bde., 2. Bd., BWANT, Folge 9, Heft 1 (Stuttgart 2004), 61–75.
- 48 Vgl. Georg Walsert, *The Greek of the Ancient Synagogue: An Investigation on the Greek of the Septuagint, Pseudepigrapha and the New Testament*, SGLL 8 (Lund 2001), 176 und 184.
- 49 Zum Gebrauch des Lateinischen siehe Stanley E. Porter, „Latin Language“, in: Ginny Evans und Craig A. Evans (Hg.), *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove (IL) 2000), 630–631, und Jorma Kaimio: „Juvenal's friend complains that Rome is a Graeca urbs, with many immigrants from Syria in particular (3.58–125). It seems clear that both

Rom eingewanderten Geschäftsleute aus dem Osten ist Griechisch so weitverbreitet, dass Juvenal Rom spöttisch als „Graeca urbs“ bezeichnet, weil dort so viel Griechisch gesprochen werde (Saturnae 3.61). Die grosse Mehrheit jüdischer Inschriften aus Rom ist in griechischer Sprache abgefasst.⁵⁰ Das Griechische ist nicht bloss Umgangs-, sondern auch Bildungssprache.⁵¹ Es ist die Kultursprache schlechthin, und die Oberschicht beherrscht es kaum weniger gut als Latein.⁵²

Hinweise für die ethnische und sprachliche Vielfalt im Mittelmeerraum und namentlich an paulinischen Wirkungsstätten finden sich auch im Neuen Testament: Apg 14,6 erwähnt die Städte Lystra und Derba als lykaonische Städte. In Apg 14,11 spricht die in Lystra versammelte Menschenmenge nicht Griechisch, sondern Lykaonisch. Diese Erwähnung suggeriert einen Wechsel der Sprache. Das heisst, dass zumindest ein guter Teil der Menschenmenge Paulus' Griechisch verstanden haben dürfte, aber auf Lykaonisch reagiert, was möglicherweise die Muttersprache einer Mehrheit ist. Relativiert wird diese Annahme der Dominanz des Lykaonischen durch den Befund, dass sämtliche Inschriften, die aus dieser Zeit aus Lystra überliefert sind, in Griechisch oder Lateinisch verfasst sind.⁵³ Entscheidend ist, dass – wie das Beispiel aufzeigt – wahrscheinlich in den am meisten hellenisierten Regionen Kleinasien sowohl Griechisch als auch die jeweilige autochthone Sprache gesprochen wird und dass für einen signifikanten Teil der Bevölkerung eine Mehrsprachigkeit angenommen werden kann.⁵⁴

Ein weiterer innerbiblischer Beleg für die Sprachenvielfalt findet sich im Bericht über das Pfingstwunder in Apg 2,5–13. Offensichtlich hängt die Bedeutung dieser Passage von der Einschätzung der historischen Glaubwürdigkeit

freeborn and the slave population is meant in this context.“ Jorma Kaimio, *The Romans and the Greek Language*, CHL 64 (Helsinki 1979), 24.

50 Rutgers zufolge sind es 79 Prozent. Das Lateinische überwiegt erst im 4. Jh.; vgl. Leonard Victor Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, RGRW 126 (Leiden, 1995), 176 und 182–183.

51 Nach Ansicht des Rhetorikers Quintilian bspw. sollen Knaben im Unterricht Griechisch lernen, da dies auch die Quelle lateinischer Bildung darstelle. Anders als andere hält er es jedoch nicht für notwendig, dass die Kinder in der Schule ausschliesslich Griechisch redeten (Quint. inst. 1.1.12–13).

Weitere Belege für die Zentralität des Griechischen in römischer Bildung finden sich bei: Marius Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments: Eine Einführung* (Paderborn, München, Wien, Zürich 2001), 6–7.

52 Cicero bemerkt, dass Griechisch bei fast allen Völkern gelesen werde, Latein hingegen über seine engen Grenzen nicht hinauskomme („Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus exiguis sane continentur.“ Cic. Arch. 10.23).

53 Vgl. Wallace und Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, 34.

54 Vgl. ebd., 35.

der Apostelgeschichte ab. Es wird berichtet, dass Ἰουδαῖοι aus aller Welt in Jerusalem versammelt sind. Unter einem Geräusch, das über sie kommt, fragen sie: „Und wie hören wir sie, jeder in der eigenen Sprache, in der wir geboren sind? Wie kommt es, dass jeder von uns sie in seiner Muttersprache hört? Parther und Meder und Elamiter, die Bewohner von Mesopotamien, von Judäa und Kappadokien, von Pontus und (der Provinz) Asia, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und die zu Kyrene gehörigen Teile Lybiens und hier weilende Römer, Ἰουδαῖοι und auch Proselyten, Kreter und Araber – wir hören sie in unseren Sprachen von den grossen Taten Gottes reden.“ (Apg 2,8–11). Diese Länder- und Völkerliste suggeriert, dass viele Sprachen gebraucht wurden.⁵⁵

Zeugnisse von Mehrsprachigkeit finden sich auch zuhauf in Inschriften. Unabhängig davon, ob die Inschriften jeweils in beiden Sprachen gleich oder unterschiedlich gehalten sind, weisen sie auf eine ganze Reihe von Hintergründen hin wie beispielsweise Beeinflussungen, Anpassungen, die intendierte Leserschaft und die Darstellung von Identität. Ist eine Inschrift in zwei oder gar mehreren Sprachen gehalten, sagt dies etwas über die Identität ihres Schreibers bzw. des Verstorbenen aus. Eine zweisprachige Grabinschrift dürfte beispielsweise kaum für einen einsprachigen Verstorbenen hergestellt worden sein. Die Zweisprachigkeit weist darauf hin, dass der Verstorbene sich mit zwei unterschiedlichen Sprachen identifiziert hat oder dass eine bestimmte

55 Für eine Deutung des Pfingstgeschehens als „Hör- und Sprachenwunder“ vgl. z. B. Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte*, EKK 5 (Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1986–1995), Bd. 1, 106.

Zur Völkerliste gibt es indes unterschiedliche Interpretationen. Kremer hält fest: „Die sogenannte Völkerliste ist also eine kunstvoll gegliederte Aufzählung meist vorderasiatischer Völker und Gebiete, die als jüdische Diaspora bekannt waren. Inwiefern den angeführten Gruppen verschiedene Sprachen eigen waren, wird in keiner Weise angedeutet. Die textkritisch einhellig bezeugten Angaben ‚Judäa‘, ‚Juden wie auch Proselyten‘ zeigen, daß der Verfasser an fremden Sprachen nicht interessiert war, wohl aber an einer universalen Repräsentation von Juden aus aller Welt.“ Jacob Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen: eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13*, Stuttgarter Bibelstudien: SBS (Stuttgart 1973), 158.

Einige behaupten, die lukanische Länderliste könnte von einem Zodiak hergeleitet werden, auf dem jedes der zwölf Tierkreiszeichen mit einem Land in Verbindung gebracht wird. Für Literatur dazu vgl. Daniel J. Hays, „Paul and the Multi-Ethnic First-Century World“, in: Burke und Rosner, *Paul as Missionary*, 81 (Fn. 24).

Eine andere Deutung geht davon aus, dass in der Aufzählung Länder und Gegenden genannt werden, in denen das Evangelium verbreitet werden soll; so z. B. Heinrich Krauss und Markus Lau, *Kirchenträume: Ein Kommentar zur Apostelgeschichte*, EB 7 (Freiburg, Stuttgart 2014), 57.

Gruppe Zweisprachiger in der Gesellschaft, in der er lebte, existiert hat.⁵⁶ Gleichzeitig kann man bei einem mehrsprachigen Text nicht zweifelsfrei auf eine Mehrsprachigkeit beim Schreiber schliessen.⁵⁷

Es kann festgehalten werden, dass die soziale Realität und individuelle Identität in der Antike häufig nicht ein-, sondern zwei- oder sogar mehrsprachig ist. Dass es hierfür auch ein Bewusstsein gibt, lässt sich anhand von Beispielen aufzeigen.

Als herausragendes Beispiel für ein Bewusstsein von Mehrsprachigkeit und kultureller Mehrfachidentität ist Quintus Ennius zu nennen. Er pflegt von sich selbst zu sagen, er habe drei Herzen, weil er Griechisch, Oskisch und Latein spreche: „*Quintus Ennius tria corda habere sese dicebat, quod loqui Graece et Osce et Latine sciret.*“ (Gell. 17.17.1). Mit der symbolischen Zuordnung dreier Herzen zu je einer Sprache suggeriert Quintus Ennius, dass er nicht nur die drei Sprachen beherrscht, sondern dass er sie alle und ihre jeweiligen Kulturen in seiner Person vereinen kann. Weder veranlasst ihn die Tatsache, dass er römischer Bürger ist, in irgendeiner Weise dazu, seine oskische Herkunft zu verwischen, noch führt seine griechische Erziehung dazu, dass er das Bewusstsein für seine Wurzeln verliert. Quintus Ennius' Aussage zeugt von einem Bewusstsein dafür, dass unterschiedliche kulturelle Systeme in einer Person vereint sein können, ohne sich in einer hybriden Mischidentität aufzulösen.

In Dion Chrysostomus' Rede an die Korinther (Dion Chrys. 37.24–26) findet sich ein weiteres Beispiel: Dion berichtet über einen Lukanier, der Dorisch spricht, und führt aus, dass einer aus dem römischen Ritterstand nicht bloss die Sprache (φωνή), sondern auch die Denkweise (γνώμη), die Lebensweise (δίαίτια) und die Aufmachung (σχήμα) der Griechen übernehmen soll. Dion zufolge schafft jener Lukanier es, noch griechischer als die Griechen zu werden. Dieser aus Lukanien stammende Römer ist für die Menschen in Korinth ganz Grieche geworden, für die Menschen in Athen ganz Athener, weil er das Attische beherrscht, für die Spartaner ein Spartaner aufgrund seiner Sportlichkeit.

Und schliesslich findet sich als weiteres Beispiel im 7. Buch der *Anthologia Graeca*, einer umfangreichen Sammlung von Grabepigrammen, in einem der verschiedenen Inschriften für Meleagros im letzten Teil folgende Aussage: „Wenn du ein Syrer bist, [grüsse ich dich] ‚Salâm‘; wenn du ein Phönizier bist,

56 Vgl. James N. Adams und Simon Swain, „Introduction“, in: Adams, Janse und Swain, *Bilingualism in Ancient Society*, 1–20, hier: 8.

57 Vgl. ebd., 3.

‚Audonis‘; doch bist du ein Grieche, ‚Chaire‘; [dann] sag du das gleiche [auch mir].“⁵⁸

In allen Beispielen zeigt sich mitunter der enge Zusammenhang von Sprache und Kultur, von Bilingualität und Bikulturalität. Das in den Beispielen sichtbare Nebeneinander von Sprachen bzw. Kulturen ist denn auch der springende Punkt, an dem Wallace-Hadrill mit dem Argument einhakt, dass weder die griechische Sprache zur Zeit des Hellenismus noch die griechische Kultur von sogenannten Phänomenen wie *fusion*, *creolisation*, *hybridisation* oder *métissage* gezeichnet seien.⁵⁹ Dies ist für ihn der entscheidende Grund, die Hellenismusthese grundsätzlich infrage zu stellen, respektive die Kreolisierung, die damit verbunden ist. Mit dem Konzept der Bilingualität, also einem anderen Paradigma aus der Linguistik, plädiert er gewissermassen für eine ‚Koexistenz‘ verschiedener kultureller Elemente. Zwischen diesen finde durchaus ein Austausch statt, ein Dialog, aber nicht eigentlich eine Verschmelzung. Selbst unter der Hegemonie griechischer Sprache als *Lingua franca* existierten nämlich die autochthonen Sprachen weiter und transportieren die Traditionen der jeweiligen Gesellschaften. Weder die griechische Sprache in der Zeit des sogenannten Hellenismus noch die griechische Kultur wiesen Zeichen von *fusion* (Amalgamierung) oder *creolisation* auf. Bisweilen sind zwar Latinismen in griechischen Texten dieser Zeit auszumachen, aber ägyptische oder syrische Elemente beispielsweise fehlen vollkommen.⁶⁰ Mit dieser Kritik wankt das Konzept des Hellenismus an seiner Basis. Keine der gängigen ‚Amalgamierungsmetaphern‘ (‚Synkretismus‘, *fusion*‘, *hybridisation*‘, *creolisation*‘, *métissage*‘)⁶¹ vermag nach Wallace-Hadrill die

58 ἄλλ' εἰ μὲν Σύρος ἐσσί, „Σαλάμ“, εἰ δ' οὖν σύ γε Φοῖνιξ, Ἀὐδονίς, εἰ δ' Ἕλληγ, „Χαίρε“, τὸ δ' αὐτὸ φράσσον (Anth. Gr. 7.419), Übersetzung EK.

59 Andrew Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 13. Vgl. zu diesen genannten Deutungsmodellen der „Hellenisierung“ auch die ausführliche Diskussion bei Ehrensperger, *Paul at the Crossroads of Cultures*, 17–101.

60 Unter den neutestamentlichen Schriften ist in dieser Hinsicht das Markusevangelium, in dem Latinismen gegenüber den anderen Evangelien überwiegen, herausragend. Mk erklärt griechische Bezeichnungen durch lateinische; vgl. Friedrich Blass, Albert Debrunner und Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18. Aufl. (Göttingen 2001), 7.

61 ‚Synkretismus‘ bedeutet die Vermischung religiöser Ideen oder Philosophien zu einem neuen System oder Weltbild. Das englische *fusion* bezeichnet im ursprünglichen Sinn die Amalgamierung zweier Metalle und wird übertragen verstanden als die totale Vermischung zweier Elemente zu etwas Neuem.

Hybridisation bezeichnet ebenfalls eine ‚Kreuzung‘ zweier Elemente, wobei bei der Verwendung des Begriffs in geisteswissenschaftlichen Diskursen betont wird, dass die

Komplexität kultureller Identität und Interaktion adäquat zu beschreiben, noch viel weniger die Schichtungen von Identität im Zuge von Besetzung und Kolonialisierung.⁶²

Wallace-Hadrill stellt fest, dass sogar das Verb ἑλληνίζω, das in der Regel transitiv übersetzt wird, im Griechischen angeblich ausschliesslich intransitiv verwendet wurde. Somit könne es nicht ‚hellenisieren‘ oder Ähnliches bedeuten, sondern meine schlicht und einfach, dass Griechisch gesprochen wurde. Wallace-Hadrill schießt in seiner Interpretation zwar etwas über das Ziel hinaus, wenn er behauptet, dass ἑλληνίζω immer und ausschliesslich intransitiv verwendet wurde, denn es gibt durchaus Belege für transitive Verwendungen.⁶³ Nichtsdestoweniger ist ἑλληνίζω in intransitiver Form schon in klassischer Zeit viel häufiger belegt und wird zur Bezeichnung von ‚sich auf Griechisch ausdrücken‘ verwendet. Steve Mason zufolge erscheint ἑλληνίζω

‚Hybridisierung‘ einen ‚third space‘ zwischen Kolonialherren und Kolonialiserten darstellt; vgl. insbesondere Bhabha, *The Location of Culture*.

Creolisation bezeichnet die Vermischung zweier eigenständiger und unabhängiger Sprachen zu einer neuen Sprache respektive den Prozess der Entstehung einer kreolischen Kultur in der Neuen Welt. Aus der Vermischung von Menschen verschiedener Kulturen entsteht ein Mix, der letztlich zur Bildung neuer Identitäten geführt hat. Traditionell wird der Begriff für die Karibik verwendet, kann aber auch auf andere Gebiete angewendet werden, vgl. z. B. Charles Stewart (Hg.), *Creolization: History, Ethnography, Theory* (Walnut Creek [CA] 2007). *Creole genesis* bezeichnet die Vorgänge, die die Linguistik betreffen. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sich aus Elementen zweier Sprachen eine eigene Sprache entwickelt. Kreolische Sprachen sind hinsichtlich Vokabular und Grammatik voll entwickelt und werden von Kindern als Erstsprache erlernt; vgl. Jacques Arends, Pieter Muysken und Norval Smith, *Pidgins and Creoles: An Introduction*, Creole language library (Amsterdam 1995); John Holm und Susanne Michaelis (Hg.), *Contact Languages*, Critical concepts in language studies (London 2009); Silvia Kouwenberg und John V. Singler (Hg.), *The Handbook of Pidgin and Creole Studies*, Blackwell handbooks in linguistics (Oxford 2008).

Als ältester und am weitesten verbreiteter Begriff bezeichnet *Métissage* die Vermischung von indigenem mit kolonialem „Blut“ durch Kindszeugung. Der Begriff ist kolonialen Ursprungs und ist im 16. Jh. im portugiesischen Sprach- und Kulturraum entstanden; vgl. François Laplantine, *Le métissage: Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Réédition (Paris 2014); Carmen Bernard und Serge Gruzinski, *Les métissages: (1550–1640)*, Bernard Histoire du Nouveau Monde, 2 Bde., Bd. 2 (Paris 1993).

Diese ‚Amalgamierungsmetaphern‘ werden in den verschiedenen Disziplinen, die die Antike erforschen, verwendet: Altertums-, Bibel-, Kulturwissenschaften oder auch Religionsgeschichte, um nur einige zu nennen.

62 Vgl. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, 9–13.

63 In Libanius' Orationen (11.103) wird das Verb bspw. transitiv verwendet, jedenfalls ist es hier im Sinne von ‚griechisieren‘, ‚hellenisieren‘ zu verstehen.

einerseits vornehmlich in Situationen, in denen Zweifel hinsichtlich der Sprachfertigkeit einer Person geäußert werden, weil sie fremd oder ungebildet ist.⁶⁴ Andererseits kommt der Ausdruck auch dann vor, wenn es um Reinheit und Verunreinigung von Sprache geht (Aristot. rhet. 3.1407b, 1413b).⁶⁵ Insofern wird die These von Wallace-Hadrill trotz seiner Pauschalisierung gestützt durch die Tatsache, dass ἑλληνίζω häufig in intransitiver Form verwendet wird und in diesen Fällen einfach ‚Griechisch sprechen‘ bedeutet. ἑλληνίζω kann also schlicht das bezeichnen, was Griechischsprachige tun, wenn sie Griechisch sprechen und ebenso, was Fremde tun, wenn auch sie sich der griechischen Sprache bedienen.⁶⁶ Es geht dabei also nicht um eine aktive oder gar gewaltsame ‚Gräzisierung‘ von Nichtgriechen, sondern um eine mehr oder minder freiwillige Übernahme griechischer Sprache durch Nichtgriechen. Selbstredend ist auch die *Koiné* ein Produkt der ‚Hellenisierung‘.⁶⁷

Aufbauend auf dieser Bedeutung von ἑλληνίζω stellt Wallace-Hadrill die These auf, dass ein Konzept von Bilingualität (respektive Mehrsprachigkeit) ein mindestens ebenso plausibles Modell darstelle wie die verschiedenen genannten Synkretismus- oder ‚Amalgamierungsmodelle‘.⁶⁸ Letztere teilen die grundlegende Auffassung, dass Kultur mehr oder weniger einheitlich sei: Eine Person muss der einen oder anderen Kultur angehören oder eine Mischung beider in sich vereinen. Die Vorstellung, dass zwei oder gar mehrere Sprachen und Kulturen gleichzeitig nebeneinander existieren und von ein und derselben

64 Beispiele dafür finden sich bei Plat. Charm. 159a; Xen. an. 7.3.25; Aischin. Ctes. 172.

65 Vgl. Mason, „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism“, 463–464.

66 Vgl. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, 21. Vgl. auch Sevenster: „The original meaning of ‚hellenizo‘ is precisely ‚to speak Greek‘. In the teaching of rhetorics, ‚Hellenismos‘ indicated the correct grammatical use of the Greek language, of Greek free of barbarisms and solecisms. [...] It was only later that outside Greece the word sometimes acquired the meaning of to adopt a Greek way of life. But there is no question of it having to have this meaning in Acts 6.“ Sevenster, *Do You Know Greek?*, 29.

Ähnlich Frankemölle: „Gemäß antiker Sprachverwendung bedeutet das Verbum hellenizein ‚griechisch sprechen‘, entweder das klassische Griechisch oder das Koine-Griechisch (im Gegensatz zum attischen Griechisch). Analog dazu ist hellenismos der griechische way of life, d. h. die Beherrschung bzw. Nachahmung des Griechischen in Sprache, Lebensform und Religion. Zum Beleg vgl. etwa 2 Makk 4,13 (um 160 v. Chr.): ‚So kam das Griechentum zur höchsten Blüte/zum Höhepunkt und der Abfall zur fremden/anderen Lebensweise‘. Hellenisch bezeichnet die Kultur Griechenlands.“ Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum*, 56.

Vgl. auch Mason, „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism“, 463–464.

67 Vgl. Ekkehard Stegemann und Wolfgang Stegemann, „Implizite Hybridität‘ der Jesusbewegungen und mediterraner ‚Bikulturalismus‘ des Paulus“, in: Faber, *Ein pluriverses Universum*, 416.

68 Hierzu vgl. auch die ausführliche Diskussion in Ehrensperger, *Paul at the Crossroads of Cultures*, 39–62.

Person verkörpert werden können, ist nach diesen Modellen nicht denkbar. Ein Modell der Bilingualität beweist aber genau das. Und es gibt aus der betreffenden Epoche auch Zeugnisse dafür.

Während Zeugnisse kreolischer Sprachen sowohl im griechischen Osten als auch in der römischen Welt fehlen, gibt es zahlreiche Zeugnisse für Mehrsprachigkeit in unterschiedlichen sozialen Schichten.⁶⁹ Um den Vorgang kultureller Interaktion, Kommunikation und Identitätsbildung zu untersuchen, erscheint folglich ein Modell von Bilingualität als beachtenswerte Alternative zu den gängigen Synkretismusparadigmen. Da schlicht alle Kulturen mehr oder minder als hybrid gelten können, erscheinen Hybriditätsmodelle soziologisch betrachtet wenig hilfreich, um interkulturelle Interaktion zu beschreiben. Vielversprechender im Hinblick auf die Beschreibung von Identitäten erscheinen Ansätze, die sich aus der modernen Forschung zu Bilingualität und Bikulturalität anbieten.

3.4 Bilingualität und Bikulturalität

Definitionen von Bilingualität bzw. Mehrsprachigkeit gibt es zuhauf. Sie reichen von „native-like control“⁷⁰ über mehr als eine Sprache bis hin zu

69 Vgl. nur einige wenige Beispiele:

- Die *Res Gestae Divi Augusti*, nach der besten erhaltenen Kopie auch *Monumentum Ancyranum* genannt, enthält einen Leistungsbericht von Kaiser Augustus in lateinischer Sprache mit griechischer Übersetzung.
- die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus (Hieroglyphen, Latein, Griechisch)
- der Stein von Rosette (Altgriechisch, Demotisch, Hieroglyphen)
- zahlreiche lateinisch-griechische Inschriften in Italien, diskutiert und klassifiziert in Martti Leiwo, „From Contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy“, in: Adams, Janse und Swain, *Bilingualism in Ancient Society*, 168–194
- Dem Apostel Johannes zufolge liess Pilatus die Aufschrift auf Jesu Kreuz in drei Sprachen (Hebräisch, Lateinisch und Griechisch) anbringen (Joh 19,19–20). Ob die Begebenheit historisch ist, ist für die vorliegende Untersuchung sekundär. Entscheidend ist, dass in diesem Zeugnis aus dem ausgehenden 1. Jh. n. Chr. eine dreisprachige Inschrift erwähnt wird.

70 Leonard Bloomfield, *Language* (Chicago: University of Chicago Press, 1984 [1933]), With a New Foreword by C. F. Hockett, 56. Allerdings passt, so Grosjean, nur eine kleine Minderheit aller Mehrsprachigen auf diese Definition. Wenn man bloss diejenigen als bilingual ansehen würde, die in beiden Sprachen als *native speakers* durchgehen könnten, hätte man keine Bezeichnung für die grosse Mehrheit, die zwei oder mehr Sprachen regelmässig verwenden, aber nicht in jeder Sprache das Niveau einer Erstsprache haben; vgl. François Grosjean, „Bicultural Bilinguals“, in: *International Journal of Bilingualism* 19, Nr. 5 (2015), 572–586, hier: 573.

minimalen Kenntnissen mehrerer Sprachen.⁷¹ Letztere viel weitere Definition ist inzwischen zum Standard geworden.⁷² Eine Person kann sowohl in der Kindheit als auch in der Jugend, ja sogar im Erwachsenenalter mehrsprachig werden. Als zweisprachig gilt, wer über Kenntnisse über mehr als eine Sprache verfügt und sie irgendwann im Laufe des Lebens einigermassen regelmässig *gebraucht*.⁷³ Insofern ist es auch wichtig, die Sprachgeschichte einer mehrsprachigen Person zu beachten, deren Kompetenz in ihren verschiedenen Sprachen häufig ein sehr dynamischer Prozess ist: Sprachfertigkeiten werden unterschiedlich intensiv gepflegt und nehmen im Laufe der Zeit unterschiedlich zu und ab. So kann sich die Dominanz einer Sprache mit der Zeit ändern und die Sprachgeschichte eines Individuums durchaus sehr komplex sein.⁷⁴

Vergleichbar ist die Situation von bikulturellen Persönlichkeiten, denn Bilingualität und Bikulturalität sind eng miteinander verbunden, aber nicht zwingend gekoppelt.⁷⁵ So hat schon James P. Soffietti vor über einem halben Jahrhundert festgehalten, dass Individuen bikulturell und bilingual sein können, aber auch bikulturell und monolingual oder monokulturell und bilingual sowie natürlich monokulturell und monolingual.⁷⁶ Monolinguale können beispielsweise bikulturell werden, indem sie in ein anderes Land ziehen, in dem dieselbe Sprache gesprochen wird. Oder Angehörige einer Minoritätskultur können monolingual und bikulturell sein, dadurch dass sie die Sprache ihrer Minoritätskultur nicht mehr gelernt haben, aber verschiedene Aspekte dieser Kultur pflegen.⁷⁷ Das Übernehmen einer anderen Kultur bedeutet also nicht zwingend das Erlernen einer weiteren Sprache.⁷⁸

71 Vgl. Josiane F. Hamers und Michel H. A. Blanc, *Bilinguality and Bilingualism*, 2. repr. (Cambridge 2003 [1989]), 6–7.

72 Vgl. Georges Lüdi, „Mehrsprachigkeit“, in: Hans Goebel (Hg.), *Kontaktlinguistik: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung/an international handbook of contemporary research/manuel international des recherches contemporaines*, 2 Bde., Bd. 1, HSK 12 (Berlin 1996–1997), 233–245, hier: 243.

73 François Grosjean, *Bilingual: Life and Reality* (Cambridge (MA): Harvard University Press, 2010).

74 Vgl. nur den Abschnitt „Languages across the Lifespan“, in: ebd., 85–96.

75 Bikulturalität beschränkt sich in dieser Studie auf ethnische Aspekte, obschon der Begriff sich auf verschiedenste Arten von „Kulturen“ beziehen liesse (wie bspw. professionelle, geografische, unterschiedliche Generationen betreffende Kulturen).

76 Vgl. James P. Soffietti, „Bilingualism and Biculturalism“, in: *The Modern Language Journal* 44, Nr. 6 (1960), 276.

77 Vgl. Grosjean, „Bicultural Bilinguals“, 573. Als Beispiel für monokulturelle Bilinguale liessen sich diglotte Gesellschaften nennen, wie das Gros der deutschsprachigen Schweiz, das bilingual funktioniert, aber zugleich monokulturell ist.

78 Vgl. Michael Agar, „The Biculture in Bilingual“, in: *Language in Society* 20, Nr. 2 (1991), 167–181, hier: 173.

Definitionen von Bikulturalität sind insofern vergleichbar mit denen von Bilingualität, als dass sie analog zur Kompetenz in zwei Sprachen eine bestimmte Beheimatung in zwei oder mehr Kulturen voraussetzen.⁷⁹ Dies können eine ethnische Minorität und die Mehrheitskultur sein, die es einem Individuum erlauben, sich in beiden Kulturen zu bewegen und sich entsprechend zu verhalten. Vergleichbar dazu, wie bei einzelnen Konzepten von Bilingualität ein perfektes Beherrschen mehrerer Sprachen vorausgesetzt ist, wird auch bei der Bikulturalität bisweilen vorausgesetzt, dass man in beiden Kulturen gleichermaßen beheimatet ist, also in gewisser Weise das „kulturelle Vokabular“ annähernd gleich sicher beherrscht.⁸⁰ Andere legen wiederum in Analogie zum Bilingualitätsdiskurs den – durchaus einleuchtenderen – Fokus auf die tatsächliche *Verwendung* unterschiedlicher „kultureller Sets“ und definieren Bikulturalität als die Fertigkeit, gleichzeitig in mehreren Kulturen zu leben und dabei die Verhaltensweisen, Normen und Weltansichten der jeweiligen Kultur anzupassen, aber auch Elemente beider Kulturen zu vereinen.⁸¹ François Grosjean benennt drei Charakteristika von Bikulturellen: Erstens partizipieren sie, meist in unterschiedlicher Masse, am Leben zweier oder mehrerer Kulturen. Zweitens passen sie, zumindest teilweise, Haltung, Verhalten, Werte, Sprachen etc. an diese jeweiligen Kulturen an. Drittens kombinieren sie Aspekte dieser Kulturen. Weiter betont Grosjean, dass es äusserst selten der Fall sei, dass bei einer bikulturellen Person zwei Kulturen den gleichen Stellenwert hätten. In aller Regel spiele eine Kultur die grössere Rolle als die andere. Entsprechend könne in Analogie zu einer dominanten Sprache bei Bilingualen bei Bikulturellen von einer dominanten Kultur gesprochen werden.⁸²

Ähnlich wie bei Grosjean fällt die von ihm unabhängig aufgestellte Definition von Bikulturalität von Angela-MinhTu D. Nguyen und Verónica Benet-Martínez aus: Ihnen zufolge sind jene Menschen bikulturell, die zwei Kulturen ausgesetzt waren bzw. sind und diese verinnerlicht haben. Weiter beinhaltet Bikulturalität eine gewisse Synthese kultureller Normen aus zwei

79 Allerdings gibt es nicht ansatzweise so viel Forschung zum Thema Bikulturalität wie zu Bilingualität. Während Bilingualität primär in der Linguistik untersucht wird, steht Bikulturalität eher im Fokus der sozio- und interkulturellen Psychologie sowie der Persönlichkeitsforschung. Vgl. Grosjean, „Bicultural Bilinguals“, 572.

80 Vgl. z. B. David Luna, Torsten Ringberg und Laura A. Peracchio, „One Individual, Two Identities: Frame Switching among Biculturals“, in: *Journal of Consumer Research* 35, Nr. 2 (2008), 279–293.

81 Vgl. Angela-MinhTu D. Nguyen und Verónica Benet-Martínez, „Biculturalism Unpacked: Components, Measurement, Individual Differences, and Outcomes“, in: *Social and Personality Psychology Compass* 1, Nr. 1 (2007), 101–114; Grosjean, „Bicultural Bilinguals“.

82 François Grosjean, „Bicultural Bilinguals“, in: *International Journal of Bilingualism* 19, Nr. 5 (2015), 572–586, hier: 575.

Gruppen in ein einziges Verhaltensrepertoire. Zugleich können Bikulturelle von einer kulturellen Matrix zu einer anderen und zwischen den entsprechenden Normen und Verhaltensweisen umschalten.⁸³

Um von Bikulturalität sprechen zu können, sollten Grosjean zufolge noch vier weitere Kriterien erfüllt sein.⁸⁴ Zentral ist erstens die Selbsteinschätzung der betroffenen Person. Wenn also im Folgenden von Bikulturalität die Rede ist, ist eine psychologische Definition derselben gemeint. Viele Bikulturelle identifizieren sich entweder nur mit einer der beiden Kulturen oder mit keiner von beiden, selbst wenn sie allen bereits genannten Charakteristiken von Bikulturalität entsprechen. Ein weiteres Kriterium ist die Akzeptanz der eigenen Bikulturalität, und ein drittes betrifft die Art und Weise, wann und wie eine Person bikulturell geworden ist.⁸⁵ Das vierte Kriterium betrifft das Mass, in dem man mit beiden Kulturen vertraut ist. Auch hier ist kein Gleichgewicht zwischen den betroffenen Kulturen innerhalb einer Person gefordert, um von Bikulturalität sprechen zu können. Die meisten Bikulturellen haben eine dominante Kultur, weil sie dieser mehr ausgesetzt waren. Deswegen sind sie aber gleichwohl bikulturell.⁸⁶

Grosjean schlägt also vor, das „language mode concept“ auf das Verhalten von Bikulturellen in ihrem Alltag zu übertragen:

[T]hus, biculturals may find themselves at various points along a situational continuum that requires different types of behaviours and attitudes depending on

83 Nguyen und Benet-Martínez halten fest: „[B]icultural individuals are those who have been exposed to and have internalized two cultures (Benet-Martínez, Leu, Lee, & Morris, 2002). Biculturalism also entails the synthesis of cultural norms from two groups into one behavioral repertoire [...], or the ability to switch between cultural schemas, norms, and behaviors in response to cultural cues [...]“ Vgl. Nguyen und Benet-Martínez, „Biculturalism Unpacked“, 102.

Auch jüngere experimentelle soziokognitive Studien zeigen auf, dass Bikulturelle zwischen ihren beiden Kulturen hin und her wechseln, indem sie sich eines „cultural frame switching“ bedienen. Vgl. Ying-yi Hong et al., „Multicultural Minds: A Dynamic Constructivist Approach to Culture and Cognition“, in: *American Psychologist* 55, Nr. 7 (2000), 709–720.

84 Vgl. zum Folgenden Grosjean, „Bicultural Bilinguals“, 4–5.

85 In Analogie zu seinem Konzept von Bilingualität ist es nicht zwingend, dass man mit beiden Kulturen aufgewachsen ist, sondern man kann im Prinzip zu jedem beliebigen Zeitpunkt im Leben noch bikulturell werden; vgl. ebd., 576.

86 Über die von Grosjean genannten Punkte hinaus dürfte auch entscheidend sein, ob der Bikulturalisierungsprozess ein freiwilliger oder unfreiwilliger ist, d. h., ob er von einer Integration herrührt oder von einer erzwungenen Assimilation; vgl. Christina B. Paulston, „Biculturalism: Some Reflections and Speculations“, in: Scott F. Kiesling und Christina B. Paulston, *Intercultural Discourse and Communication: The Essential Readings*, (Malden 2005), 277–291, hier: 280.

the situation. At one end they are in a monocultural mode, since they are with monoculturals or with biculturals with whom they share only one culture. In this situation they must deactivate as best they can their other culture(s). At the other end of the continuum they are with other biculturals who share their cultures. With them, they will use a base culture to interact in (the behaviours, attitudes, beliefs of one culture) and they will bring in the other culture(s), in the form of cultural switches and borrowings, when they choose to. It is important to stress here that movement along the situational continuum, and the behavioural and attitudinal consequences that follow, may at times be voluntary and conscious, whereas at other times they are automatic and unconscious.⁸⁷

Demnach folgen Bikulturelle am Ende des Spektrums mit dem monokulturellen Modus in der Regel dem Prinzip ‚Wenn du in Rom bist, benimm dich wie die Römer‘. Dazu benötigen sie genügend Kenntnisse der jeweiligen Kultur. Man kann dies vergleichen mit ausreichender Kenntnis einer anderen Sprache. Gleichzeitig müssen sie fähig sein, die anderen kulturellen Gewohnheiten mindestens zu einem grossen Teil zu deaktivieren, um sich angemessen zu benehmen. Bikulturelle Personen schalten automatisch um und wissen, wie sie sich in verschiedenen Situationen zu verhalten haben, sei dies bei Tisch, im Umgang mit Gästen oder im Kleidungsstil. Dass dieses Umschalten in aller Regel nicht jederzeit jeden Aspekt einer Person und ihres Verhaltens betrifft, liegt auf der Hand. Grosjean hält fest, dass bei Bikulturellen ein Teil anpassungsfähig und kontrollierbar ist, sodass sie sich Situationen, Kontexten etc. anpassen können, und dass ein Teil im Gegensatz dazu statischer ist. Hier ist eine gewisse Vermischung von Merkmalen beider Kulturen auszumachen, die nicht auf die jeweilige Situation hin angepasst werden können. Nicht alle Verhaltensweisen, Überzeugungen und Einstellungen können je nach Situation, in der sich eine bikulturelle Person gerade befindet, angepasst werden. Dieses Phänomen der partiellen Vermischung ist viel deutlicher auszumachen bei der Bikulturalität als bei der Bilingualität und daher ein nennenswerter Unterschied der beiden Konzepte.⁸⁸ Bikulturelle am anderen Ende des Spektrums bewegen sich mit anderen Bikulturellen innerhalb einer ihrer beiden gemeinsamen Kulturen und werden sich zugleich kultureller Switches aus der anderen gemeinsamen Kultur bedienen.⁸⁹

87 Grosjean, „Bicultural Bilinguals“, 581.

88 Vgl. ebd., 575. Grosjean bemerkt weiter: „Although combining languages in the form of code-switches and borrowing is frequent, as we will see later, the actual blending of languages is far rarer in individual bilinguals. It takes place over generations in groups of speakers (see literature on pidginization and creolization), but more rarely in individuals.“ Ebd.

89 Ebd., 581.

Weiter muss beachtet werden, wie sich einerseits Bikulturalität und Identität zueinander verhalten und wie sich andererseits die Selbstidentifikation als bikultureller Mensch gestaltet.⁹⁰ Bikulturelle Personen befinden sich oft in einem Dilemma, wenn monokulturelle Angehörige einer Kultur von ihnen einen Entscheid einfordern, ob sie nun zu dieser oder der anderen Kultur angehören. Die meisten Bikulturellen brauchen sehr lange – wenn sie es denn überhaupt schaffen –, um die bewusste Entscheidung hinsichtlich ihrer Identität zu fällen, dass sie zu dieser *und* zu jener Kultur gehören. Wieso? Weil es sich um einen dualen Prozess handelt. Die eigene Kategorisierung steht den Einschätzungen anderer Angehöriger der jeweiligen Kulturen gegenüber:

Normally the outcome in each culture will be categorical: either you are judged to be one of them or not. Very rarely will friends, acquaintances and colleagues say that you belong to one culture as well as the other. Sometimes the members of one culture categorize you as belonging to the other culture and vice versa. Faced with such sometimes contradictory perceptions, biculturals have to reach a decision regarding their own cultural identity. They take into account how they are seen by the cultures they belong to, as well as such other factors as their personal history, their identity needs, their knowledge of the languages and cultures involved, the country they live in, the groups they belong to. The outcome, after a long and sometimes trying process, is to identify solely with culture A, solely with culture B, with neither culture A nor culture B, or with both culture A and culture B. The first three solutions – that is, only A, only B, neither A nor B – are often unsatisfactory in the long run, even if they might be temporary answers.⁹¹

-
- 90 Vgl. Sylvia X. Chen, Verónica Benet-Martínez und Michael Harris Bond, „Bicultural Identity, Bilingualism, and Psychological Adjustment in Multicultural Societies: Immigration-Based and Globalization-Based Acculturation“, in: *Journal of Personality* 76, Nr. 4 (2008), 803–838; Abraham J. Malherbe (Hg.), *Ancient Epistolary Theorists*, Sources for biblical study (Atlanta: Scholars Press, 1988); Chi-Ying Cheng und Fiona Lee, „The Malleability of Bicultural Identity Integration (BII)“, in: *JCCP* 44, Nr. 8 (2013), 1235–1240.
- 91 Grosjean, *Bilingual*, 117. Vgl. dazu auch den Abschnitt „Identity and biculturalism“ im Kapitel „Biculturalism, Bilingualism, and Deafness“ in François Grosjean, „The Bicultural Person: A Short Introduction“, in: François Grosjean (Hg.), *Studying Bilinguals* (Oxford 2008), 213–220, hier: 218–220. Auch Le Page bzw. Tabouret haben die Beziehungen zwischen Sprachen, sozialen Organisationsformen und Identitäten unter die Lupe genommen und überzeugend deren Komplexität und Variabilität nachgewiesen; vgl. Robert B. Le Page und Andrée Tabouret-Keller, *Acts of Identity: Creole-based Approaches to Language and Ethnicity* (Cambridge 1985), 243. Und Lesley Milroy hat aufgezeigt, dass Sprecher ihre sprachlichen Ressourcen ausloten, um eine ganze Reihe verschiedener Identitäten auszudrücken; vgl. Lesley Milroy, *Language and Social Networks*, 2. repr., Language in society (Oxford 1989), 115.

Im Zuge anthropologischer Studien wurde die Idee, dass Identitäten eindeutig und unveränderlich sind, verworfen. Zu beachten ist zudem, dass kulturelle Identität immer auch im Zusammenhang ethnischer Identität zum Ausdruck kommt und dass – wie auch Wallace-Hadrill die neuere Ethnizitätsforschung aufnehmend festhält – Ethnizität nicht essenzialistisch und unveränderlich ist, sondern eine Identität meint, die im Diskurs konstruiert wird, und zwar nach innen wie nach aussen.⁹² Im Wesentlichen erfolgt das durch ‚Austausch‘ und ‚Entlehnung‘ bzw. durch ‚Anpassung‘ und ‚Abgrenzung‘. Gerade in der jüdischen Geschichte ist eine solche ‚Identitätsstrategie‘ deutlich erkennbar.⁹³

Auch ist es üblich, dass Menschen verschiedene ethnische Identitäten gleichzeitig haben und je nach Situation die eine oder die andere hervorheben.⁹⁴ Das Phänomen wird als „situational ethnicity“ bezeichnet.⁹⁵ Gemeint ist, dass Menschen von einer Identität zur anderen wechseln bzw. je nach Situation die eine oder andere hervorheben können. Betont jemand eine bestimmte ethnische Identität, müssen die anderen gleichzeitig aussen vor gelassen werden. Meist weisen die verschiedenen Identitäten innerhalb einer Person eine Hierarchie auf. Sie sind auch nicht beliebig oder in ihrer Zahl uneingeschränkt und abhängig vom Kontext und von der inneren Rangordnung.⁹⁶ Wie auf der Sprachebene gibt es also auch in der kulturellen Dimension ein Nebeneinander bzw. eine dialogische Interaktion.

Nach dem bereits Gesagten ist es wichtig, festzuhalten, dass es für eine bikulturelle Person charakteristisch ist, ein Bewusstsein für die verschiedenen Kulturen zu haben. Dies gilt auch für die Antike. Wenn Römer sich in griechische Kleider hüllten, dürften sie dies in der Regel bewusst getan haben. Solches Verhalten war nicht einfach ein Resultat eines Zusammenflusses von Ideen oder Identitäten.⁹⁷

In antiken Texten finden sich diverse Beispiele dafür, dass Menschen je nach Situation eine andere ihrer verschiedenen Identitäten hervorgehoben haben. Beispielsweise beschreibt Irad Malkin in einer Studie über Syrakus,

92 Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, 39–40. Wallace-Hadrill stützt sich insbesondere auf Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*.

93 Vgl. dazu Ekkehard W. Stegemann, „Anpassung und Widerstand: Anmerkungen zu einer neuen imperiumskritischen Lektüre des Paulus“, in: *KuI*, Nr. 1 (2014), 4–17.

94 Vgl. bspw. Charles F. Keyes, „Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group“, in: *Ethnicity* 3 (1976), 202–213. Vgl. auch die Beiträge in Paul R. Spickard (Hg.), *We Are a People: Narrative and Multiplicity in Constructing Ethnic Identity*, Asian American History and Culture (Philadelphia 2000).

95 Cookie W. Stephan und Stephan Walter G., „What Are the Functions of Ethnic Identity“, in: Spickard, *We Are a People*, 229–243, hier: 239.

96 Vgl. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 120.

97 Vgl. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, 41–57.

dass die Bürger von Syrakus sich je nach Kontext als Syrakusaner, korinthische Kolonialisten, Sizilieten (Sizilianer im Sinne von: Griechen jedweder Herkunft, die in Sizilien leben), Dorier oder Griechen bezeichneten.⁹⁸ Oder Thukydides beschreibt in seiner Geschichte des Peloponnesischen Kriegs, wie Hermokrates in einer Versammlung der Sikeliotai diese bittet, wenigstens vorübergehend ihre sizilianische Identität über alle weiteren Loyalitäten zu stellen, um dem gemeinsamen Feind, den Athenern, geeint gegenüberzutreten zu können (Thuk. 4.64.3). Auch aus dem ptolemäischen Ägypten gibt es Zeugnisse über den Anspruch doppelter Identitäten: ägyptisch/griechisch, aber auch jüdisch/griechisch.⁹⁹ Mischehen, Bildung, Militärdienst und Steuergesetze führten zu diesem Phänomen. Als letztes Beispiel sei das Familiengrab von P. Aelius Glykon erwähnt: An diesem findet sich die Bitte, man möge seiner sowohl an jüdischen als auch an römischen Feiertagen gedenken. Dieses Beispiel ist einerseits ein Hinweis auf die Bikulturalität des P. Aelius Glykon, und andererseits repräsentiert es die Diversität des Judentums in der Diaspora.¹⁰⁰

3.5 Zusammenfassung und Fazit

Die Welt des Paulus ist die des hellenistischen Diasporajudentums. Dieses ist ein eigenständiges *Ethnos*, eine erkennbare Kultur, ein differenzierbares und in sich differenziertes Orientierungssystem mit spezifischen Kulturstandards. Das Orientierungssystem mit seinen Kulturstandards ist aber nicht statisch, sondern dynamisch und wandelbar. Kulturstandards treffen aufeinander, kreuzen sich, werden hinterfragt und manchmal auch relativiert. Sie können von der Peripherie zum Zentrum des Orientierungssystems rücken oder sich umgekehrt vom Zentrum zur Peripherie hin bewegen. Die einzelnen Individuen, die sich innerhalb dieses Orientierungssystems bewegen, zeigen unterschiedliche Formen und Grade von Akkulturation bzw. Assimilation an

98 Vgl. Irad Malkin, „Introduction“, in: Irad Malkin (Hg.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Center for Hellenic Studies colloquia (Washington [DC] 2001), 1–28, hier: 3. Zum gleichen kulturellen Kontext siehe auch Carla M. Antonaccio, „Ethnicity and Colonization“, in: Malkin, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 113–157.

99 Vgl. Dorothy J. Thompson, „Hellenistic Hellenes: The Case of Ptolemaic Egypt“, in: Malkin, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 301–322.

100 Vgl. dazu die Arbeit von Phil Harland, der in einer vergleichenden Studie zwischen phönizischen und syrischen gegenüber jüdischen Vereinen die Akkulturation unter Vereinen in Hierapolis untersucht. Philip A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans and Cultural Minorities* (London 2010), 120.

die nicht jüdische Umwelt. Das Diasporajudentum zur Zeit des Hellenismus muss entsprechend als Teil desselben verstanden werden, ohne dass es sich in einem kulturellen Mix auflöst.

Es hat sich gezeigt, dass eine dichotomische Unterscheidung zwischen Judentum und Hellenismus überholt ist, denn eine solche antithetische Gegenüberstellung basiert auf zweifelhaften Voraussetzungen und Annahmen. So setzt sich die Erkenntnis durch, dass es sich beim ‚Judentum‘ einerseits und beim ‚Hellenismus‘ andererseits nicht um monolithische, abschliessend unterscheidbare Entitäten handelt und dass sie sich daher gegenseitig auch nicht kategorisch ausschliessen. Der Hellenismus kann als übergeordnetes kulturelles Muster betrachtet werden. Jedoch sieht die Realität, wie die Betroffenen selbst sie konstruieren, anders aus. Sie kennen den Begriff Hellenismus im Sinne Droysens als geistesgeschichtliche Entität nicht. Ihre Welt ist von verschiedenen Völkern bewohnt. Die Menschen verstehen sich als Ἰουδαῖοι, Parther, Meder, Elamiter, Kreter, Araber usw. und damit als Mitglieder unterscheidbarer ethnischer Identitäten. Als solche schaffen sie je distinkte kulturelle Artefakte und interagieren auf unterschiedliche Weisen. Kulturstandards wie beispielsweise monotheistische Überzeugungen kreuzen sich mit polytheistischen Vorstellungen und werden neu ausgehandelt. Sinnvoll ist es, konkrete Phänomene und Zeitzeugen zu untersuchen, denn Kultur muss immer in sie bestimmende einzelne Komponenten heruntergebrochen werden, um beschreibbar zu sein.

Trotz der Tatsache, dass die Menschen sich als unterscheidbare Völker verstehen, darf man nicht vergessen, dass diese nicht wie Kugeln voneinander unterschieden und unberührt sind. In der Spätantike sind sie bereits seit mehreren Jahrhunderten miteinander in Kontakt und im Austausch, was nicht zuletzt durch die *Koiné* als Lingua franca von Ost bis West möglich war. Allerdings ist die Realität der Menschen in der hellenistischen Welt auch unter der Hegemonie der *Koiné* häufig mehrsprachig. So wie sich viele Fälle von Mehrsprachigkeit finden, finden sich auch Zeugnisse von Bikulturalität, d. h. eine Beheimatung in mehr als einer Kultur. Personen können zwischen einzelnen Teilen ihrer kulturellen Identität umschalten, was in der Forschung auch als ‚situational ethnicity‘ bezeichnet wird. Offensichtlich kann nicht nur eine kulturelle Identität gegenüber anderen hervorgehoben werden, sondern die ‚einzelnen Identitäten‘ verhalten sich auch hierarchisch zueinander. Wird eine Identität betont, treten die anderen zumindest vorübergehend in den Hintergrund. Identität ist also veränderlich und permeabel für Einflüsse von aussen. Identität ist somit dynamisch und oft mehrschichtig. Ähnlich wie ein Mensch mehrere Sprachen beherrschen und zwischen ihnen wechseln kann, ist es auch möglich, unterschiedliche Identitäten hervortreten zu lassen

und ihnen entsprechend zu agieren. Die Phänomene von Mehrsprachigkeit und ein Konzept von Bikulturalität bieten für die Zeit des Hellenismus eine sinnvolle Alternative zu den synkretistischen Modellen. Diese theoretischen Ausführungen zu Bikulturalität werden in der Analyse der paulinischen Selbstdarstellung in 1 Kor 9,19–27 konkretisiert. Zunächst gilt es jedoch, Paulus in seiner Welt zu situieren.

Paulus in seiner Welt

Nach der Darstellung des Diasporajudentums in der hellenistischen Welt als Ausgangskultur kommt im Folgenden Paulus als zentraler Akteur innerhalb des kulturellen Transfers in den Fokus. Als Akteur in einem kulturellen Transfer bleibt er – wie alle daran Beteiligten – nicht unverändert, sondern wird von den Prozessen berührt und beeinflusst.

Der hellenistische Ἰουδαῖος Paulus gehört von Geburt an zum Volk Israel und ist in dessen Traditionen aufgewachsen, erzogen und verwurzelt. Das hellenistische Judentum ist also sein Orientierungssystem. Zugleich ist Paulus auch zutiefst geprägt von seinem nicht jüdischen Umfeld, mit dem er sich aktiv auseinandersetzt. Dies drückt sich allein schon in der Sprache aus, die er verwendet.

Wie bereits diskutiert, sind Sprache und Kultur eng miteinander verbunden. Zudem sind sämtliche uns überlieferten zeitgenössischen Quellen zu Paulus selbst sprachlicher Art, sodass man sich auch nur über Sprache an Paulus nähern kann. Die Zeugnisse, aufgrund derer wir die Verflechtungen des Paulus mit seiner Umwelt nachvollziehen können, sind sprachlich. Seine überlieferten Perspektiven kreuzen sich mittels Sprache mit denen seiner Adressatenschaft. Sprache ist folglich sehr zentral für das paulinische Vermittlungsgeschehen. Entsprechend werden im ersten Teil dieses Kapitels zunächst diverse Aspekte paulinischer Sprache thematisiert.

Daran schliesst eine Diskussion an über das Medium, mit dessen Hilfe Paulus – wiederum sprachlich – kommuniziert: seine Briefe. Die Briefe sind ein Teil des paulinischen Vermitteln. Sie ermöglichen es, dass Menschen, deren Wege sich bereits gekreuzt haben, weiterhin in Kontakt bleiben oder dass überhaupt ein solcher entsteht (Röm). Entsprechend kommt ihnen grosse Bedeutung zu. Sie weben die Fäden weiter, die Paulus in seinen Besuchen vor Ort gesponnen hat. Zugleich sind sie aber nur ein Teil des Vermittlungsgeschehens. Für die Entstehung von Verflechtungen zwischen der Ausgangs- und der Zielkultur sowie für die Vermittlung des kulturellen Artefakts sind schliesslich auch die paulinischen Besuche, seine Begegnungen mit den Menschen vor Ort, aber ebenso das Wirken der Mitarbeitenden des Paulus von herausragender Bedeutung. Möglicherweise spielen die Briefe neben diesen anderen Faktoren und Gelegenheiten der Begegnung und Kommunikation in der historischen Realität sogar eine untergeordnete Rolle. Aber die Briefe sind die einzigen überlieferten zeitgenössischen Zeugnisse, weshalb ihnen aus

der Retrospektive als Medium im Vermittlergeschehen eine so zentrale Rolle zukommt.

Dieselben Briefe sind zugleich auch die Quellen, über die sich die Selbstdarstellung des Paulus hinsichtlich seiner Identität und seiner Rolle als Vermittler erschliessen lässt. Dies wird das Thema des dritten Abschnitts dieses Kapitels sein.

4.1 Welche Sprachen spricht Paulus?

Paulus' Erfahrung von Sprache ist die eines hellenistischen Ἰουδαῖος. In seinen Briefen greift er häufig auf das schriftliche Herzstück seines angestammten Orientierungssystems, die Septuaginta, zurück, die er wahrscheinlich auswendig zitiert oder auch frei interpretiert und neu kombiniert.¹ Die Septuaginta als griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel ist selbst ein herausragendes Produkt eines intensiven Akkulturationsprozesses und Manifest einer normierten Sprachwelt.² Die Freiheit, mit welcher Paulus zitiert, weist deutlich auf die Mündlichkeit des paulinischen Kontexts hin.³ Paulusbrieve lassen auch insgesamt eine Nähe zur gesprochenen Sprache erkennen. So nennt Marius Reiser als Merkmale gesprochener Sprache bei Paulus neben Gedankensprüngen und verkürzten Formulierungen insbesondere das gehäufte Vorkommen von Anakoluthen, Ellipsen und Parenthesen, die sich „aus der sukzessiven und assoziativen Denkweise“ in der freien Rede ergeben.⁴ Paulus macht als Laie in der Redekunst (ἰδιώτης τῶ λόγῳ 2 Kor 11,6), wie er sich selbst bezeichnet, kaum literarische Ambitionen geltend. Trotzdem setzt er bisweilen rhetorische Stilfiguren wirkungsvoll ein: das Polysyndeton (Röm 8,35.38–39; 9,4; 1 Kor 1,30), die Klimax (*gradatio*; Röm 5,3–5; 8,30), das Wortspiel und die Paronomasie (z. B. Röm 1,29.31; 12,3; 2 Kor 6,10; Phil 3,2–3), und in Röm 12,15 „sind Homoiarkton (Wortanfangsalliteration), Polyphton (Gleichklang der Flexionsformen) verbunden“.⁵ Ein Beispiel für die häufigen Verbindungen von

1 Paulus weist diesbezüglich grosse Freiheit auf. Vgl. dazu die Abschnitte „Ergebnisse und Schlussfolgerungen“ und „Vergleich mit der zeitgenössischen Zitierpraxis“ bei Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHTh 69 (Tübingen 1986), 186–190; hier: 190–198.

2 Vgl. dazu K. Usener, „Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus. Ihre Entwicklung, ihr Charakter und ihre sprachlich-kulturelle Position“, in: Kreuzer et al., *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, Bd. 2, 8–118.

3 Vgl. J. A. Loubser, „Orality and Literacy in the New Pauline Epistles: Some New Hermeneutical Implications“, in: *Neotest.* 29, Nr. 1 (1995), 61–74, hier: 65.

4 Vgl. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 72–73, Zitat: 72.

5 Ebd., 74.

Anaphern und Asyndeta ist 1 Kor 13,7. Parallelismen und Antithesen kommen in den Paulusbriefen sehr häufig vor (Parallelismen z. B. in Röm 1,21, 5,12–21; 1 Kor 4,5; 2 Kor 9,6; Gal 6,8; Antithesen in Röm 7,15; 8,10; 10,10; 1 Kor 1,20–25; 7,29–31; 2 Kor 4,8–9; 6,8–9).

Eine treffende Charakterisierung von Paulus' Schreibstil durch Félix-Marie Abel soll hier wiedergegeben werden:

Die Perioden, zu denen der heilige Paulus ansetzt, werden selten glücklich zu Ende geführt. Nicht daß er die Regeln der Grammatik verachtete, aber er vergißt sie einfach, und so läßt sich der Apostel fortreißen vom ungestümen Schwall seines Gedankens in unvermittelte Abschweifungen, Anakoluthen und häufige Ausflüge ins Unerwartete. Anders als der Stil der Pastoralbriefe, dieser nüchterne, lehrhafte, abgewogene und sozusagen gebändigte Stil, ist der Stil der paulinischen Briefe voller Irregularitäten und Härten, über die hinweg sich der Faden der Argumentation fortspinnst unter großem Aufwand an Partikeln und Partizipien, die einen Ausgleich bieten für die Lücken des Diskurses.⁶

Paulus verfasst seine Briefe auf Griechisch – bzw. lässt sie auf Griechisch schreiben –, und es spricht viel dafür, dass Paulus griechischer Muttersprache war, jedenfalls dafür, dass er die Sprache auch mündlich fließend beherrschte. Letztere Annahme liegt auch innerbiblisch unter Heranziehung von Episoden aus der Apostelgeschichte nahe.

Betreffend Paulus' Gespräch mit Felix und Festus fehlt jeglicher explizite Hinweis darauf, welche Sprache sie verwenden. Der Text scheint stillschweigend davon auszugehen, dass Paulus sowohl mit dem römischen Statthalter Felix als auch mit dessen Nachfolger Festus Griechisch spricht (Apg 24,10–21; Apg 25,8–11) und dass ihm die Konversation in dieser Sprache keine Mühe bereitet.

Weiter bittet Paulus bei seiner Verteidigung im Tempel den Obersten, ein Wort mit ihm reden zu dürfen. Der Oberste zeigt sich erstaunt darüber, dass Paulus Griechisch versteht. Durch Paulus' Griechischkenntnisse realisiert der Oberste, dass Paulus ein anderer ist als der, für den er ihn gehalten hat (Apg 21,37–38). Im Gegensatz dazu bemerkt der Erzähler unmittelbar abschliessend, dass sich Paulus – auf der Freitreppe stehend – in „hebräischer

6 So die Übersetzung von Reiser: ebd., 73. Originaltext: „Les périodes entreprises par saint Paul sont rarement menées à bon terme. Plus oublieux peut-être que dédaigneux des règles grammaticales, l'apôtre se laisse entraîner par la fougue de sa pensée dans de brusques écarts, des parenthèses, des anakoluthes, des incursions fréquentes dans l'inattendu; le style des Pastorales mis à part, ce style sobre, didactique, pondéré et pour ainsi dire dompté, celui des épîtres pauliniennes est plein d'irrégularités et d'aspérités à travers lesquelles le fil de l'argumentation se poursuit à grand renfort de particules et de participes qui compensent les lacunes du discours.“ Félix-Marie Abel, *Grammaire du Grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, 2. Aufl., Etudes bibliques Lecoffre (Paris: Gabalda, 1927), 359.

Sprache“ an die Zuhörenden wendet (τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ Apg 21,40). Diese Bemerkung lässt darauf schliessen, dass man eher Griechisch erwarten könnte und dass entsprechend das Hebräische/Aramäische⁷ überraschend kommt. Das unerwartete Hebräische/Aramäische hat jedenfalls den Effekt, dass die Adressatinnen und Adressaten ihm besser zuhören (μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν Apg 22,2). Umgekehrt würden die Zuhörenden Paulus sicher auch teilweise oder sogar ganz verstehen, wenn er Griechisch spräche. Wahrscheinlich hat er in der betreffenden Situation einen ganz bestimmten Grund, warum er Hebräisch/Aramäisch und nicht Griechisch spricht. Wie aus Apg 21,21 hervorgeht, ist er nämlich Jakobus zufolge den Ἰουδαίοι verdächtig, weil er angeblich Ἰουδαίοι gelehrt habe, dass sie ihre Kinder weder zu beschneiden bräuchten noch sich an die Gebote halten müssten. Gegenüber einer Menschenmenge, die solchen Anschuldigungen Glauben schenken könnte, lässt der Autor der Apostelgeschichte seinen Paulus demonstrieren, dass er ein Ἰουδαίος ist. Die Verwendung der hebräischen/aramäischen statt der zu erwartenden griechischen Sprache dürfte effektiv diesem Zweck dienen. Die Betonung der Tatsache, dass Paulus in dieser Situation sich des Hebräischen/Aramäischen bedient, lässt umgekehrt den Schluss zu, dass er normalerweise eine andere Sprache, nämlich Griechisch, spricht.⁸ Aus der Darstellung dieser beiden Erzählungen der Apostelgeschichte geht jedenfalls deutlich ein sprachlich-kultureller Doppelcharakter des Paulus hervor.

Martin Hengel – und mit ihm viele Andere – argumentiert überzeugend für entsprechende Kenntnisse: „Weder in 2. Kor 11,22 noch in Phil 3,5 kann Ἑβραῖος kaum etwas anderes heißen als ein Ἑβραῖστῆ, d. h. ein die Heilige Sprache bzw. Aramäisch sprechender Palästinajude oder ein Diasporajude, der in seiner Herkunft und Bildung aufs engste mit dem Mutterland verbunden ist.“⁹ Andere

7 Ob es sich bei der genannten „hebräischen Sprache“ um Hebräisch oder Aramäisch handelt, was verschiedentlich postuliert wird, kann hier offengelassen werden. Zum aramäischen Hintergrund des Neuen Testaments vgl. Joseph A. Fitzmyer (Hg.), *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, MSSNTS nr. 25 (Missoula (MT) 1979), 1–27. Zu den im Lande Israel des 1. Jh. gesprochenen Sprachen siehe ebd., 29–56. Zur Bezeichnung des Aramäischen als „Hebräisch“ vgl. Hermann Leberecht Strack und Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert nach Talmud und Midrasch*, Str-B 2, Ed. 6 (1974), 451–453.

8 Vgl. Sevenster, *Do You Know Greek?*, 25.

9 Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Ulrich Heckel, Martin Hengel und Adolf Schlatter (Hg.), *Paulus und das antike Judentum*, WUNT 58 (Tübingen, 1991), 177–293, hier: 220. Vgl. auch Timothy H. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters* (Oxford 1997), 63; Jan Dochhorn, „Paulus und die polyglotte Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit: Eine Studie zu den exegetischen Hintergründen von Röm 16,20a“, in: *ZNW* 98,

wehren sich vehement gegen die Annahme, dass Paulus des Hebräischen mächtig sei.

Ob er auch Lateinisch beherrscht, wird in den Quellen nirgends angesprochen, und es ist aufgrund der weiten Verbreitung des Griechischen und Paulus' Kompetenz darin zumindest fraglich. In den meisten römischen Kolonien bedarf es des Lateinischen kaum.¹⁰ Stanley Porter kommt in seiner Untersuchung von Hinweisen innerhalb des Corpus Paulinum zu dem Schluss, dass Paulus möglicherweise Latein gesprochen habe, dies aber nicht unbedingt notwendig gewesen sei.¹¹ Robert Jewett zufolge gibt es allerdings keine verlässlichen Hinweise, dass Paulus über genügend Lateinkenntnisse verfügt habe, weshalb er für seine geplante Spanienmission auf Übersetzer angewiesen gewesen sei, da dort nicht *Koiné*, sondern Lateinisch gesprochen wird.¹²

Aufgrund der überlieferten literarischen Zeugnisse lassen sich unter Einordnung der Briefe in die Bandbreite frühjüdischer Überlieferungen in griechischer Sprache nur sehr vorsichtige Rückschlüsse auf Paulus' Bildungsniveau ziehen.¹³ Im jüdischen Milieu bieten sich Philo und Josephus zum

Nr. 3 (2007), 189–212; Vrasidas Karalēs, „Consequences of Bilingualism in Paul's Letters“, in: Cusack und Hartney, *Religion and Retributive Logic*, 195. Willem C. Van Unnik kommt in seiner Untersuchung zur Jugendzeit des Paulus zu dem Schluss, dass Paulus nicht nur zweisprachig, sondern dass Aramäisch seine primäre Sprache ist: „It can safely be said, that Aramaic was his earliest and principal tongue.“ Willem Cornelis van Unnik, *Tarsus or Jerusalem, the City of Paul's Youth* (London 1962), 301. Hierfür muss die Aussage in Apg 26,4–5 stark gemacht werden, in der Paulus in seiner Rede vor Agrippa betont, er sei von Jugend auf und von Anfang an (ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς) in Jerusalem gewesen, was allen Ἰουδαῖοι bekannt sei.

Die Gegenthese, dass Paulus des Hebräischen/Aramäischen nicht mächtig ist, beruht auf der Argumentation, dass man aufgrund des Ausdrucks „Hebräer von Hebräern“ (Phil 3,5) nicht auf Kenntnisse des Hebräischen oder Aramäischen schliessen dürfe; vgl. Markus Tiwald, *Hebräer von Hebräern: Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*, HBS 52 (Freiburg i. Br. 2008), 177–178.

10 So bspw. in Philippi; vgl. Peter Pilhofer, *Philippi: Band I, Die erste christliche Gemeinde Europas*, 2 Bde., WUNT 87 (Tübingen 1995), 85–92; oder Korinth; vgl. James R. Wisemann, „Corinth and Rome I: 228 B. C.–A. D. 267“, in: Hildegard Temporini (Hg.), *Politische Geschichte: Provinzen und Randvölker: griechischer Balkanraum, Kleinasien*, 2 Bde., ANRW, Bd. 7.2 (1979–1980), 438–548 und 507–508.

11 Vgl. Stanley E. Porter, „Did Paul Speak Latin“, in: Stanley E. Porter (Hg.), *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Pauline studies 5 (Leiden 2008), 289–304.

12 Vgl. Robert Jewett, Roy D. Kotansky und Eldon Jay Epp, *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis 2007), 79.

13 Vgl. Karl-Wilhelm Niebuhr, „Name, Herkunft, Familie“, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 49–55, hier: 52, mit Verweis auf: John M. G. Barclay, „Paul Among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?“, in: *JSNT* 60 (1995), 89–120.

Vergleich an, wobei beide nicht aus Kleinasien stammen. Als zeitgenössische Literatur aus Kleinasien wäre die Offenbarung des Johannes und das 4. Buch der Makkabäer heranzuziehen. In theologischen Reflexionen und Argumentationen erreicht Paulus von den genannten Autoren das vergleichsweise höchste Niveau. Was die Sprachkompetenz angeht, verbieten sich wegen der Gattungsunterschiede allerdings ein direkter Vergleich und eine Wertung. Während Philo eine Nähe zu Sprache und Stil von philosophischen Traktaten aufweist, verwendet Josephus in den *Antiquitates Judaicae* die *Koiné* hellenistisch-römischer Geschichtsschreibung. Die Offenbarung des Johannes ist in eigenartiger und bisweilen nicht regelkonformer *Koiné* abgefasst, während das 4. Buch der Makkabäer sowohl inhaltlich als auch sprachlich keine Auffälligkeiten zeigt.¹⁴ Leider gibt es keine zeitgenössische und von Paulus unabhängige Briefliteratur, mit der die paulinischen Briefe hinsichtlich ihrer Sprache verglichen werden könnten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Paulus auf Griechisch schrieb, vermutlich aber auch Kenntnisse des Hebräischen hatte, vielleicht sogar des Lateinischen. Paulus' Bilingualität, mit der er in seiner Zeit eher ein Regel- als ein Sonderfall ist, erscheint also als sehr wahrscheinlich, auch wenn sie nicht weiter zum Ausdruck kommt. Unsere Quellen sind allerdings ausschliesslich Griechisch. Deshalb wird zu fragen sein, wie die in der Lingua franca ihrer Zeit abgefassten Briefe intralingual eine Bikulturalität ausdrücken.

Es bleibt also eine Tatsache, dass Paulus Griechisch schreibt, wohl auch spricht und denkt. Mehr noch: Er schreibt ein tadelloses, wenn auch eigenwilliges Griechisch.¹⁵ Er ist nicht bloss ein *native speaker*, sondern ein gebildeter Sprecher der griechischen Sprache. Ob Paulus ganz allein diese Kompetenz hat oder auf die Hilfe seines Schreibers Tertius (Röm 16,22) angewiesen ist, sei dahingestellt. Es scheint jedenfalls sicher, dass Paulus um ein fehlerfreies Griechisch bemüht ist, wenn er sich mittels Briefen an seine Adressatenschaft wendet. Diese Briefe als Medium paulinischer Korrespondenz werden im nächsten Abschnitt untersucht.

14 Vgl. Karl-Wilhelm Niebuhr, „Name, Herkunft, Familie“, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 52–53.

15 Schon Eduard Norden hat sich in seiner bahnbrechenden Studie zur antiken Kunstprosa über den paulinischen Stil gewundert: „Paulus ist ein Schriftsteller, den wenigstens ich nur sehr schwer verstehe; das erklärt sich mir aus zwei Gründen: einmal ist seine Art zu argumentieren fremdartig, und zweitens ist auch sein Stil, als Ganzes betrachtet, unhellenisch.“ Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 10. Aufl., 2 Bde. (Berlin, New York 2010), 499.

4.2 Der Brief als Medium paulinischer Korrespondenz

Die Paulusbriefe sind nur einzelne Elemente im pluriformen Vermittlungsprozess des Völkerapostels, aber die einzigen medialen Quellen, die bis heute überliefert sind. Die individuellen Begegnungen und Faktoren im Vermittlungsprozess sind selbstverständlich nicht mehr nachvollziehbar, und von einer Institution der Paulusbriefe kann zu diesem frühen Zeitpunkt nicht gesprochen werden. Doch im weiteren Verlauf des Vermittlungsprozesses über Paulus' Lebzeit hinaus sollten sie eine überragende institutionalisierte Rolle einnehmen. Die Paulusbriefe sind also nur einzelne Elemente eines umfassenderen Vermittlungswirkens, aber solche, die überliefert sind und aus denen sich auch Informationen zu den Mitwirkenden am Geflecht des Vermittlungsprozesses erschliessen lassen.

Zunächst wird im Folgenden das Briefkorpus als Quelle für die Untersuchung umrissen und chronologisch in das Leben und Wirken des Paulus eingeordnet. Daran schliesst sich eine Diskussion über die Klassifizierung an. Dies dient dem Verständnis und der Charakterisierung dieser Briefe als Medium des Vermittlungsprozesses mit dem Ziel, ihre Funktion näher zu erfassen. Innerhalb dieser Diskussion lassen sich auf sprachlicher Ebene auch bereits Aussagen zum interkulturellen Vermitteln des Paulus machen. Schliesslich kommen praktischen Aspekte hinsichtlich des Mediums Brief zur Sprache, um die Rolle der Briefe im Vermittlungsgeschehen näher zu beschreiben.

4.2.1 *Zum Korpus der Protopaulinen*

Die ursprünglichen Manuskripte der Paulusbriefe sind verloren. Sie dürften in *scriptio continua* und ohne Akzent abgefasst worden sein, wie es zu ihrer Entstehungszeit üblich war.¹⁶ Die sieben als echt angesehenen Paulusbriefe sind lediglich als Abschriften überliefert. Bei jeder Abschrift können sich Fehler eingeschlichen haben oder absichtlich Änderungen vorgenommen worden sein. Dennoch sind diese Briefe das Unmittelbarste, was von Paulus überliefert ist.

Diese Briefe erwähnen andere – höchstwahrscheinlich verlorene – Briefe, wie den sogenannten Vorbrief in 1 Kor 5,9, den Tränenbrief 2 Kor 2,1–4, auch 7,8 und 10,10–11 oder die Empfehlungsschreiben, die Paulus in 1 Kor 16,3 den Überbringern der Kollekte nach Jerusalem verspricht. Für den 2 Kor gibt es auch Grund zur Annahme, dass die überlieferte Form nicht ursprünglich ist, sondern dass kürzere Briefe zu Briefkompilationen zusammengefügt worden

¹⁶ Entsprechend bedeutet es bereits einen Akt der Interpretation, die *scriptio continua* durch Worttrennung aufzubrechen und Akzente zu setzen.

sind.¹⁷ Verloren sind auch gemeindliche Schreiben an Paulus (vgl. z. B. 1 Kor 7,1). Insbesondere die Korrespondenz mit den Gruppen in Korinth und Philippi dürfte umfangreicher gewesen sein. Die überlieferten Briefe umfassen also lediglich einen Teil des literarischen Schaffens von Paulus und repräsentieren auch nur ein bestimmtes Segment aus seinem Leben und Wirken. Sie stammen wahrscheinlich alle aus der zweiten Hälfte seines missionarischen Wirkens und sind innerhalb von zehn bis ca. zwölf Jahren verfasst worden (zwischen ca. 49 und 60/62 n. Chr.). Aus der früheren missionarischen Zeit, in der Paulus in Arabia, Syrien und speziell Antiochien sowie Kilikien gewirkt hat, sind keine Briefe überliefert. Möglicherweise fängt Paulus erst in der zweiten Hälfte seines Wirkens an, Briefe zu schreiben. Der Beginn der epistolografischen Tätigkeit des Paulus wird in der Forschung mit den Ergebnissen und Entscheidungen des Apostelkonvents in Jerusalem (48/49 n. Chr., vgl. Gal 2,1–10; Apg 15,1–29) in Verbindung gebracht, konkret mit der Legitimierung der paulinischen Mission unter den Völkern.¹⁸ Hierfür spricht die Tatsache, dass gerade in den Briefen nach Korinth die Thematik der Kollektenmission eine zentrale Rolle spielt (1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8–9), und diese wiederum ist ein direktes Resultat des Apostelkonvents (Gal 2,10).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Briefe, die uns als Abschriften unbekanntes Grades überliefert sind, nur ein unvollständiges Bild davon vermitteln, was Paulus bzw. seine Schreiber damals tatsächlich niedergeschrieben haben. Die Basis für die Untersuchung des Paulus in seiner Welt bleibt also fragmentarisch.

4.2.2 *Klassifizierung und Aspekte von Bikulturalität*

Mit dem Schreiben von Briefen hat Paulus Anteil an einer weitverbreiteten kulturellen Praxis. Im Folgenden soll geklärt werden, wie sich die Paulusbriefe hier einordnen lassen bzw. inwiefern sie auch Besonderheiten aufweisen. Vor diesem Hintergrund werden dann die unterschiedlichen paulinischen Formulierungen von Grüßen als Hinweis auf Paulus' Bikulturalität diskutiert.

Bei archäologischen Grabungen im Mittelmeerraum sind Tausende antiker Papyri mit kurzen Privatbriefen gefunden worden. Briefe dienen dem Kontakt zwischen geographisch entfernten Menschen und werden von Cicero (106–43

17 Vgl. z. B. Gerhard Dautzenberg, „Der zweite Korintherbrief als Briefsammlung: Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit und des theologischen Gefüges von 2 Kor 1–8“, in: Wolfgang Haase (Hg.), *Religion (vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament; Kanonische Schriften und Apokryphen [Forts.])*, ANRW 25.4 (Berlin, New York 1987), 3045–3066.

18 Vgl. Gerd Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, SPHKHAW 40 (Heidelberg 2007), 94–96.

v. Chr.) beschrieben als „Gespräch von Freunden, die voneinander getrennt sind“ (*amicorum conloquia absentium*, Cic. Phil. 2.7). Durch einen Brief ist die Distanz zum Adressaten kurzzeitig überwunden: „mit dem Blick auf dich in der Ferne und gleichsam vor dir sitzend“ (*te autem contemplans absentem et quasi tecum coram loquerer*, Cic. fam. 2.9.2). Paulinische Briefe überwinden geografische Distanzen und tragen dazu bei, dass im Rahmen des Vermittlungsprozesses die Wege des Paulus sich nicht nur persönlich mit jenen der Menschen der Zielkultur kreuzen und dabei mündlicher Austausch stattfindet, sondern sie bedienen darüber hinaus eine schriftliche Ebene, die auch in Paulus' Abwesenheit Kommunikation ermöglicht.

Was die sprachliche oder formale Gestaltung der Briefe anbelangt, unterliegt die Praxis des Briefeschreibens zur Zeit des Paulus keinen verbindlichen epistolografischen Richtlinien. Vielmehr ist sie völlig variabel: „Absender und Adressat genühten, um den Brief zum Brief zu machen.“¹⁹ Gleichwohl scheint es sinnvoll, für die Einschätzung von Funktion und Bedeutung der paulinischen Briefe eine Klassifizierung ihrer Genres vorzunehmen. So haben sich bereits antike Autoren mit der Theorie des Briefeschreibens auseinandergesetzt: Die Schrift *De elocutione* bzw. *Περὶ ἐρμηνείας* (*Über den Stil*) aus der Zeit zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr., unter dem Namen Demetrios von Phaleron verfasst, enthält in einem Exkurs zum Briefstil (223–235) einen Vergleich zwischen einem Brief und den Rollen in einem Dialog.²⁰ Darin bezeichnet Demetrios den Brief als halbierten Dialog: εἶναι γὰρ τὴν ἐπιστολὴν οἷον τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου (Demetr. eloc. 223).

Auf Demetrios' *De elocutione* und andere brieftheoretische Erörterungen sich stützend führt Heikki Koskeniemi die ideologischen Grundlagen des griechischen Briefes auf die drei Begriffe *Philophronesis*, *Parusia* und *Homilia* zurück.²¹ *Philophronesis* ist die von Demetrios entschieden herausgestellte freundschaftliche Gesinnung, die den Briefwechsel trägt. Bei Paulus drückt sich die *Philophronesis* einerseits in anerkennenden Epitheta in der Anrede wie beispielsweise Phlm 1 aus (vgl. auch die häufige Anrede der Adressaten

19 Eve-Marie Becker, *Schreiben und Verstehen: Paulinische Briefhermeneutik im Zweiten Korintherbrief*, NET 4 (Tübingen 2002), 50.

20 Vgl. Hans-Josef Klauck (Hg.), *Alte Welt und neuer Glaube: Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments*, NTOA 29 (Freiburg (Schweiz), Göttingen 1994), 149–152. Eine Übersetzung der Verse des Demetrios findet sich ebd.

21 Vgl. Heikki Koskeniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, AASF B/102.2 (Helsinki 1956). Für den lateinischen Bereich sekundiert ihn Klaus Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, Zet. 48 (München 1970); vgl. Hans-Josef Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament: Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (Paderborn, Zürich 1998), 152–153; Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, 103. Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch ebd.

als ἀγαπητοί in den verschiedenen Briefen: 1 Kor 4,14; Phil 2,12; 2 Kor 7,1; 12,19; Röm 12,19; 16,8, um nur einige Beispiele zu nennen), andererseits in Wünschen für das Wohlergehen bzw. in Segenswünschen (gewissermassen eine *formula valetudinis*, Röm 15,33; 16,20a; 2 Kor 13,11; Gal 6,16; Phil 4,9b; 1 Thess 5,28)²² und drittens in der *Proskynema*-Formel, der Versicherung der Fürbitte und des Gedenkens (Röm 1,9–10; 1 Thess 1,2–3; Phil 3; Phlm 4).

An die *Philophronesis* knüpft die *Parusia* an, die besagt, dass Briefe den Austausch zwischen Freunden auch über Zeiten und Räume der Trennung hinweg ermöglichen, denn im Brief verwandelt sich die körperliche Abwesenheit in geistige Gegenwart (vgl. Kol 2,5). Der Brief kann mit einem Besuch verglichen werden: Wie bei diesem steht am Anfang des Briefes eine Begrüssung und an dessen Ende eine Verabschiedung. So äussert Paulus in fast allen Briefen den Wunsch auf ein Wiedersehen in der Zukunft (Röm 15,23–29; 1 Kor 16,5–12; 2 Kor 12,14–13,10; Phlm 22). Auffällig ist, dass das Parusiemotiv auch zu finden ist an Orten, an denen Paulus' Anwesenheit aufgrund von Spannungen wohl gar nicht erwünscht ist – ein Phänomen, das bei Freundschaftsbriefen anderer Autoren nicht nachgewiesen ist.²³ Entsprechend findet sich hier ein Indiz, dass Paulus den Freundschaftsbrief zum sogenannten Gemeindebrief hin weiterentwickelt.²⁴

Mit der *Parusia* wird zugleich zum Dialogcharakter zurückgelenkt, auf den der Begriff der *Homilia* (von ὁμιλεῖν – unterreden, sich unterhalten) abzielt. Der Brief bringt die Korrespondenten ins Gespräch miteinander und erstellt eine „Basis für ihr Zusammenleben“²⁵. Paulus verlässt immer wieder den ‚Plauderton‘ zugunsten einer kraftvollen Rhetorik (vgl. 2 Kor 10,10), was wiederum ein Indiz dafür ist, dass er hier das Genre des Freundschaftsbriefes sprengt bzw. auf einen gemeindlichen Kontext hin ausrichtet, indem er öffentlichen Anspruch erhebt.²⁶ Ein wichtiger Unterschied zwischen einem Gespräch und einem Brief besteht in der zeitlichen und räumlichen Distanz, die zwischen

22 Zur paulinischen Form der *formula valetudinis* vgl. Otto Konrad Roller, *Das Formular der Paulinischen Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*, BWANT, Folge 4, Heft 6 (Stuttgart 1933), 66–67; 197–198.

23 Vgl. Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, 104, mit Verweis auf Régis Burnet, *Épîtres et lettres, I^{er}–II^e siècle: De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, LD (Paris 2003).

24 Vgl. Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, 104.

25 Koskeniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, 45.

26 Vgl. Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, 104.

Äusserung und Gegenäusserung entsteht.²⁷ Auffällig an den paulinischen Schreiben ist zumal die aussergewöhnliche Länge. Nicht literarische Briefe umfassen meist nicht mehr als ein einzelnes Papyrusblatt. Vom Umfang her sind die Paulusbriefe daher viel eher mit den philosophischen Lehrbriefen Epikurs, Ciceros oder Senecas zu vergleichen, wobei 1 Kor und Röm auch diese an Länge noch übertreffen.

In seinen Ausführungen zur formgeschichtlichen Einordnung der Paulusbriefe kommt Gerd Theißen zu folgendem Fazit:

Paulus hat den Gemeindebrief geschaffen, indem er den antiken Freundschaftsbrief durch Anlehnung an Herrscherbriefe und den ‚literarischen Brief‘ umgestaltet hat. Er aktivierte dabei vielleicht auch eine im Judentum schon vorhandene Tradition gemeindeleitender Briefe. Die Anlehnung an Herrscherbriefe erklärt sein Vollmachtsbewusstsein als Briefeschreiber, die Anlehnung an literarische Briefe ihre exzeptionelle Länge, die Anlehnung an gemeindeleitende Briefe die Ausrichtung auf die Adressaten. Paulus gab nach solchen Modellen dem Freundschaftsbrief ein autoritatives Gewicht, einen kollektiven Adressaten und einen gewichtigen Inhalt, der die Länge seiner Briefe erklärt.²⁸

Zugleich kommt es bei der Klassifizierung von Briefen zu so unterschiedlichen Einschätzungen, dass es keine allgemeine Lösungsformel gibt. Die ältere Forschung unterscheidet unter Rückgriff auf Adolf Deissmann zwischen („echtem“) Brief und Epistel: „Der Brief ist ein Stück Leben, die Epistel ist ein Erzeugnis literarischer Kunst.“²⁹ Entsprechend dieser Definition haben die Schreiben des Paulus als Briefe zu gelten, während der Jakobusbrief und der Hebräerbrief Episteln sind. Von dieser strikten Unterscheidung hat sich die nachfolgende Forschung längst distanziert, nicht zuletzt weil gerade die Paulusbriefe Aktuell-Persönliches mit Anteilen für die Öffentlichkeit der

27 Vgl. Müller, W. G. „Art. Brief“, in: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 12 Bde., Bd. 2, Tübingen, Boston 1994, 60–76, hier: 61.

28 Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, 109–110. Paulus partizipiert hier an der etablierten jüdischen Tradition, mittels offizieller Briefe mit Gruppen zu kommunizieren. Zu den frühjüdischen gemeindeleitenden Briefen zählen bspw. 2 Makk 1–2; EpJer; ApcBar(syr) 78–86 und auch die Bar-Kochba-Briefe. Irene Taatz hat in einer Untersuchung zu frühjüdischen Briefen aufgezeigt, dass sich im Frühjudentum eine Tradition offizieller gemeindeleitender Briefe entwickelt. Irene Taatz, *Frühjüdische Briefe: Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums*, NTOA 16 (Freiburg (Schweiz), Göttingen 1991).

29 Vgl. Adolf Deissmann, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4. Aufl. (Tübingen 1923), 193–208, Zitat: 195.

Gruppe und durchaus literarischen Passagen kombinieren und sich schon deshalb einer einfachen Klassifizierung entziehen.³⁰

Hans-Josef Klauck unterscheidet zwischen nicht literarischen Briefen (1), diplomatischen Schreiben (2) und literarischen Briefen (3).³¹

Die nicht literarischen Briefe (1) definiert er als „reine Gebrauchsliteratur, ohne Seitenblicke auf die breitere Öffentlichkeit oder die Nachwelt abgefaßt“. ³² Sie können weiter untergliedert werden in Privatbriefe, amtliche Briefe und Geschäftsbriefe. Zudem gibt es unterschiedliche Typen wie den Familienbrief, den Freundschaftsbrief, den Mahnbrief, den lobenden oder tadelnden Brief und den Trostbrief. Insbesondere im nicht literarischen Bereich strahlt die Briefform in andere Bereiche wie beispielsweise magische Beschwörungen hinein.

Die diplomatischen Schreiben (2) umfassen „königliche oder kaiserliche Briefe von politischem Gewicht“. In Stein gemeisselt, wie z. B. im Falle des Briefes von Kaiser Claudius in der Gallio-Inschrift, oder wörtlich zitiert in Geschichtswerken der Antike sind solche zu einem guten Teil für die Nachwelt konserviert und überliefert worden.³³

Literarische Briefe (3) schliesslich sind mit der Intention verfasst, einen breiteren Adressatenkreis zu erreichen. Sie sind mit wenigen Ausnahmen in Sammlungen und Abschriften überliefert. Das Spektrum ist wiederum sehr gross und umfasst philosophische Lehrschriften, rhetorische Übungen, aber auch Dichtungen.

Es zeigt sich, dass Deissmanns Dichotomie zwischen Brief und Epistel in der kaum aufgebaren Unterscheidung zwischen literarischen und nicht literarischen Briefen auch in Klaucks Klassifizierung weiterlebt.

In einer umfassenden Studie zu antiken jüdischen Briefen und den Anfängen christlicher Epistolografie hat jüngst Lutz Doering überzeugend aufgezeigt, dass die Paulusbriefe zwar Ähnlichkeiten zu Korrespondenzen philosophischer Schulen und Vereine aufweisen, dass aber das Gros an Korrespondenz mit christusgläubigen Gruppen analog zur Korrespondenz mit

30 Vgl. M. Luther Stirewalt, *Paul, the Letter Writer* (Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans, 2003), 113–116. Auch die von William G. Doty vorgeschlagene Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Briefen ist zu stark polarisierend: William G. Doty, „Classification of Epistolary Literature“, in: *CBQ* 31, Nr. 2 (1969), 183–199; William G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia 1983).

31 Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, 71–147. Klauck belegt seine Klassifizierung mit vielen Beispielen.

32 Ebd., 72.

33 Vgl. ebd., 73.

jüdischen Gruppen verfasst ist.³⁴ Dies ist kaum eine überraschende Erkenntnis, da Paulus und weitere christusgläubige Autoren aus frühester Zeit vorwiegend jüdischer Abstammung sind und daher vermutlich auch bestimmte Traditionen bis hin zu literarischen und epistolografischen Formularen mit jüdischen Gruppen teilen. Hellenistisch-jüdische Briefe nehmen in Doerings Vergleich insofern einen Sonderstatus ein, als christusgläubige Autoren meist auf Griechisch schreiben. Die Paulusbriefe klassifiziert Doering als öffentliche und de facto offizielle Briefe, verfasst unter Einbezug von Mitschreibern und gerichtet an die frühesten christusgläubigen Gruppen. So weisen sie Ähnlichkeiten zu offiziellen Briefen auf, obschon sie nicht an eine Polis oder einen Staat, sondern an eine innere Öffentlichkeit gerichtet sind. Entsprechend tritt auch Paulus in seinen Briefen nicht als Privatmann auf, sondern als Apostel, der mit anderen zusammenarbeitet. Seine Aufgabe, zusammen mit seinen Mitarbeitenden, ist die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern.

Einer Betrachtung wert und hinsichtlich des paulinischen interkulturellen Vermittelns relevant ist das paulinische Präsript bzw. genauer: die darin enthaltene *salutatio*. Bei dieser hält sich Paulus nämlich statt an einen pagan-griechischen Gruss (χαίρειν, sich freuen) an das biblisch geprägte Begriffspaar von Gnade und Friede (χάρις και εἰρήνη), wobei εἰρήνη dem sonst üblichen ἔλεος den Vorzug gibt.³⁵ In diesem Zusammenhang hat Andrie du Toit interessante Beobachtungen angestellt.³⁶ Du Toits Analyse zufolge verwendet Paulus – wenn die Mehrheit der Adressaten wahrscheinlich Griechisch sprechende Menschen aus den Völkern sind – regelmässig den in pagan-griechischen Kreisen üblichen Gruss χάρις, um ihn dann mit dem jüdischen Friedensgruss zu verbinden, wobei er beides in christusgläubiger Perspektive reinterpretiert. In Kontexten hingegen, in denen starke jüdische Assoziationen zu erwarten sind, greife Paulus auf ἔλεος zurück.³⁷ An anderen Stellen seiner Briefe verwende er χάρις aus Rücksicht auf seine überwiegend aus den Völkern stammende Adressatenschaft, aber wo jüdische heilsgeschichtlich relevante Assoziationen mit christusgläubiger Hoffnung verbunden werden, schreibe er ἔλεος. Auf

34 Vgl. Lutz Doering, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, WUNT 298 (Tübingen 2012). Zur Nähe der Paulusbrieve zu jüdischen gemeindeleitenden Briefen vgl. schon Taatz, *Frühjüdische Briefe*.

35 Folglich liegen nun zwei Nominalsätze vor: Absender und Adressat; Gnaden- und Friedenswunsch, je nachdem mit verschiedenen Erweiterungen. Die griechische Form des Präsripts, die beides in einem einzigen Satz nennt, findet sich im NT bloss in Jak 1,1; Apg 15,23; 23,26. ἔλεος anstelle von χάρις erscheint wieder in Jud 1,2; ausserdem ἔλεος zusätzlich zu χάρις in 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2.

36 Vgl. Andrie du Toit, „Paulus Oecumenicus: Interculturality in the Shaping of Paul's Theology“, in: *NTS* 55, Nr. 2 (2009), 121–143.

37 Du Toit nennt Röm 9–11; 15,9 und Gal 6,16, vgl. ebd., 127.

diese Weise würden Menschen beiderlei Provenienz angesprochen. Paulus vermische diese beiden Traditionen nicht, sondern stelle sie einander gegenüber, indem er jeweils die kulturelle Präferenz sowohl der Griechen als auch der Ἰουδαῖοι berücksichtige und so die Inklusivität von Gottes Gnade widerspiegele. Paulus scheint folglich sensibel zu sein für die kulturelle Provenienz und die jeweiligen sprachlichen Konventionen sowohl jüdischstämmiger Adressatinnen und Adressaten als auch von Menschen aus den Völkern. Du Toit bemerkt abschliessend hierzu:

In his communication of grace, he [sc. Paul] applies all the linguistic and socio-cultural tools available to him. He takes up the OT-Jewish concept of God as the compassionate and merciful One, merges it with the basic structure and linguistic apparatus of Hellenistic benefaction and sends it through the christological prism. Thus both heritages are transformed. Jesus is now the agent and source of grace. And, most importantly, moving through this christological filter, grace acquires a cruciform shape. Paul is sensitive to differentiate between Jewish and Greek traditions.³⁸

Du Toits Beispiel ist bestechend. Trotzdem bleibt zu fragen, ob der Wechsel tatsächlich eine bewusste Entscheidung darstellt. Es könnte sich auch um ein unbewusstes Abwechseln zwischen beiden Begriffen handeln. Und falls der Wechsel tatsächlich bewusst ist, bleibt zu fragen, ob dies tatsächlich Teil seiner Missionsstrategie war.

Im Postskript finden sich jeweils Grussauftrag und Grussausrichtung, die eine Verbindung zwischen verschiedenen Personen respektive Gruppen schaffen und ein Gefühl der Verbundenheit hervorrufen. Grüsse des Paulus an andere sowie Grüsse von anderen an die Adressaten dienen überdies der Verbreitung des Briefes. Im abschliessenden Segenswunsch wird die gemeinsame Basis von Briefschreiber und Adressatinnen und Adressaten im Glauben an Jesus Christus ausgedrückt.

4.2.3 *Praktische Aspekte*

Der Brief als Medium der Kommunikation und des Vermittlungsgeschehens weist einige Spezifika auf: vom Schreibprozess über das Material und die Übermittlung bis hin zu ihrer Rezeption durch die Adressatinnen und Adressaten, bei der insbesondere die Diskrepanz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit eine wichtige Rolle spielt.

³⁸ Ebd., 132.

Diese praktischen Aspekte werden im Folgenden diskutiert, da sie in mannigfaltiger Weise Hinweise zum praktischen Vollzug des paulinischen Kulturtransferprozesses geben. Es zeigt sich insbesondere, dass das Schreiben und Überliefern von Briefen nicht das Unterfangen eines Einzelnen war, sondern ein in einem Netz von Menschen sich vollziehender Akt.

4.2.3.1 Das Schreiben von Briefen

Für Briefe jeglicher Länge ist es zur Zeit des Paulus gängige Praxis, sich im Bedarfsfall eines eigentlichen Schreibers zu bedienen. Dies ist durchaus auch bei Menschen üblich, die selbst das Schreiben und Lesen beherrschen.³⁹ Paulus scheint sowohl einem Schreiber diktiert als auch zumindest Teile seiner Briefe selbst geschrieben zu haben. So betont er in Gal 6,11, wohl um dem Brief noch zusätzliches Gewicht zu verleihen, dass er den Adressatinnen und Adressaten mit eigener Hand und grossen Buchstaben schreibe (Ἴδετε πηλικοῖς ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῆ ἐμῇ χειρὶ). Oder Paulus setzt einen eigenhändigen Gruss unter einen Brief (1 Kor 16,21) oder erwähnt schlicht, ihn selbst geschrieben zu haben (Phlm 19). In Röm 16,22 geht der Schreiber Tertius – zumal in unüblich starker Selbstprofilierung – über das Diktat von Paulus hinaus, indem er sich selbst zu Wort meldet und alle Adressaten „im Herrn“ (ἐν κυρίῳ) grüsst und sich damit selbst als Christusgläubiger zu erkennen gibt.⁴⁰ Es wird also deutlich, dass Paulus zwar selbst Schreibkompetenz besitzt, sich aber für die Abfassung seiner Briefe eines Schreibers bedient. Auch die autografische Zufügung in Gal 6,11 weist darauf hin, dass Paulus den Brief nicht selbst geschrieben, sondern diktiert hat. Ein Brief ist also in jedem Fall in gewisser Weise schon ein Gemeinschaftswerk.

Der Entwurf eines Briefes kann auch noch überarbeitet werden, bevor ein Schreiber die definitive Fassung aufschreibt und der Brief abgeschickt wird. Neben der Zeit, die das Schreiben eines Briefes in Anspruch nimmt, sind auch die Kosten nicht unerheblich. Zu den Kosten für das Schreibmaterial müssen diejenigen für den Schreiber und gegebenenfalls für die Beförderung dazugerechnet werden.⁴¹ Paulus ist auf die Unterstützung der Gemeinschaften, in denen er sich jeweils bei der Abfassung eines Briefes aufhält, angewiesen. Zusätzlich zu Material und schreibkundigen Personen dürften sie ihm auch

39 Vgl. Joanna Dewey, „Textuality in an Oral Culture: a Survey of the Pauline Traditions“, in: Joanna Dewey (Hg.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, Semeia 65 (Atlanta [GA] 1995), 37–65, hier: 41.

40 Für Weiterführendes zu den Schreibern des Paulus vgl. Ernest Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, WUNT II 42 (Tübingen 1991), 189–194.

41 Für Schätzungen vgl. Ernest Randolph Richards, *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection* (Downers Grove 2004), 165–169.

Boten vermittelt haben. Es zeigt sich, dass ausser Paulus und den eigentlichen Schreibern auch andere Personen am Prozess beteiligt sind. Paulus selbst nennt in den meisten Briefen weitere Verfasser: Timotheus in 1 Thess 1,1; 2 Kor 1,1; Phil 1,1; Phlm 1, Silvanus in 1 Thess 1,1, Sosthenes in 1 Kor 1,1 und „alle Brüder“ (πάντες ἀδελφοί) in Gal 1,2. Meist werden sie in der Forschung als eine Art „Helfer“ angesehen, jedoch nicht als Mitautoren. Mitautoren zu nennen, ist in der Antike eher unüblich.⁴² Umso bedeutsamer ist die Tatsache, dass Paulus nicht als alleiniger Autor auftritt. Sie lässt darauf schliessen, dass Paulus sich als Teil eines Teams versteht.⁴³ Besonders deutlich ist dies in 1 Thess 1,1. Dass die Beteiligten allerdings auf gleicher Ebene agieren, ist zweifelhaft.⁴⁴ Die Nennung des Paulus an erster Stelle darf als Hinweis auf eine Vorrangstellung gedeutet werden. Die Verantwortung liegt klarerweise bei ihm.⁴⁵

Zur Nennung von drei Autoren passt auch die konsequente Verwendung der ersten Person Plural im gesamten 1 Thess, unter Ausnahme der Verse 2,18; 3,5 und 5,27.⁴⁶ Aus den Ausnahmen wird auch deutlich, dass die sonstige Verwendung des Plurals bewusst erfolgt und auf den gemeinschaftlichen Charakter des Briefschreibens hinweist.

42 Vgl. Samuel Byrskog, „Co-Senders, Co-Authors and Paul's Use of the First Person Plural“, in: *ZNW* 87, 3–4 (1996), 230–250, hier: 233–36.

43 Dass Paulus kein Einzelkämpfer ist, sondern mit anderen Menschen zusammenarbeitet, wurde erstmals ausführlich analysiert und dargestellt von Wolf-Henning Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (Neukirchener, 1979). Vgl. auch die Aussage: „Die paulinische Mission war von Anfang an ein Gemeinschaftsunternehmen mit einer Art ‚Mitarbeiterstab‘.“ Wayne A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur: Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden* (Gütersloh 1993), 275.

44 Für eine Gleichrangigkeit argumentiert Byrskog, „Co-Senders, Co-Authors and Paul's Use of the First Person Plural“, 236–238, und für eine gemeinsame Autorenschaft Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, 34–36; Jerome Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer: His World, his Options, his Skills*, GNS (Collegeville [MN] 1995), 16–19.

45 Vgl. Richards: „Paul was clearly in charge. He had disciples, such as Timothy and Titus. He also had peers, such as Barnabas and Luke. Yet these peers were not described as permanent members of the mission team. We see them moving in and out of the Pauline itinerary. They were associates, not understudies. Perhaps it was easier to work as an equal with Paul in small doses.“ Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, 33. Vgl. auch die Bezeichnung des Paulus als „Chef vom Dienst“ im ‚Team‘ der impliziten Autoren“, bei Christine Gerber, *Paulus und seine ‚Kinder‘: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe*, BZNW 136 (Berlin, New York 2005), 80.

46 Hierzu Byrskog: „the consistent use of the first person plural together with the presentation of the three senders as on the same level lend some probability to the view that the co-senders are also co-authors.“ Byrskog, „Co-Senders, Co-Authors and Paul's Use of the First Person Plural“, 238.

Als Konsequenz dieser Beobachtungen stellt sich die Frage, wer jeweils in den Paulusbriefen spricht. In ihrer Untersuchung zur Frage nach der Bedeutung der paulinischen Verwendung der ersten Person Plural hat Christine Gerber die häufig vertretene These, ‚wir‘ sei eine Ersatzform für ‚ich‘ und also ein „schriftstellerischer Plural“,⁴⁷ kritisiert und eine ganze Reihe alternativer Möglichkeiten zusammengestellt. Mit „wir“ könne gemeint sein:

- 1) Alle ChristInnen oder alle Menschen, 2) Paulus und die AdressatInnen, 3) Paulus und ein Teil der AdressatInnen, 4) Paulus und seine Mitabsender bzw. ein Teil der Mitabsender, 5) Paulus und die anderen Apostel oder Missionare oder – in der Auslegung übersehen – 6) Paulus und die anderen ChristInnen jüdischer Herkunft (z. B. Gal 2,15f).⁴⁸

In seiner ebenfalls sehr erhellenden Untersuchung zu dieser Frage nach der Bedeutung von ‚wir‘ kommt Wolff zum plausiblen Schluss, dass:

der Apostel als einzelner Mensch fast nie von sich selbst in der 1. P. Plural schreibt. Tatsächlich widerspräche das insofern dem allgemeinen griechischen (wie römischen) Sprachgefühl, als der Plural zur Selbstvergrößerung (nicht aber als Demutsbezeugung) gebraucht wird. Wenn Paulus einen Plural verwendet, ist es in der Regel ein echter Plural, der sich auf eine Gruppe bezieht.⁴⁹

4.2.3.2 Material und Überbringung von Briefen

Briefe werden meist auf Papyrusblättern verfasst. Diese sind teuer und dürften für die breite Bevölkerung kaum erschwinglich sein.⁵⁰ Alternativ, aber viel seltener, werden Briefe auf Täfelchen aus Holz, Blei oder Wachs eingeritzt, oder man schreibt mit einer Tinte aus einem Gemisch von Russ und Gummi arabicum und einem Schreibrohr aus schräg angespitztem Schilf auf Tonscherben (sogenannte Ostraka), Leinen oder Leder.⁵¹ Die Papyrusblätter werden gefaltet und mit der Adresse des Empfängers versehen einem Boten übergeben.

Ein Postsystem, der römische *cursus publicus*, existiert zwar, ist aber ausschliesslich für die Staatspost reserviert. Für private Korrespondenz ist man darauf angewiesen, dass entweder eigene Boten – beispielsweise

47 Vgl. dazu Carl Dick, *Der schriftstellerische Plural bei Paulus* (Halle a. S. 1899); Markus Müller, „Der sogenannte ‚schriftstellerische Plural‘ – neu betrachtet: Zur Frage der Mitarbeiter als Mitverfasser der Paulusbriefe“, in: *BZ* 42, Nr. 2 (1998), 181–201.

48 Gerber, *Paulus und seine ‚Kinder‘*, 78–80, Zitat: 79.

49 Wolff, *Paulus beispielsweise*, 89–117, Zitat: 116–117.

50 Vgl. Harris, *Ancient Literacy*, 194.

51 Vgl. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, 55–60.

Sklaven, Familienangehörige, Freunde – Briefe übermitteln oder dass man sie einem fremden Reisenden wie z. B. einem Händler oder Soldaten anvertrauen kann. Das Reisen ist zur Zeit des Römischen Reiches für viele eine Selbstverständlichkeit – mehr als dies vorher je der Fall war und nachher bis zum 19. Jh. je wieder der Fall sein wird.⁵² Ein dichtes Beziehungsnetz ermöglicht zwischen den von Paulus gegründeten Gruppen diverse Briefsendungen. Dafür spricht allein schon die Tatsache, dass die Paulusbrieve überliefert sind.⁵³ Umgekehrt könnten die in 1 Kor 16,17 erwähnten Stephanas, Fortunatus und Achaikus aus Korinth von daselbst Briefe für Paulus mitgebracht haben. Es zeichnet sich ab, dass die Wege der an der Entstehung und Vermittlung von Briefen beteiligten Personen sich kreuzen und Beziehungen sich verflechten.

Über den geschriebenen Brief hinaus kann dem Überbringer bzw. der Überbringerin eine wichtige Funktion zukommen, da sie das Geschriebene zusätzlich noch mündlich zu erläutern vermögen.⁵⁴ Möglicherweise hat die in Röm 16,1 als Überbringerin erwähnte Phoebe just diesen Auftrag.⁵⁵ Ebenso dürfte Timotheus' Aufgabe zu verstehen sein (1 Kor 16,10). Paulus schickt auch seinen engen Mitarbeiter Titus, dem die mündliche Erläuterung des Briefes obliegt, mit einem Brief nach Korinth (vgl. 2 Kor 8,6.16.23; 12,18).

Die Funktion des Boten übersteigt also bei Weitem das bloße Überbringen eines Schreibens. Ihm kommt zugleich eine vermittelnde Funktion zu. Wahrscheinlich gibt es auch Situationen, in denen ein Bote besser mit den Adressaten kommunizieren kann, als wenn Paulus selbst die betreffende Gemeinschaft aufsuchen würde. So dürfte beispielsweise Titus wesentlich zum Gelingen der Kommunikation beitragen, was sich in 2 Kor 7,6–8.13–15 widerspiegelt.

Meist wurde und wird immer noch angenommen, die Briefe würden als Ersatz für einen persönlichen Besuch dienen.⁵⁶ Von Robert Funk stammt die

52 Vgl. Ludwig Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms: In der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 7., neu bearb. Aufl., 2 Bde. (Leipzig, 1901), 289–351.

53 Zur Frage der Beförderungsmöglichkeiten von Briefen siehe F. F. Bruce, „Travel and Communication (NT World)“, in: David N. Freedman und Gary A. Herion (Hg.), *The Anchor Bible Dictionary*, Bd. 6 (New York 1992), 648–653; Eldon J. Epp, „New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times“, in: Bierger A. Pearson (Hg.), *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester* (Minneapolis 1991), 35–56; Margaret M. Mitchell, „New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus“, in: *JBL* 111, Nr. 4 (1992), 641–662.

54 Vgl. Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, 183.

55 Vgl. Allan Chapple, „Getting Romans to the Right Romans: Phoebe and the Delivery of Paul's Letter“, in: *TynB* 62, Nr. 2 (2011), 195–214.

56 Vgl. Robert W. Funk, „The Apostolic Parousia: Form and Significance“, in: William R. Farmer und Charles F. D. Moule (Hg.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox* (Cambridge 1967), 249–269.

lange Zeit unumstrittene These, dass die persönliche Präsenz des Apostels am wirksamsten, die Anwesenheit eines Boten demgegenüber weniger bedeutend sei und der Brief *per se* am wenigsten Wirkung habe. Margaret Mitchell stellt Funks These radikal infrage und hält dagegen, dass „the letter (and envoy, in some cases) was not an inadequate substitute for the more desirable Pauline physical presence, but was in fact deemed by him a superior way to deal with a given situation“.⁵⁷ Boten könnten nämlich, so Mitchell, bestimmte Funktionen übernehmen, die Paulus selbst nicht auszuüben vermöchte, selbst wenn er persönlich anwesend wäre.⁵⁸ Insofern entscheiden die Situation und das Anliegen in jedem Fall erneut, welche Form von Kommunikation die adäquateste bzw. wirksamste ist. Zudem vertritt Mitchell die Ansicht, dass gerade die relativ bescheidene Wirkung von Paulus' persönlicher Anwesenheit und sein eigenes Erinnern daran wesentlich dazu beigetragen haben, dass das paulinische Briefkorpus überhaupt überliefert ist.⁵⁹

In seinen Briefen geht Paulus mitunter auf konkrete Fragen ein. Dies wird insbesondere deutlich, wenn er sich beispielsweise in 1 Kor 7,1 darauf bezieht, was die Adressatinnen und Adressaten ihm geschrieben haben: „Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε“. Dass Paulus nicht alles vor Ort geregelt und erklärt hat, ist indes nicht grundsätzlich von Nachteil, wie er selbst betont: dass nämlich die Briefe, wie man sagt, gewichtig und stark seien, hingegen die leibliche Gegenwart schwach und die Rede verächtlich (ὅτι αἱ ἐπιστολαὶ μέν, φησὶν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. 2 Kor 10,10; vgl. 10,1). Überdies sei zu bedenken, dass „wie wir im Wort durch Briefe abwesend sind, so auch mit der Tat anwesend sein werden“ (οἰοί ἐσμεν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες, τοιοῦτοι καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ, 2 Kor 10,11). Sehr deutlich benennt Paulus auch seine Defizite in der Redekunst, wenn er sich mit *ιδιώτης τῷ λόγῳ* (2 Kor 11,6) als darin unkundig bezeichnet. Überdies scheint er sich angesichts gewisser Probleme seines persönlichen Auftretens der Vorteile der schriftlichen Kommunikation bewusst zu sein, wenn er festhält, dass er in Abwesenheit schreibt, um nicht als Anwesender Strenge anwenden zu müssen nach der Vollmacht, die er vom Herrn zur Erbauung und nicht zur Zerstörung erhalten habe (Διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὼν γράφω, ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ κύριος ἔδωκεν μοι εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν. 2 Kor 13,10).

Auf die Zentralität der überbringenden Person weist mit Nachdruck Loubser hin: „The emissaries, and not the letters, were his representatives in the first instance. Most probably they (or one of the addressees) had to read the letters

57 Mitchell, „New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions“, 642.

58 Vgl. ebd., 643.

59 Vgl. ebd.

with the style and intonation of the Apostle himself, augmenting the message in the process.“⁶⁰

In ähnlicher Weise argumentiert auch Peter Lampe und fordert, die Paulusbriefe sollten verstanden werden als Reden, die in einem typisch epistolografischen Rahmen verschriftlicht sind.⁶¹ Auch Verena Jegher spricht hinsichtlich des Galaterbriefes ganz pointiert von einer „Rede im Briefumschlag“.⁶² Damit rückt die Frage nach der Spannung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Zusammenhang der Paulusbriefe in den Fokus.

4.2.3.3 Paulusbriefe zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Paulus konzipiert seine Briefe von Beginn an so, dass sie in der Versammlung der jeweiligen Gruppe öffentlich vorgelesen werden sollen. Das wird ersichtlich aus der eindeutigen Aufforderung dazu in 1 Thess 5,27 (Ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγλωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς). Umgekehrt kann aus diesem Hinweis auch geschlossen werden, dass es gerade nicht selbstverständlich ist, dass Briefe automatisch einem weiteren Kreis vorgelesen werden, weil es sonst gar nicht erwähnt werden müsste. Aber Paulus setzt sich wiederum auch deutlich von der mündlichen Kommunikation ab, wenn er beispielsweise in Gal 1,20 oder 2 Kor 1,13 die Schriftlichkeit betont.

Anfänglich dürften die Briefe praktisches Mittel zum Zweck der schriftlichen Kommunikation über Distanz gewesen sein. Immer wieder taucht in den Paulusbriefen das Motiv von Abwesenheit und *παρουσία* auf und wird in den Reiseberichten ausgeführt.⁶³ Die Briefe dienen somit der Überbrückung der geografischen Distanz, bis Paulus selbst anwesend sein kann. Sie erneuern gewissermassen seine physische und damit auch mündliche Präsenz in der Vergangenheit und jene, die für die Zukunft versprochen ist.

Die Länge einzelner Briefe und die in ihnen enthaltenen Abhandlungen komplexer Themen deuten darauf hin, dass Paulus gerade in der Schriftlichkeit und im Senden von Briefen einen Vorteil sieht. Vermutlich ist der schriftliche Verkehr des Paulus aber nicht bloss ein Behelf, um die geografische Distanz zu überbrücken. Seine Briefe sind nicht einfach schriftliche Reden, die er lieber mündlich halten würde. Für Paulus könnte das schriftliche Medium ebenso eine willkommene Alternative zur direkten mündlichen Kommunikation

60 Loubser, „Orality and Literacy in the New Pauline Epistles“, 64.

61 Vgl. Peter Lampe, „Rhetorik und Argumentation“, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 149–158, hier: 153.

62 Verena Jegher-Bucher, *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik: Ein anderes Paulusbild*, ATHANT 78 (Zürich 1991), 5.

63 Vgl. Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q* (Philadelphia 1983), 141.

darstellen. Die Schriftlichkeit kompensiert seine Defizite in der mündlichen Darbringung bzw. in der persönlichen Kommunikation. Zu beachten ist, dass Briefe an Gruppen mündlich präsentiert werden. Pieter Botha geht davon aus, dass solche Präsentationen jeweils sorgfältig vorbereitet sind und dass der Brief als Rede dargebracht wird.⁶⁴ Unter den Mitarbeitenden gibt es Personen, die hierfür geeigneter sind als Paulus selbst. Ihnen dienen die Briefe auch dazu, sich vor Ort als Stellvertreter des Paulus einzuführen. Überbringende repräsentieren in erster Linie Paulus und nicht die Briefe. Möglicherweise sollte die mit der Überbringung beauftragte Person (oder gegebenenfalls jemand aus der Adressatenschaft) den jeweiligen Brief so vorlesen, dass vom Stil und der Intonation her Paulus nachgeahmt wird.⁶⁵ Wo Geschriebenes existiert, dient es zunächst als Hilfe für die mündliche Präsentation, und mündliche Elemente haben sich denn auch in seinen Briefen niedergeschlagen. Dennoch haben wir nicht die Möglichkeit, zu eruieren, wie sich der Vortrag von Briefen vor den Adressatinnen und Adressaten genau gestaltet. Wir können die Briefe lesen, als ob sie Reden wären und ihre Wirkung imaginieren, wie dies insbesondere die von der Rhetorik geprägten exegetischen Ansätze tun.⁶⁶ Erst die spätere Verwendung der Paulusbrieve und ihre Überlieferung an andere Gemeinschaften bedarf der Lese- und Schreibfähigkeit.

4.2.3.4 Exkurs: Alphabetisierung

Die Schätzungen zum Alphabetisierungsgrad der Bevölkerung zur Zeit des Hellenismus divergieren enorm. Einerseits wird behauptet, die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben sei zwar sicherlich in unterschiedlichem Masse, aber doch weitverbreitet gewesen – dies dank der Elementarschulen, die breiten Bevölkerungskreisen offengestanden hätten.⁶⁷

Demgegenüber sehr kritisch sehen jüngere Untersuchungen die Situation. Ihnen zufolge ist der Alphabetisierungsgrad der antiken Mittelmeerbevölkerung

64 Vgl. Pieter J. J. Botha, „Letter Writing and Oral Communication in Antiquity: Suggested Implications for the Interpretation of Paul’s Letter to the Galatians“, in: *Scr. (S)* 42 (1992), 17–34, hier: 24.

65 Vgl. Loubser, „Orality and Literacy in the New Pauline Epistles“, 64.

66 Geprägt hat diesen Ansatz insbesondere Hans Dieter Betz, *Der Galaterbrief: Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, mit der Unterstützung von Sibylle Ann, Hermeneia (München 1988); englisches Original: Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul’s Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia (Philadelphia 1979).

67 Vgl. Horst Blanck, *Das Buch in der Antike*, Beck’s archäologische Bibliothek (München 1992), 22–39.

bei weniger als zehn Prozent oder gar nur bei zwei bis vier Prozent anzusiedeln.⁶⁸ In ländlichen Gebieten ist die Alphabetisierungsrate noch tiefer als in städtischen zu erwarten und bei Frauen tiefer als bei Männern. Näher zu definieren ist zudem noch der Grad der Alphabetisierung, denn diese kann von einer minimalen Kompetenz wie dem Lesen und Schreiben des eigenen Namens bis hin zu fließendem Lesen und Schreiben reichen. Plausibel erscheint die Einschätzung von Aland Millard, dass es in der hellenistisch-römischen Welt gebildete Menschen gibt, die fließend lesen und schreiben können, weniger gebildete, die lesen, aber kaum schreiben können, und solche, die nur lesen können, teils nur langsam und mit Mühe, und letztlich solche, die gar nicht lesen können.⁶⁹ Ungeachtet der genauen Definition spricht vieles dafür, dass das Gros der Bevölkerung im antiken Mittelmeerraum des 1. Jh. n. Chr. aus Analphabeten besteht.⁷⁰

Die Tatsache, dass nur ein geringer Teil der Bevölkerung das Lesen beherrscht, dürfte einer von mehreren Gründen sein, dass Briefe laut vorgetragen werden.

Trotz der zentralen Funktion der Mündlichkeit im Zusammenhang von Briefen bleibt zu beachten, dass die Paulusbriefe schriftliche Dokumente sind und dass Paulus damit die mündliche Kommunikation verlässt und in der Form seiner Briefe auch literarisiert. Der schriftliche Charakter der Briefe gibt ihnen Beständigkeit, die dem mündlichen Diskurs abgeht. Zugleich ist er ein erster Schritt in Richtung Entwicklung einer lese- und schreibkundigen Tradition, die allmählich zu einem christlichen Kanon von Schriften führt. Die Paulusbriefe dienen also zunächst der mündlichen Kommunikation, stehen aber zugleich am Anfang einer Entwicklung hin zu einem Kommunikationssystem, das auf Schriftlichkeit beruht.⁷¹ Als Medium in diesem Prozess, der der Vermittlung des Evangeliums unter den Völkern dient, kommt dem Brief nach und nach eine herausragende Rolle zu.

Festzuhalten ist, dass der grundlegende Text hinter einem Brief mündlich ist. Das heisst, eine ursprünglich mündliche Botschaft wird verschriftlicht, um dann wiederum mündlich vor den Adressatinnen und Adressaten am Zielort

68 Vgl. Bruce J. Malina und Richard L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis 1992), 3; Richard L. Rohrbaugh, „The Social Location of the Marcan Audience“, in: *BTB* 23, Nr. 3 (1993), 114–127 und 115; Harris, *Ancient Literacy*, 244. Für die jüdische Bevölkerung Palästinas konstatiert Catherine Hezser gar eine noch tiefere Alphabetisierungsrate als in anderen Gebieten der hellenistischen Welt, weil angeblich der intellektuelle Austausch sich eher mündlich als schriftlich gestaltete; vgl. Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, TSAJ 81 (Tübingen 2001).

69 Vgl. Alan Ralph Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, BiSe 69 (Sheffield 2000), 154.

70 Vgl. Joanna Dewey, „Textuality in an Oral Culture“, in: Dewey, *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, 40.

71 Vgl. ebd., 51.

vorgetragen zu werden. Das Problem ist, dass die einzigen Dokumente, auf die wir uns stützen können, das Zwischendrin darstellen: das Schriftliche zwischen zwei mündlichen Akten. Diese Briefe sind die primären Quellen, in denen Paulus sich selbst beschreibt – buchstäblich *be-schreibt*.

4.2.4 *Zusammenfassung und Fazit*

Die Paulusbriefe sind die einzige Quelle aus erster Hand, die das interkulturelle Vermitteln des Paulus im Hinblick auf seine Gruppen Christusgläubiger nachvollziehbar machen. Das sieben Briefe umfassende Korpus ist zugleich konkret und beschränkt. Die Briefe stammen aus der späteren Zeit des paulinischen interkulturellen Wirkens und repräsentieren jeweils nur die paulinische Perspektive einer sicherlich bilateralen, gegebenenfalls auch multilateralen Korrespondenz. Die Perspektiven der Adressatinnen und Adressaten können somit nur textimmanent aus den Paulusbriefen extrapoliert werden. Als einzige direkte Quellen kommt den Briefen in einem sehr viel umfassenderen Vermittlungsgeschehen eine ganz zentrale Bedeutung zu.

Paulus partizipiert mit dem Schreiben von Briefen also an einem wesentlichen Kulturgut des antiken Mittelmeerraums. Es ist das herausragende Medium, mit dessen Hilfe Botschaften über Raum und Zeit hinweg übermittelt werden können. In der Form orientieren sich die Paulusbriefe an Spezifika aus der Ausgangskultur, namentlich den Gepflogenheiten jüdischer gemeindeführender Briefe mit Aspekten philophronetischer Briefe. Zugleich lassen sie aber insbesondere auf sprachlicher Ebene bereits individuelle interkulturelle Hinwendungen zur paganen Adressatenschaft erkennen. Dies zeigt sich in der Wortwahl beim Gruss. Das Medium verändert sich somit durch seine Ausrichtung auf eine spezifische Adressatenschaft. Diese kulturspezifische Sensibilität lässt die noch zu entfaltende Bikulturalität des Paulus bereits erahnen.

Die Briefe machen einen wichtigen, aber gleichwohl neben den persönlichen Begegnungen nur beschränkten Teil im paulinischen Vermittlungsprozess aus. Überdies hat die Diskussion der praktischen Aspekte aufgezeigt, dass Paulus auf allen Ebenen auf das Mitwirken anderer Personen angewiesen ist: vom Schreiben über die Finanzierung und das physische Überliefern von einem Ort zum anderen bis hin zur mündlichen Kommunikation des schriftlichen Briefes vor Ort. Die Briefe sind somit fassbare Elemente in einem dynamischen System, an dem sowohl beim Prozess des Schreibens als auch bei der Übermittlung und am Empfangsende diverse Menschen beteiligt sind. Der Brief als Medium im Vermittlungsprozess gibt somit Einblick in ein auf mehreren Ebenen eng verflochtenes Beziehungssystem. Zugleich eröffnen die Briefe an verschiedenen Stellen den Blick auf Paulus und

ermöglichen die Perspektive auf ihn als den Hauptakteur im Vermittlungsprozess – so wie er sich selbst darstellt.

4.3 Paulinische Selbstbeschreibungen

Die Paulusbriefe sind situative Schreiben im Hinblick auf bestimmte Adressatenschaften inmitten geschichtlicher und biografischer Zusammenhänge. Die Person des Paulus steht nicht im Zentrum, aber die Briefe enthalten autobiografische Elemente und weitere Informationen zum Verfasser.⁷² Weiterhin ist zu beachten, dass die autobiografischen Elemente nicht um ihrer selbst willen im Text stehen, sondern jeweils einem rhetorischen Zweck dienen. Die Frage „Wer war Paulus?“ wäre demnach viel zu weit gefasst. Einerseits geht es nicht darum, ein Bild des Paulus mit Objektivitätsanspruch zu liefern, sondern darum, nachzuzeichnen, wie sich Paulus in seinen Briefen als Apostel für die Völker darstellt und wie er als interkultureller Vermittler angesehen werden kann. Wie sich Paulus selbst tatsächlich gesehen hat, bleibt dabei offen.⁷³ Aus der Fülle der Informationen innerhalb der Paulusbriefe werden im Folgenden diejenigen Elemente aufgenommen und in Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur diskutiert, die im Hinblick auf die Beschreibung des Paulus als Apostel für die Völker, also seine Verflechtung mit der Ausgangs- und der Zielkultur, relevant sind. Entsprechend der Perspektive, dass es um die Selbstbeschreibung des Paulus geht, stehen die Paulusbriefe im Zentrum. An einigen Stellen drängt es sich allerdings auf, auch Aussenperspektiven mit ins Gespräch zu bringen, sodass auch Zeugnisse der Apostelgeschichte miteinbezogen werden.

72 Zur Definition von Autobiografie und zu weiteren Formen literarischer Selbstdarstellung in der Antike vgl. Wolff, *Paulus beispiele-weise*, 49–88. Die „rückblickende Perspektive auf das eigene Leben“ identifiziert Wolff an folgenden zahlreichen Stellen: Röm 1,5; (7,7–25); 11,1; 15,19–22; 1 Kor 1,14–17; 2,1–5; 3,1–4,5–6.10; 4,9–13.15; 9,19–22; 11,23; 13,11; 15,1–3.8–10.32; 2 Kor 1,8–12.19; 2,5.12–13; 3,4–6; 4,1.6; 7,2; 11,2b.7–9.22.23b–28.32–33; 12,2–4,7–9.12.16–18; Gal 1,9.12–2,14(21); 4,3–4.13–15; 5,21; Phil 1,12.20; 2,16; 3,5–7; 4,15–17; 1 Thess 1,5; 2,1–10.18; ebd., 70.

73 Vgl. dazu die Bemerkung von Stephanie Kurczyk in ihrer Untersuchung zu Ciceros Autobiographie: „Aus autobiographischen Texten kann nicht geschlossen werden, wie sich ein Mensch *tatsächlich* selbst *gesehen* hat, sondern wie er sich seinen Rezipienten gegenüber dargestellt hat, wie er *gesehen werden wollte*.“ Stephanie Kurczyk, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit: Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik*, Europäische Geschichtsdarstellungen (Köln 2006), 31, Hervorhebung im Original.

4.3.1 *Name und Namenszusätze*

Antiker Konvention entsprechend eröffnet Paulus all seine Briefe mit seinem Namen: Παῦλος.⁷⁴ Deshalb und weil Namen häufig auch soziologisch verwertbare Hinweise enthalten und Rückschlüsse erlauben, kommt der Name hier zuerst in den Fokus.

Beim Namen Παῦλος handelt es sich um die griechische Form des lateinischen „Paul(1)us“ mit der Bedeutung ‚klein‘.⁷⁵ Schon alleine die Tatsache, dass Paulus einen römischen Namen hat bzw. sich mit diesem vorstellt, ist bemerkenswert. Römische Namen haben in der Regel drei Teile (*praenomen, nomen, cognomen*), wie beispielsweise Gaius Julius Caesar. Die Nennung der *tria nomina* ist allerdings in Griechisch sprechenden Kreisen selten, zumal in jüdischen und frühchristlichen.⁷⁶ Im Neuen Testament wird aber kein einziger Römer mit seinen *tria nomina* erwähnt. Falls Paulus römischer Bürger ist (Apg 22,28), dürfte er auch drei Namen haben.⁷⁷ Diese sind uns jedoch nicht bekannt.⁷⁸ Es lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob es sich bei Παῦλος um ein *praenomen* oder *cognomen* handelt.⁷⁹ Der Name Παῦλος ist auch insofern bemerkenswert, als er bei Römern eher selten ist,⁸⁰ bei Nichtrömern insbesondere im griechischen Osten sehr selten und unter Ἰουδαῖοι praktisch inexistent.⁸¹

Der Apostelgeschichte zufolge hat Paulus noch einen zweiten Namen: Σαῦλος (Saulus). Apg 7,58–13,7 verwendet ausschliesslich den Namen Σαῦλος und danach ausschliesslich Παῦλος. Die Erwähnung zweier Namen ist schon für sich genommen ein Hinweis darauf, dass Paulus als in zwei Welten lebend

74 Der Name wird im NT mit einer Ausnahme (Apg 13,7) ausschliesslich für den Apostel verwendet.

75 Es gibt auch die Varianten Polus und Pollus; vgl. Colin J. Hemer, „The Name of Paul“, in: *TynB* 36 (1985), 179–183, hier: 183.

76 Vgl. Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 197.

77 Der Umkehrschluss ist allerdings nicht möglich: Nicht alle Träger dreier Namen hatten auch das römische Bürgerrecht; vgl. Hemer, „The Name of Paul“, 181.

78 Dass Paulus Cn. Pompeiu Paulus, C. Julius Paulus oder M. Antonius Paulus nach den drei in Tarsus einflussreichen Römern Pompeius, Caesar oder Antonius geheissen haben könnte, wie Hemer postuliert, ist höchst spekulativ; vgl. ebd., 179. Siehe auch G. A. Harrer, „Saul who is also called Paul“, in: *HTR* 33 (1940), 19–33, hier: 30–31.

79 So Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 198. Siehe dort Fn. 73 für die entsprechende Diskussion. Hemer spricht sich für *cognomen* aus; vgl. Hemer, „The Name of Paul“.

80 Riesner argumentiert, dass beim Namen Παῦλος ein römischer Ton mitklingt; vgl. Rainer Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, WUNT 71 (Tübingen 1994), 126–127.

81 Vgl. ebd., 127–128, insbesondere: Fn. 57.

wahrgenommen wird.⁸² Wie der Ἰουδαῖος Σαῦλος zum ungewöhnlichen Namen Παῦλος kommt, ist nicht geklärt.⁸³ Die Apostelgeschichte nennt zunächst 24-mal Saul(os) und später mehr als 100-mal Paulus.⁸⁴ Entgegen der sprichwörtlich gewordenen ‚Bekehrung vom Saulus zum Paulus‘ erscheint aber das römische Cognomen nicht anlässlich Paulus‘ Berufung zum ersten Mal, sondern im Kontext der paulinischen Erzählung anlässlich seiner Begegnung mit dem römischen Prokonsul Σέργιος Παῦλος, also im Zusammenhang der Hinwendung eines Nicht-Ἰουδαῖος zum Glauben an Christus (Apg 13,6–13). Fast beiläufig erwähnt Lukas dort den „Saulus, der auch Paulus heisst“ (Apg 13,9), um im weiteren Verlauf dann ausschliesslich letzteren Namen zu verwenden. Klaus Wengst hält fest:

An dieser Schaltstelle lässt er auch ganz deutlich erkennen, dass es nicht einen Namenswechsel im Leben dieser Person gab, sondern dass sie einen Doppelnamen hatte, und zwar einen hebräischen und einen griechisch-römischen – wie viele in der Diaspora.⁸⁵

Paulus selbst verwendet in seinen Briefen aber ausschliesslich den einzelnen Namen Παῦλος, wobei die Benutzung eines einzelnen Namensteils häufig vorkam.⁸⁶ Möglicherweise handelt es sich auch um einen Übernamen (*supernomen*).⁸⁷ Er dürfte familiären Beziehungen zu einem Patron namens

82 Vgl. Joachim Gnlika, *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*, HThKAT.S 6 (Freiburg i. Br., Basel 1996), 24–25.

83 Vgl. dazu Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 197–198.

84 In sechs Versen findet sich mit Σαούλ neunmal die griechische Transkription des hebräischen Namens שׂאֻל (Apg 9,4.17; 13,21; 22,7.13; 26,14 [es sind nur sechs Stellen, da in drei Instanzen der Name doppelt genannt ist: Σαούλ, Σαούλ]), in den übrigen 15 Vorkommen findet sich der Name in der gräzisierten Form Σαῦλος (Apg 7,58; 8,1.3; 9,1.8.11.22.24; 11,25.30; 12,25; 13,1.2.7.9).

85 Klaus Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“. *Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief* (Stuttgart 2008), 75. Für den Doppelnamen argumentiert auch Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 128.

86 Heike Omerzu, *Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, BZNW 115 (Berlin, New York 2002), 24–25.

87 Vgl. Harrer, „Saul who is also called Paul“. Sherwin-White vermutet, dass der Grund des ungewöhnlichen Namens im Gleichklang liegt; vgl. Adrian Nicholas Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament: The Sarum Lectures 1960–1961* (Oxford 1963), 153–154. Auch Colin Hemer weist in Analogie zu Saulus/Paulus auf einen Grabstein mit dem Übernamen „Neon“ hin, der sich auf den Nachnamen „Leo“ reimt; Hemer, „The Name of Paul“, 181. Für eine umfassende Studie zu Übernamen siehe Iiro Kajanto, *Supernomina: A Study in Latin Epigraphy*, CHL Vol. 40, Nr. 1 (Helsinki 1966).

Paulus zu verdanken sein.⁸⁸ Statt eines dreiteiligen Namens nennt Paulus nur einen einzigen nicht jüdischen Namen. Möglicherweise setzt er damit gegenüber seinen Adressatinnen und Adressaten aus den Völkern ein Zeichen, dass er mit ihnen auf ein und demselben Boden steht,⁸⁹ oder er tut dies aus Bescheidenheit und Rücksichtnahme auf sie, da wahrscheinlich unter ihnen höchstens eine kleine Minderheit das römische Bürgerrecht besitzt.⁹⁰ Jedenfalls ist es ein Zeichen an die Adressatinnen und Adressaten aus den Völkern, wenn Paulus sie in seinem Bemühen um Vermittlung unter exklusiver Nennung eines römischen und daher pagan konnotierten Namens anspricht.

Zusätzlich zu seinem Namen führt Paulus in den Präskripten von Röm, 1 Kor, 2 Kor und Gal jeweils als Namenszusatz eine Art Titel an. ‚Titel‘ wird hier nicht im Sinne seiner üblichen Bedeutung verstanden, sondern im Sinne von Zusätzen zum Namen. Die Diskussion dieser Namenszusätze ist relevant, weil sie einiges über die Selbstdarstellung des Paulus im Hinblick auf seine Vermittlertätigkeit, aber auch über seine Beziehung zur Adressatenschaft aussagen.

Nur in vier Briefen findet sich die Selbstbezeichnung als Apostel Jesu Christi (ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ),⁹¹ wobei ἀπόστολος zu dieser Zeit inhaltlich noch nicht klar definiert ist.⁹² Das Verbaladjektiv ἀπόστολος bzw. die maskuline Nominalbildung zum Verb ἀποστέλλω ist Ausdruck des Gesandtseins und zunächst einfach ein Funktionsbegriff.⁹³ ἀποστέλλω mit der Grundbedeutung ‚fortschicken, fortsenden‘ wird in der Profangräzität sowohl für Personen als

88 Vgl. Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 198.

89 Vgl. ebd., 201.

90 Vgl. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 129.

91 Thomas Schmeller vermutet: „Paulus verweise dann auf seinen Apostolat, wenn dieser in der Adressatengemeinde nicht mehr (1/2 Kor, Gal) oder noch nicht (Röm) anerkannt ist [...]“. Thomas Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther: (2 Kor 1,1–7,4)*, EKK 8/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2010), 51. Auch Jörg Frey sieht in der paulinischen Berufung auf den Aposteltitel „ein Ergebnis der Konflikte um die Person des Paulus und sein Amt.“ Jörg Frey, „Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität“, in: Theodor Schneider und Gunther Wenz für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, DiKi (Freiburg i. Br. 2004), 91–188, hier: 127.

92 Vgl. ebd., 126; Jörg Frey, „Paulus und die Apostel: Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen‘“, in: Becker und Pilhofer, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 192–227, hier: 194–196; Becker, *Schreiben und Verstehen*, 144.

93 Vgl. die ausführliche Studie von Monika Lohmeyer, *Der Apostelbegriff im Neuen Testament: Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden*, SBB 29 (Stuttgart 1995), zugleich: Siegen, Univ., Diss., 1994.

auch Sachen verwendet.⁹⁴ Im Kontext der Entwicklung des frühen Christusbegriffs erschien der *ἀπόστολος*-Begriff vermutlich wegen seiner semantischen Unscheinbarkeit als brauchbar für die Beschreibung einer neuen Form von Aussendung eines Menschen. Im Gegensatz zum Verb *ἀποστέλλω* wird das dazugehörige Substantiv *ἀπόστολος* in der Profangrazität kaum verwendet. Im NT findet es sich hingegen mehr als 80-mal. Allerdings erscheint die Annahme plausibel, dass der Begriff im frühen Christentum nicht klar definiert ist. Für

94 Vgl. Karl H. Rengstorf, „Art. ἀποστέλλω (πέμπω), ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, ψευδαπόστολος, ἀποστολή“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, 1933, 397–448. Ausgesandtes kann denn bspw. auch einen Lieferschein oder eine Flottenexpedition bezeichnen, vgl. ebd., Bd. 1, 406–408. Das Kompositum ist gegenüber dem Simplex *στέλλω* noch schärfer auf Zielbewusstsein und Zielstrebigkeit hin akzentuiert. Im Gegensatz zu *πέμπω* steht bei *ἀποστέλλω* die Sendung oder der Gesandte unter einem „ganz bestimmten, einmaligen und einzigartigen Gesichtspunkt“. Ebd., Bd. 1, 397. Mit *ἀποστέλλω* ist nach Rengstorf auch die Autorisation des Gesendeten verbunden. Gesendete vertreten ihren Sender und seine Autorität. In der Profangrazität, aber auch bei Philo, figuriert *ἀποστέλλω* auch als *Terminus technicus* für eine Bevollmächtigung durch eine Gottheit. Als Beispiele führt Rengstorf Epikt. Diss. 1.24.6 und 3.22.23 an. Es gehört zum Bewusstsein eines wahren Kynikers, dass er von Zeus zu den Menschen gesandt (*ἀποστέλλω*) ist, vgl. ebd., Bd. 1, 398.

In der LXX kommt *ἀποστέλλω* mehr als 700-mal vor, nicht selten auch in der Variante *ἐξαπέστειλεν*, und dient in den meisten Fällen einer Übersetzung der Wurzel *נָשַׁל*. Rengstorf hat dies verstanden als *Terminus technicus* für die Sendung eines Boten mit speziellem Auftrag, vgl. bspw. die Sendung Jesajas, als Gott jemanden braucht, den er aussenden kann als seinen bevollmächtigten Wortführer (Jes 6,8). Charakteristisch ist für *ἀποστέλλω* ebenso wie für *נָשַׁל* die „unbedingte Unterordnung unter den Willen des Sendenden“, ebd., Bd. 1, 401. Während Bevollmächtigungen in aller Regel zeitlich und sachlich beschränkt seien, so Rengstorf, werde *נָשַׁל* in der alttestamentlich-jüdischen Tradition bei der Berufung eines Propheten als lebenslange Sendung verstanden (vgl. nur Jes 6,8); vgl. ebd., Bd. 1, 414. Weiter vertritt Rengstorf die These, dass sich im jüdischen Rechtsinstitut des *נָשַׁל* eine nahe Parallele zum *ἀπόστολος* finde und dass *ἀπόστολος* entsprechend an altsemitisches Botenrecht anklänge; vgl. ebd., Bd. 1, 415–420, 425–426 und 443. Diese These darf indes als überholt gelten, da die Quellen hierfür wesentlich jünger sind als das Neue Testament; vgl. dazu Lohmeyer, *Der Apostelbegriff im Neuen Testament*, 78–108; vgl. auch Christine Gerber, *Paulus, Apostolat und Autorität, oder Vom Lesen fremder Briefe*, ThSt.NF 6 (Zürich 2012), 37–38.

Jürgen Roloff hat postuliert, dass *ἀπόστολος* mit dem Konzept von Repräsentanz verbunden und damit „ein formaler Autorisationsterminus“ sei; vgl. Jürgen Roloff, „Art. Apostel etc.: I.: Neues Testament“, in: Horst R. Balz et al. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3 (Berlin 1976–2007), 430–445, hier: 433. Dem hält Gerber entgegen, dass die Verwendung im NT weder wirklich eine solche Repräsentanzfunktion noch einen Anschluss an die Rede vom *נָשַׁל* erkennen lasse; vgl. Gerber, *Paulus, Apostolat und Autorität, oder Vom Lesen fremder Briefe*, 38; mit Verweis auf Jörg Frey, „Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität“, in: Schneider und Wenz, *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, 143–144 (allerdings anders ebd., 180).

Paulus kann zur Zeit seiner Berufung kein ausgereiftes Konzept eines Apostels vorausgesetzt werden. Vielmehr dürfte es erst im Kontext von kritischen Situationen geschärft worden sein.⁹⁵

Der Genitiv Χριστοῦ Ἰησοῦ, der ἀπόστολος näher definiert (1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; in leichter Variation auch Gal 1,1; Röm 1,1), macht deutlich, dass der Auftrag an den Gesandten nicht von Menschen oder gar von eigener Initiative herrührt, sondern vom Auferstandenen selbst. Und der Auferstandene agiert nach dem Willen Gottes (διὰ θελήματος θεοῦ, 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1). Der gesamte Brief untersteht somit der von Gott durch Christus vermittelten Beauftragung.

In Röm 11,13 bezeichnet sich Paulus als Apostel der Völker: εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος. Für Douglas J. Moo stellt die ungewöhnliche Formulierung ἐθνῶν ἀπόστολος eine Art Titel dar.⁹⁶ Dass Paulus hier keinen bestimmten Artikel verwendet, zeigt, dass er nicht beansprucht, der Völkerapostel schlechthin zu sein. Für die Gruppe Christusgläubiger in Korinth stellt er sich als ihr besonderer Apostel dar (εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι, 1 Kor 9,2). Zudem definiert Paulus seinen Auftrag näher: Er ist von Christus nicht ausgesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden (εὐαγγελίζεσθαι, 1 Kor 1,17).

In 1 Kor 1,1 und Röm 1,1 findet sich bei ἀπόστολος noch der Zusatz κλητός. Paulus als κλητός unterscheidet sich von den anderen Menschen ausschliesslich durch seinen Auftrag, denn auch seine Adressatinnen und Adressaten sind κλητοί (Röm 1,6). Durch die Verwendung ein und desselben Begriffs für die Letzteren wie für sich selbst kommt eine essenzielle Gleichheit zum Ausdruck. Paulus bezeichnet seine Adressatinnen und Adressaten sogar als berufene Heilige, wenn er sich ihnen in seiner Anrede als den κλητοῖς ἁγίοις zuwendet (Röm 1,7). Die Gerufenen sind zudem Heilige (ἅγιοι, 1 Kor 1,2) und unterscheiden sich von Menschen ausserhalb der Gemeinschaft dadurch, dass sie den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen. Das in der Anrede unscheinbare ἡμῶν in Bezug auf den Herrn drückt aus, dass Paulus und seine Mitarbeitenden zusammen mit den Adressierten zum gleichen κύριος gehören.⁹⁷ Auffällig ist jedenfalls im Römerbrief der Gebrauch dreier Attribute zu seinem Namen

95 Vgl. Gerber, *Paulus, Apostolat und Autorität, oder Vom Lesen fremder Briefe*, 38–39.

In seiner Aufarbeitung der Forschungsgeschichte zum Thema postuliert Francis H. Abnew für das entstehende Christentum – bei aller Differenzierung im Detail – einen Konsens über die generelle Bedeutung eines ἀπόστολος: Dieser sei – im Falle des Paulus durch eine Vision des Auferstandenen – offizieller Zeuge von Jesu Auferstehung geworden und vom Auferstandenen dazu beauftragt, das Evangelium zu verkünden, um es weiterzu verbreiten; vgl. Francis H. Agnew, „The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research“, in: *JBL* 105, Nr. 1 (1986), 75–96, hier: 77.

96 Vgl. Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids (MI) 1996), 691 (Fn. 40).

97 Vgl. Wolff, *Paulus beispielsweise*, 217.

(Röm 1,1): (1) δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, (2) κλητὸς ἀπόστολος, (3) ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. Diese betonen das Apostolat des Paulus sowie seine göttliche Berufung, das Evangelium zu verkünden.

Im Brief an die Christusgläubigen in Rom geht dem Aposteltitel die Bezeichnung δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ vor. Ausser hier findet sich die Bezeichnung als δούλος auch in Phil 1,1; 2 Kor 4,5 und Gal 1,10. Diese Selbstbezeichnung als Sklave mutet zunächst erstaunlich an.⁹⁸ δουλεύω betont (im Unterschied zu den bedeutungsmässig verwandten Begriffen θεραπεύω, λατρεύω, λειτουργέω, διακονέω) das Dienen als Sklave, das Abhängigkeitsverhältnis des Sklaven von seinem Herrn.⁹⁹ Die Selbstbezeichnung des Paulus als Sklave scheint seinen Anspruch zu unterminieren, zum einen zur Verkündigung des Evangeliums Gottes ausgesondert/auserwählt/ausersehen zu sein (Röm 1,1) und zum anderen von Jesus Christus Gnade und die Aufgabe des Apostolats empfangen zu haben (Röm 1,5). Meist wird in der Sklavenbezeichnung des Paulus ein Anklang an die alttestamentliche Tradition vom Knecht Jahwes identifiziert, die verwendet wird für Propheten (Am 3,7; Jer 7,25; Dan 9,6 hier nicht δούλος, sondern παῖς), jüdische Betende (wie beispielsweise Neh 1,6.11; Ps 19,12.14 etc.) oder auch Israel als Ganzes (Ps 136,22).¹⁰⁰ Jewett zufolge dürfte allerdings diese Konnotation bei Paulus' Verwendung von δούλος nicht primär intendiert sein, da Paulus in der Wiederaufnahme des Themas in Röm 15,15–20 seinen Dienst eher in priesterlichen als in prophetischen Kategorien beschreibt. Vielmehr müsse die lokale Bedeutung der Terminologie in Betracht gezogen werden, was in der Forschung selten der Fall sei.¹⁰¹ Im römischen Kontext tragen einflussreiche Sklaven und Freigelassene, die zum Herrscherhaus gehören, den δούλος-Titel mit Stolz.¹⁰² Schenkt man der These Jewetts Glauben, dass sich der Brief an die Christusgläubigen in Rom an einflussreiche Sklaven richte, die dem Herrscherhaus dienten, erhält der Sklaventitel einen besonderen Sinn.¹⁰³ In dem Fall spielt Paulus hier auf die sozialen Strukturen des Imperiums an

98 In deutschsprachigen Bibelübersetzungen wird δούλος meist mit „Knecht“ übersetzt. Rengstorf folgend erscheint aber Sklave als adäquatere Übersetzung; vgl. Rengstorf, Karl H. „Art. δούλος, σύνδουλος, δούλη, δουλεύω, δουλεία, δουλῶ, καταδουλόω, δουλαγωγέω, ὀφθαλμοδουλία“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 1935, 264–283, hier: 264.

99 Beim οἰκέτης wird dagegen mehr die Stellung des Sklaven gegenüber der Aussenwelt betont; vgl. ebd.

100 Vgl. bspw. Jewett, Kotansky und Epp, *Romans*, 100.

101 Vgl. den Überblick in Michael J. Brown, „Paul's Use of δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ in Romans 1:1“, in: *JBL* 120 (2001), 723–737, hier: 725–28.

102 Vgl. Jewett, Kotansky und Epp, *Romans*, 100.

103 Deren Grabsteine trugen oft den Titel „Sklave Caesars“; vgl. Robert Jewett, „Romans as an Ambassadorial Letter“, in: *Interp.* 36 (1982), 5–20, hier: 13.

und stellt sich als hochrangigen Sklaven dar.¹⁰⁴ Demnach präsentiert er sich als kaiserlichen Repräsentanten Jesu Christi, indem er den *Terminus technicus* für einen königlichen Beamten oder einen Funktionär der kaiserlichen Administration verwendet.¹⁰⁵ Aus dieser Perspektive ist der Status, den Paulus in Röm 1,1 und 5 für sich selbst beansprucht, weder aufdringlich noch belanglos. Vielmehr klärt er die autoritative Rolle des Schreibers in einer Art, die für diplomatische Korrespondenz gang und gäbe ist.¹⁰⁶ Jewetts Interpretation ist plausibel, muss aber die andere überhaupt nicht ausschliessen. Je nach Beschaffenheit der Adressatenschaft kann die eine oder die andere Art von Konnotation stärker wahrgenommen worden sein.

Die Adressatinnen und Adressaten dürften diese Selbstvorstellung jedenfalls verstanden haben als „statement of the sender’s credentials“¹⁰⁷. Durch diese erhält der Brief einen offiziellen Charakter, und er verschafft zugleich Paulus das Recht und die Autorität, überzeugend an die Menschen in Rom zu schreiben.¹⁰⁸ Zugleich dürfte die Selbstbezeichnung als Sklave dazu dienen, soziale Hierarchien zu unterwandern: Hierarchien, die durch die existierenden Gesetze geschaffen sind und unterstützt werden. Unter dem Gesetz sind nämlich Sklaven einerlei. Hier gibt es keine Abstufungen zwischen privilegierteren und niedereren Sklaven, sondern es gehören alle einer einzigen gesetzlichen Kategorie an.¹⁰⁹ Die Botschaft, die Paulus damit sendet, besagt, dass alle Menschen in ihrem Rechtsstatus vor Gott gleich sind (vgl. Röm 2,9–11). Er setzt damit auch seinen Status gleich mit demjenigen seiner Adressatinnen und Adressaten.¹¹⁰

Neben *δοῦλος* verwendet Paulus überdies für sich selbst und auch für andere die Beschreibung *διάκονος*: Zusammen mit Apollos ist er ein Diener, durch den die Adressatenschaft zum Glauben gekommen ist (1 Kor 3,5); zusammen mit Timotheus stellt er sich den Menschen in Philippi vor (Phil 1,1); in einem kollektiven ‚wir‘ bezeichnet sich Paulus als von Gott befähigter Diener (2 Kor 3,6) bzw. verwendet die Bezeichnung *θεοῦ διάκονοι* (2 Kor 6,4),

104 Vgl. I. A. H. Combes, *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*, JSNTS 156 (Sheffield 1998), 77.

105 Vgl. Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin 1971), 407.

106 Vgl. Jewett, „Romans as an Ambassadorial Letter“, 13.

107 Samuel Byrskog, „Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript: Romans 1.1–7 as a Test Case“, in: *JSNT* 65 (1997), 27–46, hier: 37.

108 Vgl. ebd., 37 und 40.

109 Vgl. Brown, „Paul’s Use of *δοῦλος* Χριστοῦ Ἰησοῦ in Romans 1:1“, 731. Ein solches Konzept ist beachtlich, wenn man bedenkt, dass die Schaffung von Status fundamental war im römischen Recht.

110 Vgl. ebd., 734.

und ausserdem beansprucht er weit mehr ein διάκονος Χριστοῦ (2 Kor 11,23) zu sein als die anderen. Zudem subsummiert sich Paulus in 2 Kor 3,6 unter einem nicht näher definierten ‚wir‘ und attribuiert diesem Kollektiv, Diener des neuen Bundes zu sein. Insgesamt stehe, so Hermann Beyer, die paulinische Verwendung von διάκονος derjenigen des δοῦλος relativ nahe, wobei beim δοῦλος-Titel die Konnotation der Abhängigkeit von Christus im Sinne eines Eigentumsverhältnisses insgesamt noch prononcierter ist.¹¹¹

John Collins zeigt auf, dass der neutestamentliche Gebrauch von διακονέω und Derivaten demjenigen in profangriechischen Texten sehr ähnlich ist. Seine Verwendung im Sinne von Liebesdienst oder karitativem Akt, Demut oder Wohltätigkeit kann von den antiken Quellen her nicht bestätigt werden. Collins zufolge gehört διακονία in eines der folgenden Bedeutungsfelder: 1. Bote, Überbringer von Nachrichten; 2. Ausführen einer bestimmten Aufgabe; 3. Dienst für eine Person oder Arbeit in einem Haushalt. Collins sieht die Vermittlung als das zentrale Charakteristikum des Lexems.¹¹² Er übersetzt es auch mit „go-between“.¹¹³

An einer Stelle nennt sich Paulus λειτουργός Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη (Röm 15,16).¹¹⁴ In der Regel bezeichnet der sowohl in biblischer als auch in attischer Literatur eher seltene Begriff λειτουργός jemanden, der einen Dienst leistet, also einen Arbeiter. Als sakraler Begriff ist λειτουργός sehr selten.¹¹⁵ Von den fünf neutestamentlichen Vorkommen dürften die beiden in Hebr 1,7 und 8,2 priesterlichen Charakter haben. In Röm 13,6 verwendet Paulus den

111 Vgl. Hermann W. Beyer, „Art. διακονέω, διακονία, διάκονος“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 1935, 81–93, hier: 89.

112 John N. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources* (New York 1990); Anni Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament: Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, WUNT II 226 (Tübingen 2007). Siehe insbesondere Appendix 1 mit Collins' eigenen Zusammenfassungen der Bedeutungsspektren von διακονέω und seinen Derivaten; Collins, *Diakonia*, 335–337.

Vgl. zum Thema διακονία im NT die andere grundlegende Studie von Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament*. Über sehr weite Strecken bestätigt Hentschels Untersuchung Collins' These, dass die Grundbedeutung von διακονέω in der Überbringung von Nachrichten liegt. Allerdings betont Hentschel mehr den Auftragscharakter als wichtigste Eigenschaft, während Collins die Vermittlertätigkeit hervorhebt; vgl. ebd., 85–87.

113 Collins, *Diakonia*, 335. Vgl. auch John N. Collins, „The Mediatorial Aspect of Paul's Role as Diakonos“, in: *ABR* 40 (1992), 34–44.

114 Für eine umfassende Studie des Begriffs λειτουργός siehe Antonino Romeo, „Il termine ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ nella greccità biblica (Settanta e Nuovo Testamento)“, in: Leo C. Mohlberg (Hg.), *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Bd. 2, BEL 23 (Roma 1949), 467–519.

115 Vgl. Hermann Strathmann, „Art. λειτουργέω, λειτουργία, λειτουργός, λειτουργικός“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 4, 1942, 221–238, hier: 236.

Begriff hingegen, um einen Staatsbeamten zu bezeichnen. Für sich genommen haftet auch Röm 15,16 keine kultische Bedeutung an. In der Fortsetzung erläutert Paulus seine Aufgabe unter den Völkern jedoch mit der Formulierung *ἱερουργούντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*, wodurch auch dem *leitourgós* eine kultische Konnotation kaum abzuspüren sein dürfte.¹¹⁶ Die Funktion liegt aber aller Wahrscheinlichkeit nach trotzdem primär darin, die Berechtigung des Paulus als Gesandten zu den Völkern zu betonen: „its bearing is bureaucratic and diplomatic, not sacerdotal“; dies in Übereinstimmung mit dem Anfang des Römerbriefes.¹¹⁷ Ernst Käsemann zufolge erhält *leitourgós* von *ἱεουργέω* her, das „priesterlichen Dienst vollziehen“ bedeutet, eindeutig kultischen Sinn. Interpretationen, die die paulinische Mission aufgrund dieser beiden Begriffe in institutionelle Banden zwängen, gehen allerdings deutlich zu weit.¹¹⁸ Käsemann dürfte angemessen urteilen, wenn er in Anlehnung an Schlier feststellt:

In Wirklichkeit geht es in unserer Stelle weder um die Gemeinde und die Lebensführung ihrer Glieder noch um die Mission schlechthin, sondern allein um das delegierte, autorisierte und legitimierte Mandat des Heidenapostels.¹¹⁹

Dass Paulus in ganz besonderer Weise dafür beauftragt ist, das Evangelium zu verkünden, zeigt sich in Röm 1,1: Paulus ist „ausgesucht für das Evangelium von Gott“ (*ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*). Es handelt sich hierbei nicht einfach um einen anderen Ausdruck für die Evangeliumsverkündigung, sondern hier betont Paulus seine herausragende Rolle in der Mission unter den Völkern.¹²⁰

116 Vgl. ebd., Bd. 4, 237. Für priesterliche Interpretationen siehe Karl H. Schelkle, „Der Apostel als Priester“, in: *ThQ* 136 (1956), 257–283, insbesondere: 178; Robert M. Cooper, „Leitourgós Christou Iesou: Toward a Theology of Christian Prayers“, in: *AthR* 47 (1965), 263–275; Konrad Weiss, „Paulus – Priester der christlichen Kultgemeinde“, in: *ThLZ* 79 (1954), 355–364; Cooper 1965.

117 Vgl. Jewett, „Romans as an Ambassadorial Letter“, 16.

118 Ceslaus Spicq hält hierzu fest: „En désignant les magistrats de l'Empire (*ἄρχοντες*, Rom. XIII, 3) comme des *leitourgoi* θεοῦ, des ministres en quelque sorte nommés par Dieu et qui s'appliquent à bien remplir leur fonction (V. 6) pour faire régner le bon ordre et assurer la prospérité des habitants, saint Paul emploie le mot liturge dans le sens des papyrus: officiers municipaux, fonctionnaires responsables d'une circonscription territoriale.“ Ceslaus Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, 3 Bde., Bd. 1, OBO 22 (Fribourg 1978), 479.

119 Ernst Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a, Ed. 4 (Tübingen 1980), 378; vgl. Heinrich Schlier, „Die ‚Liturgie‘ des apostolischen Evangeliums“, in: Heinrich Schlier, *Das Ende der Zeit: Exegetische Aufsätze und Vorträge*, 4 Bde., Exegetische Aufsätze und Vorträge 3 (Freiburg i. Br. 1971), 169–183.

120 Vgl. Ekkehard W. Stegemann, „Set Apart for the Gospel‘ (Romans 1:1): Paul's Self-Introduction in the Letter to the Romans“, in: Peter Spitaler, *Celebrating Paul: Festschrift in*

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in den Briefanfängen, insbesondere in Röm 1,1, ganz wesentliche Merkmale der Selbstdarstellung von Paulus als interkulturellem Vermittler enthalten sind, die sich durch diverse Stellen in den Briefkorpora ergänzen lassen. Die Elemente zur Beschreibung des kulturvermittelnden Prozesses, die darin angelegt sind, betreffen einerseits den Namen und andererseits die Attribute, die den Namen näher definieren. Paulus stellt sich mit der alleinigen Verwendung eines lateinischen Namens auf eine Ebene mit den Adressatinnen und Adressaten aus den Völkern. Die Attribute der Knechtschaft Christi und das Berufensein sowie das Ausgewähltsein für das Evangelium beschreiben, wie Paulus diese Aufgabe seines Vermittelns verstanden haben will: Er ist von Christus auserwählt und gesandt zum Vermitteln. Zudem benennen sie programmatisch zum Briefbeginn das kulturelle Artefakt, das Paulus zu vermitteln hat.

4.3.2 *Herkunft, Bildung und sozialer Hintergrund*

Nebst den Hypothesen, die aufgrund des Namens und der damit verbundenen Attribute gebildet werden können, lassen sich aus den Paulusbriefen einige Informationen zur Herkunft, Bildung und zum sozialen Hintergrund des Paulus ermitteln. Diese sind deshalb von Bedeutung, weil sie näher beschreiben, wie Paulus sich als Mitglied des hellenistischen Judentums als seiner Ausgangskultur darstellt, wie sie sich entwickelt hat und wie er sie im Verhältnis zu Mitgliedern aus der Zielkultur einordnet.

4.3.2.1 Ethnische Herkunft

Zentral für die Beschreibung der Ausgangskultur des Paulus sind Hinweise seine Herkunft betreffend. Paulus sagt nichts über seinen Geburtsort, schreibt aber mehrfach, in verschiedenen Briefen und in unterschiedlicher Form zu anderen Aspekten seiner Herkunft, insbesondere seiner ethnischen Provenienz. So betont er wiederholt seine Herkunft aus dem Judentum: In Gal 2,15 erwähnt er, dass er als Ἰουδαῖος geboren sei, und in 2 Kor 11,22 reagiert er auf Gegner, die aus ihrer jüdischen Abstammung besondere Ansprüche herleiten. Dabei greift er in polemischer Weise auf, wessen sich seine Widersacher rühmen, und weiss sich ihnen ebenbürtig: In rhetorischen Fragen betont er seine Identität als Hebräer, Israelit und seine Abstammung von Abraham.

Im Brief an die Christusgläubigen in Philippi (Phil 3,5–6) betont Paulus ähnlich wie in 2 Kor 11,22 seine Abstammung aus dem Volk Israel (ἐκ γένους Ἰσραήλ) und bezeichnet sich als Hebräer von Hebräern (Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων). Paulus ist

Honor of Jerome Murphy-O'Connor and Joseph A. Fitzmyer, CBQMS 48 (Washington (DC) 2011), 189–209, hier: 197.

Sohn einer Familie, die auch in der Diaspora den Bräuchen ihres Mutterlandes treu geblieben ist. Die Betonung seines Hebräertums kann auch als Hinweis darauf verstanden werden, dass er des Hebräischen bzw. Aramäischen mächtig ist.¹²¹ Darüber hinaus führt er an, dass er am achten Tag beschnitten worden ist, dass er dem Stamm Benjamin (φυλῆς Βενιαμίν) angehört und dem Gesetz nach Pharisäer (κατὰ νόμον Φαρισαίος) ist. Die Betonung der Beschneidung am achten Tag (ὀκταήμερος) suggeriert, dass Paulus und seine Familie als gesetzestreue Ἰουδαῖοι anzusehen sind und nicht als Proselyten. In der Diaspora ist es offenbar trotz Gen 17,12 und Lev 12,3 keine Selbstverständlichkeit, die Kinder am achten Tage zu beschneiden.¹²² An diese Herkunftsmerkmale reihen sich drei Informationen über Merkmale, die auf Entscheidung beruhen: dass Paulus Pharisäer und dass er als Verfolger tätig gewesen ist sowie dass er die Gesetze strikt befolgt hat. Die Tatsache, dass Paulus sich als Pharisäer bezeichnet, bedeutet, dass er – im Unterschied zu den Sadduzäern – mit grosser Wahrscheinlichkeit (schon als Pharisäer) an die Auferstehung glaubt. Als Hebräer ist Paulus nicht nur Mitglied dieser bestimmten ethnischen Gruppe, sondern ordnet sich als Abkömmling des Stammes Benjamin zugleich in der Untergruppe dieses spezifischen Vorfahren ein. Die Herkunft aus einem bestimmten Stamm hervorzuheben ist nennenswert, da nicht viele Familien ihre Herkunft auf einen einzigen Stamm bestimmen können.¹²³

Auch im Brief an die Christusgläubigen in Rom finden sich Hinweise auf Paulus' Abstammung. Als Antwort auf die rhetorische Frage, ob Gott sein Volk verstossen habe, schreibt Paulus in Röm 11,1 – wohl nicht ohne Stolz auf die bis in die biblische Frühzeit zurückreichende Abstammung seiner Familie –, auch er sei ein Israelit (Ἰσραηλίτης), ein Nachkomme Abrahams (ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ) und aus dem Stamme Benjamin (φυλῆς Βενιαμίν). An dieser Stelle sei betont, dass Paulus hier mit der präsentischen Formulierung (ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν) nicht bloss seine jüdische Abstammung unterstreicht, sondern damit vielmehr die bleibende Bedeutung dieser Herkunft für seine gegenwärtige Identität hervorhebt, die ihn auch für sein Wirken als Völkerapostel prägt. Sein Vermitteln unter den Völkern stellt Paulus also so dar, dass es sich innerhalb seines angestammten Orientierungssystems bewegt.

Überdies bezeichnet Paulus die Ἰσραηλίται (Röm 9,3) als seine Brüder (ἀδελφοί) sowie als seine Verwandten nach dem Fleisch (τῶν συγγενῶν μου κατὰ

121 Vgl. dazu die Ausführungen unter 4.1. „Welche Sprachen spricht Paulus?“.

122 Vgl. Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 221.

123 Vgl. ebd., 211.

σάρκα). Darauf folgt eine ausführliche Beschreibung der Privilegien, die Israel gemäss biblischer Tradition genießt (Röm 9,4–5): Sohnschaft bzw. Gotteskinderschaft (υιοθεσία, vgl. Ex 4,22; Jer 3,19), Herrlichkeit (δόξα, vgl. Ex 16,7.10; 24,16; 29,43; Lev 9,23 usw.), Bundesschlüsse (διαθήκαι)¹²⁴, Gesetzgebung (νομοθεσία), Gottesdienst bzw. Tempelkult (λατρεία) und Verheissungen (ἐπαγγελίαι), die fleischliche Abstammung Christi von den Vätern.¹²⁵ Gnadengaben und Berufung Israels sind unwiderruflich (Röm 11,29).

Paulus scheint keinerlei Zweifel offenzulassen, dass er sich selbst in Kontinuität und Solidarität mit Israel versteht und als innerhalb dieses Orientierungssystems betrachtet werden will.¹²⁶ Phil 3,3–6 und 2 Kor 11,22 zeigen noch einmal deutlich Paulus' Kontinuität mit Israel auf. Selbst in Passagen wie Gal 1,13–14 und Phil 3,7–9 bleibt sie vorausgesetzt.¹²⁷ Auch wenn Paulus sein früheres Leben ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ (Gal 1,13) beschreibt, kann der Ἰουδαϊσμός nicht verstanden werden in dem Sinne, dass ihm das Christentum als eine definierte Entität gegenübersteht, wie verschiedene Bibelübersetzungen suggerieren.¹²⁸ Der hier genannte Ἰουδαϊσμός als vom Verb Ἰουδαΐζειν deriviertes Substantiv dürfte zu verstehen sein im Sinne einer innerjüdischen

124 Der Plural weist darauf hin, dass mehrere Bundesschlüsse gemeint sein könnten: zumindest der Bund mit den Vätern und der Bundesschluss am Sinai.

125 Vgl. dazu Röm 4; 9,6–13.

126 Vgl. die umfassende Studie von Karl-Wilhelm Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel: Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*, WUNT 62 (Tübingen 1992) sowie den jüngeren Aufsatz: Karl-Wilhelm Niebuhr, „Paulus und das Judentum seiner Zeit: Der Heidenapostel aus Israel in ‚neuer Sicht‘“, in: *IKaZ* 38 (2009), 108–118. Vgl. ausserdem Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*; Jörg Frey, „Paul's Jewish Identity“, in: Jörg Frey, Daniel R. Schwarz und Stephanie Gripentrog (Hg.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt* (Leiden 2007), 285–321, hier: 289–292; Cavan W. Concannon, „When you were gentiles“: *Specters of Ethnicity in Roman Corinth and Paul's Corinthian Correspondence*, Synkrisis: comparative approaches to early Christianity in Greco-Roman culture (New Haven 2014), 29–31; James C. Miller, „Paul and His Ethnicity: Reframing the Categories“, in: Burke und Rosner, *Paul as Missionary*.

Dagegen schliesst Strecker aufgrund von Gal 1,13 ff. und Phil 3,7, dass Paulus „nach eigenem Verständnis sich fundamental vom Judentum geschieden wußte“; Georg Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, bearb., erg. und hg. von Friedrich Wilhelm Horn, De Gruyter Lehrbuch (Berlin 1996), 24. Vgl. auch die Behauptung, dass „der Christ Paulus seine jüdische Lebensperiode fast ganz abgestoßen hat“; Jürgen Becker, *Paulus: Der Apostel der Völker*, 3. Aufl. (Tübingen 1998), 34.

127 Vgl. dazu auch Jörg Frey, „Paul's Jewish Identity“, in: Frey, Schwarz und Gripentrog, *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, 290–291.

128 Vgl. bspw.: „wie ich früher als Jude gelebt habe“ (Herder), „von meinem ehemaligen Wandel im Judentum“ (Schlachter 2000), „von meinem Leben früher im Judentum“ (Lutherbibel 1984), „wie ich einst als Jude gelebt habe“ (Neue Zürcher Bibel).

Grenzziehung. Ἰουδαῖσμός dürfte eher in der Bedeutung ‚jüdische Art zu leben und zu glauben‘¹²⁹ denn als ‚Judenheit‘ im Sinne von ‚Gesamtheit der Jüdinnen und Juden‘¹³⁰ aufzufassen sein. Das heisst, dass Paulus hier nicht davon spricht, seine Identität als Ἰουδαῖος überhaupt aufzugeben und die Judenheit verlassen zu haben, sondern lediglich, dass er sich nicht mehr zu jener – vermutlich militanteren – Gruppierung zählt, der er vor seiner Berufung angehört hat.¹³¹

Paulus hat das Judentum niemals verlassen, um ‚Christ‘ zu werden.¹³² Für die Zeit des Paulus von Christentum zu sprechen, wäre ohnehin verfehlt, da es deutlich anachronistisch wäre.¹³³ Nach seiner Selbstdarstellung verbleibt Paulus sein Leben lang in seinem angestammten Orientierungssystem.¹³⁴

129 Vgl. dazu nur Otto Betz: „Im Unterschied vom formal ähnlichen ἐλληνίζω ‚die griech. Sprache beherrschen‘ meint ἰουδαίῳ das Praktizieren von jüd. Religion und Sitte durch sympathisierende oder konvertierte Heiden; das auf die Sprache bezogene Seitenstück ist ἐβραϊζώ.“ Otto Betz, „Art. ἰουδαίῳ jüdisch leben * Ἰουδαϊκῶς jüdisch, nach jüdischer Sitte * Ἰουδαῖσμός Judentum, jüdische Art“, in: Horst Balz und Gerhard Schneider (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 Bde., Bd. 2, 2. Aufl. (Stuttgart 1992), 470–472, hier: 471.

130 Vgl. <https://www.duden.de/node/685286/visions/1152570/view> (Zuletzt geprüft am 01.03.2019).

131 Interessant hinsichtlich ἰουδαίῳ ist auch 2 Makk 2,21; 8,1; 14,38, weil hier offenbar die Abgrenzung zum Hellenisieren gemeint ist. Obschon Erich Gruen und Bezalel Bar-Kochva betont haben, dass „Judaism“ in 2 Makk zwar mehrfach genannt werde, aber nie als Gegensatz zu „Hellenism“, muss mit Daniel R. Schwartz festgehalten werden, dass es sich bei diesen Neologismen sehr eindeutig aufdrängt, sie in gegenseitiger Opposition zu verstehen. Vgl. Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees*, CEJL (Berlin 2008), 173; Erich Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Hellenistic Culture and Society 30 (Berkeley (CA) 1998), 3–4; Bezalel Bar-Kochva, „Judaism and Hellenism – Between Scholarship and Journalism“, in: *Tarbiz* 63 (1993/94), 451–480, hier: 464–465.

„Wie ein Ἰουδαῖος leben“ meint denn auch ἰουδαίῳ in Gal 2,14 (vgl. Jos B. J. 2.454). Nach 4 Makk 4,26 zwingt der König Ἰουδαῖοι, ihrem Ἰουδαῖσμός nicht mehr zu folgen. Zu Ἰουδαῖσμός als Gegenbegriff zu Ἑλληνισμός vgl. Yehoshua Amir, „Ἰουδαῖσμός – zum Selbstverständnis des hellenistischen Judentums“, in: *Studien zum Antiken Judentum*, 101–113, BEAT 2 (Frankfurt a. M. 1985), 106–107.

132 Vgl. den pointierten Titel von Pamela Michelle Eisenbaum, *Paul was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, First HarperCollins paperback edition (New York 2010 [2009]).

133 Im NT begegnet der Begriff χριστιανός erst in späten Schriften (Apg 11,26; 26,28; 1 Petr 4,16). Zur Verwendung des Begriffs siehe David G. Horrell, „The Label Χριστιανός: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity“, in: *JBL* 126, Nr. 2 (2007), 361–381. Die frühesten Belege für „Christentum“ (Χριστιανισμός) finden sich bei Ignatius von Antiochen (IgnMagn 8,1; 10,3; IgnRom 3,3; IngPhld 6,1).

134 Sinngemäss sagt dies auch Eisenbaum: „In terms of religious identity, Paul was representative of the Jews who produced the writings that now make up the New Testament. They were, to be sure, Jews who believed in Jesus, but *they did not proclaim their religious identity as Christian*. They thought of Jesus as the realization of classical Jewish hopes, and

Verwurzelt darin vermittelt er an seine Adressatinnen und Adressaten aus den Völkern das für ihn zentral gewordene kulturelle Artefakt, nämlich den Glauben an Jesus als den Messias.¹³⁵ Dadurch bekommen auch die Menschen aus den Völkern Zugang zum Heil Israels.

Bei der Interpretation all dieser Stellen ist zu beachten, was Niebuhr auf den Punkt gebracht hat:

Alle eben wiedergegebenen Aussagen des Paulus [Röm 11,1; Phil 3,5–6; 2 Kor 11,22–23] stammen aus der Zeit, in der seine Mission für Christus schon ihren Höhepunkt erreicht hatte. Mit ihnen will Paulus keineswegs etwas über seine biographische Herkunft sagen, gar über seine ‚jüdische Vergangenheit‘, die er seit seiner Berufung zum Christusverkündiger hinter sich gelassen und inzwischen bewältigt hätte. Vielmehr geht es ihm im Zusammenhang der genannten Stellen immer um seine gegenwärtige Identität als Apostel für Jesus Christus. *Die Zugehörigkeit zu Israel, dem Volk Israel, dem Gottesvolk, ist für Paulus ein gegenwärtig gültiges und wesentliches Merkmal seiner Identität als Missionar und Theologe*, auch wenn oder vielleicht sogar gerade weil der Inhalt seiner Verkündigung und seiner Theologie ganz und gar durch Jesus Christus bestimmt ist.¹³⁶

Die Solidarität mit den jüdischen Brüdern hat Paulus nie aufgegeben. Die Tatsache, dass er der Gesandte für die Völker wird, beauftragt, das Evangelium unter den Unbeschnittenen (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, Gal 2,7) zu verkündigen, zeigt allein schon seine jüdische Perspektive. Die Wiederholung der dichotomen Unterscheidung zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen, zwischen Ἰουδαῖοι und Völkern bzw. zwischen Ἰουδαῖοι und Griechen unterstreicht diese jüdische Sichtweise. Auch die Erwähnung, dass Paulus sich der Synagogastrafe von 39 Geißelhieben stellt (2 Kor 11,24), spricht dafür, dass er sich innerhalb der Grenzen des Ἰουδαϊσμός versteht und auch

they thought of themselves as the true Israel or the faithful remnant of Israel, although those hopes were understood somewhat differently among different groups of Jews. This description of the religious identity of New Testament texts in historical context makes them analogous to other Jewish sectarian writings of the period, like the Dead Sea Scrolls. We have scores of Jewish texts from antiquity, many of which reflect a sectarian perspective, that is, a distinctive perspective on what it means to be Jewish. Sometimes this perspective overlaps with other Jews' points of view; sometimes it is idiosyncratic.“ Eisenbaum, *Paul was not a Christian*, 6–7, Hervorhebungen EK.

135 Matthew Novenson hat überzeugend aufgezeigt, dass „Christos“ bei Paulus als messianischer Ehrentitel und nicht bloss als ein zweiter Name für Jesus verwendet wird; vgl. Matthew V. Novenson, *Christ Among the Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism* (Oxford 2012).

136 Niebuhr, „Paulus und das Judentum seiner Zeit“, 108–109, Hervorhebung EK. Vgl. dazu auch Kimberly Ambrose, *Jew among Jews: Rehabilitating Paul* (Eugene (OR) 2015).

von anderen so angesehen wird, denn ansonsten wäre die Geißelstrafe auf ihn nicht anwendbar.¹³⁷

4.3.2.2 Geografische Herkunft, Staatsbürgerschaft und Ausbildung
Neben der ethnischen Herkunft spielt auch die geografische eine Rolle hinsichtlich der Beschreibung des Paulus als Vertreter des Ἰουδαϊσμός als Ausgangskultur. Überlegungen zur Staatsbürgerschaft ordnen ihn ein in die politische Welt, was wiederum Aufschluss gibt über seinen Stand bzw. seine Rechte innerhalb der römischen Welt. Die Ausführungen zur Ausbildung hängen mit geografischen Einordnungen zusammen und helfen, die Bildung des Paulus und damit seine intellektuellen Einflussmöglichkeiten auf seine Adressatenschaft zu beleuchten.

Wie bereits festgehalten, benennt Paulus keine geografische Herkunft. Wichtiger als seine Herkunft aus dem hellenistisches Diasporajudentum scheint für ihn seine Identität als Pharisäer¹³⁸ zu sein und Jerusalem¹³⁹ zentraler als jeder andere Ort, denn:

Nur von Lukas erfahren wir seine Herkunft aus der kilikischen Hauptstadt *Tarsus*, sowie daß er das *dortige* und das *römische Bürgerrecht* besaß. Der Briefautor Paulus würdigt diesen Teil seiner Vergangenheit keines Wortes mehr, sie scheint für ihn sehr viel ferner zu sein als die palästinisch-pharisäische.¹⁴⁰

An keiner Stelle äussert sich Paulus zu einer römischen oder tarsischen Staatsbürgerschaft. Angaben hierzu finden sich lediglich in der Apostelgeschichte: Direkt angesprochen wird die römische Staatsbürgerschaft in Apg 16,37–38; 22,25–28; 23,27 und indirekt vermutlich in Apg 25,10–11; 28,19. Die tarsische wird lediglich in Apg 21,39 erwähnt und in der Forschung weitgehend bezweifelt.¹⁴¹ Deutlich plausibler, aber auch nicht unumstritten, ist die römische Staatsbürgerschaft. Bestritten wird sie vor allem aufgrund fehlender Selbstzeugnisse über eine Staatsbürgerschaft und wegen wiederholter Erwähnungen körperlicher Züchtigungen (vgl. insbesondere 2 Kor 11,24–25 mit der Nennung

137 Vgl. A. E. Harvey, „Forty strokes save one: Social aspects of judaizing and apostasy“, in: A. E. Harvey (Hg.), *Alternative Approaches to New Testament Study* (London 1985), 79–96.

138 Vgl. Phil 3,5; Apg 23,6; 26,5. Ein wesentliches Indiz für die Herkunft aus der Diaspora ist natürlich seine Verwendung der *Koiné*. Vgl. die detaillierteren Ausführungen unter 3. „Die Welt des Paulus“.

139 Vgl. Röm 15,19.25.26.31; 1 Kor 16,3; Gal 1,17.18; 2,1; 4,25.26.

140 Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 180, Hervorhebungen im Original.

141 Vgl. Wolfgang Stegemann, „War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?“, in: ZNW 78, Nr. 3 (1987), 200 und 221; Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 130–131.

dersynagogalen Prügelstrafe und der dreimaligen staatlichen Auspeitschung).¹⁴² Wolfgang Stegemann zufolge sprechen gegen eine römische Staatsbürgerschaft insbesondere die jüdische Herkunft des Paulus, aber auch feststellbare sozialgeschichtliche Faktoren.¹⁴³ Für eine römische Staatsbürgerschaft spricht trotz der wiederholten körperlichen Züchtigungen durch die Römer die Überführung des Paulus nach Rom, die sich ohne römische Staatsbürgerschaft nur schwer erklären lässt. Unterstützt wird die Annahme des römischen Bürgerrechts auch durch den zwar nur einteiligen, aber gleichwohl römischen Namen, durch Paulus' „Grundhaltung zum römischen Staat sowie die von ihm gewählten Missionsrouten“.¹⁴⁴

Die Apostelgeschichte nennt die kleinasiatische Stadt Tarsus als Herkunfts-ort (Apg 9,11; 21,39; 22,3), und es gibt im Gegensatz zur Bürgerschaft kaum Gründe, die Angabe von Tarsus als Geburtsort zu bezweifeln.¹⁴⁵ Die kleinasiatische Diaspora hat florierendes jüdisches Leben aufzuweisen und gilt als eine Hochburg der Bildung.¹⁴⁶ Verbindungen kleinasiatischer Ἰουδαῖοι nach Jerusalem sind ein wichtiges Identitätsmerkmal. Sie äussern sich beispielsweise in der ausdrücklichen Erlaubnis seitens der römischen Behörden, Gelder zugunsten des Tempelkults nach Jerusalem zu überweisen.¹⁴⁷ Eher als von einer weitgehenden Assimilation dürfte das jüdische Milieu von einem

142 Zur Beurteilung von Misshandlungen und römischem Bürgerrecht vgl. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 132–133.

143 Vgl. Stegemann, „War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?“. Ähnlich auch Klaus Wengst, *Pax romana: Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum* (München 1986), 94–95. Für Kritik an der römischen Staatsbürgerschaft mit Hinweis auf Porphyrios als antiken Kritiker siehe auch Karl L. Noethlichs, „Der Jude Paulus – Ein Tarser oder Römer?“, in: Raban v. Haehling (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem: Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung* (Darmstadt 2000), 53–84.

144 Vgl. Omerzu, *Der Prozess des Paulus*, 17–52, Zitat: 28.

145 Vgl. Tor Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus*, BZNW 134 (Berlin 2006), 457. Hengel bezweifelt, dass Paulus tatsächlich aus Tarsus stammt, lässt aber die Möglichkeit gelten: „Es ist eigenartig, daß trotz der heute verbreiteten Tendenz, bei Lukas nahezu alles in Frage zu stellen, diese Nachricht von der Herkunft aus Tarsus, soweit ich sehe, kaum bezweifelt wurde, obwohl der Apostel mit keinem Wort über seine Heimatstadt spricht und man aufgrund der Briefe eher einen Ursprungsort im jüdischen Mutterland oder in dessen Nähe annehmen müßte.“ Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 182.

146 Strab. geogr. 14.5.13. Zu Tarsus vgl. bspw. ebd., 180–193; Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford 1996), 33–35; Alphons Steinmann, *Zum Werdegang des Paulus: Die Jugendzeit in Tarsus* (Freiburg i. Br. 1928), 10–15.

147 Vgl. Niebuhr, „Paulus und das Judentum seiner Zeit“, 115.

distinkten Bewusstsein für die jüdische Identität geprägt sein.¹⁴⁸ Davon rührt sicherlich auch die Versiertheit des Paulus in den jüdischen Traditionen, konkret der Septuaginta, her.

Höchst umstritten ist die Frage, wo Paulus seine ihn prägende jüdische und griechische Bildung erhalten hat: in Tarsus oder in Jerusalem oder an beiden Orten. In der Zeit vor der Tempelzerstörung darf Jerusalem als äusserst wichtiger Ort gelten, an dem Ἰουδαῖοι die Thora studieren; κατὰ νόμον Φαρισαῖος (Phil 3,5) dürfte daher als weiterer Hinweis auf Jerusalem gewertet werden. Auch die in Gal 1,14 betonten Fortschritte im Judentum (προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ) sind mit grosser Sicherheit in Jerusalem erfolgt. Die verfügbaren Quellen über das Pharisäertum weisen es als Bewegung im Lande Israel mit Jerusalem als Zentrum aus.¹⁴⁹ Pharisäische Thorastudien sind für die Zeit des Paulus an keinem anderen Ort vorstellbar. Ohne an dieser Stelle auf die Diskussion über die Gestalt des Pharisäertums vor 70 n. Chr. einzugehen, sei festgehalten, dass es sich um eine relativ einflussreiche, jedenfalls sicherlich mehr als marginale Bewegung des Judentums handelt, die die Einhaltung der Gesetze zum Kern ihrer Lehre hat, was auch Paulus selbst bestätigt (Gal 1,13).¹⁵⁰ Die beiden autobiografischen Berichte (Gal 1,14 und Phil 3,5) müssen schlechterdings auf ein pharisäisches Gesetzesstudium in Jerusalem hinweisen, denn eine vergleichbare Ausbildung in Tarsus oder überhaupt in der Diaspora ist höchst unwahrscheinlich.¹⁵¹

148 Vgl. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter*. Vgl. dazu auch Barclays hilfreiche Unterscheidung zwischen „assimilation“, „acculturation“ und „accomodation“, Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 92–98.

149 Vgl. A. Oepke, „Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus“, in: Karl H. Rengstorf (Hg.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 3. Aufl., WdF, Bd. 24, Ed. 3 (Darmstadt 1982), 410–446; Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 225–232.

150 Zum Pharisäertum vgl. die umfassende forschungsgeschichtliche Studie von Roland Deines, *Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, WUNT 101 (Tübingen 1997), aber auch Peter Schäfer, „Der vorrabbbinische Pharisäismus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 125–175; Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, JSJ.S 55 (Leiden 1997); Günter Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener: Fragen – Fakten – Hintergründe* (Stuttgart 2013); Jacob Neusner, „Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr.“, in: *ZThK* 76 (1979), 292–309; Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Grand Rapids (MI) 2001); Jacob Neusner, *In Quest of the Historical Pharisees* (Waco (TX) 2007); Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*.

151 Vgl. Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 240.

In einer detaillierten philologischen Untersuchung der Zeugnisse aus der Apostelgeschichte kommt Willem Cornelis van Unnik ebenfalls zu dem Schluss, nur Jerusalem könne der Ort von Paulus' Kindheit und Jugend gewesen sein. Er stützt sich dabei auf Apg 22,3 und argumentiert, dass Lukas hier mit den drei aufeinanderfolgenden Partizipien γεγεννημένος (geboren), ἀνατεθραμμένος (aufgezogen) und πεπαιδευμένος (unterwiesen) einem verbreiteten dreiteiligen biografischen Schema folge. Paulus müsse kurz nach seiner Geburt mit seinen Eltern nach Jerusalem gegangen und dort aufgewachsen sein.¹⁵²

Jerusalem und Tarsus müssen aber nicht zwingend als sich ausschliessende Alternativen gesehen werden. Plausibel erscheint die These, dass Paulus zumindest einen Teil seiner Bildung noch in Tarsus erhalten habe, um später in Jerusalem weiterzulernen.¹⁵³

Andreas B. du Toit hingegen deutet in einer linguistischen, rhetorischen und narratologischen Untersuchung die biografischen Hinweise dahingehend, dass Paulus eher erst in seinen Jugendjahren nach Jerusalem gegangen sei, denn ἀνατροφή und παιδεία könnten nicht streng getrennt werden.¹⁵⁴

Klaus Haacker legt eine andere ‚Lösung‘ vor, derzufolge Paulus in einem hellenistisch-jüdischen Haus in Jerusalem aufgewachsen sein könnte. In diesem Fall wären seine Eltern, wie auch zahlreiche andere Ἰουδαῖοι, aus der Diaspora nach Jerusalem zurückgekehrt. Gelegentlich werden Zweifel geäußert, ob Paulus überhaupt je in Jerusalem gelebt habe.¹⁵⁵

Die in den Briefen ersichtliche Beherrschung der griechischen Sprache und Paulus' Interaktion mit den hellenistischen Synagogen Jerusalems (vgl. Apg 9,29) weisen ihn sozusagen als „jüdischen Graeco-Palästinern“ aus.¹⁵⁶ Haacker denkt an Kreise wie etwa jene der hellenistischen Ἰουδαῖοι Stephanus und Barnabas. Dagegen, und ebenso gegen die lukanische Aussage, dass „alle Juden“ Paulus' Lebenswandel von Jugend auf kennen, widerspricht dessen Aussage Gal 1,22–23, dass er den judenchristlichen Gruppen in Judäa unbekannt war. Haacker relativiert dieses Argument mit dem Hinweis, dass

152 Vgl. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem, the City of Paul's Youth*.

153 So Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 186 und 217; und später auch Andreas B. du Toit, „A Tale of Two Cities: Tarsus or Jerusalem? Revisited“, in: *NTS* 46, Nr. 3 (2000), 375–402; Jörg Frey, „Paul's Jewish Identity“, in: Frey, Schwarz und Gripentrog, *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, 296.

154 Vgl. du Toit, „A Tale of Two Cities“, 378–383. Darauf hingewiesen hat auch Klaus Haacker, *Paulus: Der Werdegang eines Apostels*, SBS 171 (Stuttgart 1997), 52.

155 Vgl. Paula Fredriksen, *Paul: The Pagans' Apostle* (New Haven 2017), 61–62.

156 Haacker, *Paulus*, 53.

zwischen Judäa und Jerusalem in jüdischen und christlichen Quellen häufig unterschieden wird (vgl. u. a. Mt 3,5; 4,25; Apg 1,8) und daß von Christen in Judäa erstmals in Apg 8,1 die Rede ist: die in Jerusalem verfolgten (hellenistischen Juden-)Christen fliehen u. a. nach Judäa (vgl. dann wieder Apg 9,31–43). Eigentliche Gemeinden sind in Judäa, wenn man Jerusalem ausnimmt, vielleicht erst danach entstanden und mit Paulus tatsächlich nicht persönlich in Berührung gekommen.¹⁵⁷

Insofern bleibt unsicher, wo Paulus seine Erziehung erhalten hat. Die vermutlich unhistorische Aussage in Apg 22,3, dass Paulus „zu Füßen Gamaliels“ unterwiesen worden sei, wäre dahingehend zu deuten, dass Paulus entweder unter den Augen des/in Gegenwart von Gamaliel I. aufgewachsen oder nach pharisäischen Bildungsidealen für jüdische Männer erzogen worden ist.¹⁵⁸ Dass Paulus aber tatsächlich in Jerusalem studiert und bei Gamaliel I. selbst gelernt hat, erscheint sehr unwahrscheinlich: Ein derart prestigeträchtiges Faktum hätte er in Phil 3,5–6 höchstwahrscheinlich, und möglicherweise auch in Gal 1,13–14, erwähnt.¹⁵⁹

In seiner umfassenden Untersuchung zu Paulus und dem antiken Schulwesen kommt schliesslich Tor Vegge zu dem Schluss, dass Paulus eine literarische Ausbildung „in ihrer allgemeinen griechisch-hellenistischen Form“¹⁶⁰ erhalten haben dürfte. Entsprechend wird er die Progymnasmata bei einem Redelehrer durchlaufen haben und dadurch mit philosophischer Lehre und philosophischem Ethos vertraut sein. Seinen jüdischen Wurzeln sei er erst später nachgegangen und habe sich dazu der Schulrichtung der Pharisäer angeschlossen.¹⁶¹ Vegge hält bei alledem fest:

Wichtiger als der Frage, wo Paulus seine Jugendzeit verbrachte und ausgebildet wurde, nachzugehen, ist es, eine Vorstellung von der Progression in seiner Ausbildung und Bildung zu entwickeln. Es kann vorausgesetzt werden, daß Paulus eine literarische Ausbildung in ihrer allgemeinen griechisch-hellenistischen Form erhielt und daß er danach bei einem Redelehrer die Progymnasmata durchlief, wodurch er sich die Grundlage seiner literarischen Virtuosität verschaffte. Seine Schriften legen außerdem nahe, daß Paulus auch mit philosophischer Lehre und philosophischem Ethos vertraut war[,] und belegen in ihrer nach dem Muster philosophischer Texte zugeschnittenen Form seine literarische und rhetorische Kompetenz. Es ist davon auszugehen, daß Paulus

157 Ebd., 59.

158 Vgl. Wolfgang Stegemann, „Hat der Apostel Paulus eine rabbinische Ausbildung in Jerusalem erhalten?“, in: *KuI*, Nr. 2 (2014).

159 Vgl. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, 417. Siehe auch Stegemann, „Hat der Apostel Paulus eine rabbinische Ausbildung in Jerusalem erhalten?“.

160 Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen*, 494.

161 Vgl. ebd.

vor dem Erwerb seiner spezifisch jüdischen Bildung eine literarische und philosophische Bildung genossen hatte. Diese dient als Basis für seine Beschäftigung mit dem Pharisäismus, bei der er nach eigener Aussage größere Fortschritte machte als viele Gleichaltrige (Gal 1,14).¹⁶²

Plausibel scheint jedenfalls die Annahme, dass Paulus einen höheren Schulunterricht durchlaufen hat:

Einzelne stilistische Ungeschicklichkeiten im Vergleich mit den literarischen Briefen besagen nicht zwangsläufig, dass er keine höhere Ausbildung genossen hat (etwa bei einem Grammatiker). Nur weil die literarische Qualität seiner Briefe gegenüber den literarischen Spitzenleistungen abfällt, kann man sie noch nicht auf das Niveau von Papyrusbriefen der mehr oder weniger Ungebildeten stellen.¹⁶³

Überdies wird in der Forschung auf Einflüsse der Rhetorik bei Paulus hingewiesen.¹⁶⁴ Diese manifestieren sich in Techniken der Stofffindung, der Argumentation und der wirkungsvollen Darstellung. Paulus dürfte mit antiker Brieftheorie bestens vertraut sein, und er versteht es, auf gängige Konventionen des gepflegten Briefstils zurückzugreifen. Das Argumentationsniveau und die briefliche Selbstdarstellung des Paulus lassen sich ohne jegliche rhetorische Ausbildung des Autors kaum erklären.¹⁶⁵ Dies alles erlaubt ihm, seine Botschaft auf dem Niveau eines Gebildeten auszudrücken und an seine Adressatinnen und Adressaten zu richten.

4.3.2.3 Wirtschaftliche Aspekte

Falls Paulus eine kostenpflichtige griechisch-jüdische Bildung genossen hat, darf das als Hinweis auf eine sozial mittlere oder höhere Herkunft gewertet werden. Seine eigene Darstellung seines sozialen Standes divergiert allerdings deutlich von derjenigen der Apostelgeschichte: Während die Apostelgeschichte Paulus als Mitglied der lokalen Elite darstellt, lassen die Selbstzeugnisse eher auf ein Mitglied der relativ Armen (über dem Existenzminimum Lebenden)

¹⁶² Ebd., 462.

¹⁶³ Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, 101.

¹⁶⁴ Vgl. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 502–520; Horacio E. Lona, *Kleine Hinführung zu Paulus* (Freiburg i. Br., Basel, Wien 2006); Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen*, 343–424; Carl J. Classen, „Paulus und die antike Rhetorik“, in: *ZNW* 82, 1–2 (1991), 1–33; Carl Joachim Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, WUNT 128 (Tübingen 2000), 1–28.

¹⁶⁵ Vgl. das Kapitel „Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie“ in Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, 388–418.

der antiken Unterschicht schliessen.¹⁶⁶ Die Überlegungen zu wirtschaftlichen Aspekten sind deshalb relevant, weil sie die diesbezüglichen Einflussmöglichkeiten des Paulus auf respektive seine Abhängigkeiten von Christusgläubigen erhellen, aber auch etwas über seine Interaktionen mit Menschen aus der Zielkultur sowie über seine Evangelisationsbemühungen im Rahmen seiner Werk-tätigkeit aussagen.

Seinen eigenen Zeugnissen zufolge arbeitet Paulus handwerklich für seine Subsistenz (vgl. 1 Kor 4,12), ist aber zugleich auf finanzielle Unterstützung angewiesen (2 Kor 11,8–9; Phil 4,10). Dass es sich um schwere Arbeit handelt, legt sich durch die mehrmalige Verwendung von *κοπιᾶω* bzw. *κόπος* nahe. Bestätigt wird dies durch Paulus' Aussage, er habe in der Nacht und bei Tag gearbeitet (*νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι*, 1 Thess 2,9). Insofern ist anzunehmen, dass die der Subsistenz dienende handwerkliche Tätigkeit des Paulus für sein Leben grundlegend und zentral ist.¹⁶⁷ Zugleich ist das handwerkliche Arbeiten durchaus charakteristisch für die Evangelisationstätigkeit, weil das eine mit dem anderen verbunden ist (1 Thess 2,9).¹⁶⁸ An einigen Orten hat Paulus nach eigenen Angaben Versammlungen bzw. Gemeinschaften ‚ausgeraubt‘ (*ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα*, 2 Kor 11,8), indem er von ihnen Geld (*ὀψώνιον*) genommen hat, um den Menschen in Korinth zu dienen. Brüder aus Mazedonien haben ihn unterstützt (2 Kor 11,9). Zugleich legt Paulus aber grossen Wert darauf, dass er in Korinth niemandem zur Last gefallen ist, obschon er Mangel gelitten hat.

166 Zu Paulus' sozialem Stand und den divergierenden Darstellungen in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen vgl. Ekkehard W. Stegemann und Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt* (Stuttgart 1997), 256–260. Vgl. auch Steven J. Friesen: „[T]he crucial observation is that the author of Acts portrays Paul not simply as the poor man but as a man of the highest social skills who commands respect from some of the wealthiest and most powerful Roman imperialists.“ Steven J. Friesen, „Injustice or God's Will: Explanations of Poverty in Proto-Christian Communities“, in: Susan R. Holman (Hg.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society* (Grand Rapids (MI) 2008), 17–36, hier: 30–31.

167 Zu Paulus als Zeltmacher siehe ausführlich Ronald F. Hock, „Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class“, in: *JBL* 97, Nr. 4 (1978), 555–564; Todd D. Still, „Did Paul Loathe Manual Labor? Revisiting the Work of Ronald F. Hock on the Apostle's Tentmaking and Social Class“, in: *JBL* 125, Nr. 4 (2006), 781–795. Zu den Gründen für diese Tätigkeit vgl. auch den Abschnitt „A Closer Look: Why Paul Made Tents“ in Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids (MI), Carlisle 1995), 208–209.

168 Für die These, dass die Werkstatt selbst Paulus jeweils als Ort für die Verkündigung dient; vgl. Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia 1980), 37–42.

Die aus Mazedonien kommenden Brüder helfen ihm aus. Paulus will auch in Zukunft den Menschen in Korinth nicht zur Last fallen. Über den Mangel, den er erleidet, will Paulus allerdings nicht jammern, wie er wenigstens gegenüber den Christusgläubigen in Philippi festhält. Er kennt sowohl Überfluss als auch Not, Hunger und Sättigung (Phil 4,11–12).

Paulus hat auch nach Apg 18,3 als *σκηνοποιός* einen handwerklichen Beruf, mit dem er seinen Unterhalt mehr oder weniger finanzieren kann. Der Beruf des Zeltmachers, allenfalls verstanden in einem weiten Sinn als Lederwerker oder auch als Verarbeiter anderer Materialien wie beispielsweise groben Stoffes,¹⁶⁹ ermöglicht es ihm, an verschiedenen Orten zu arbeiten.¹⁷⁰ Es scheint für Handwerker durchaus üblich zu sein, mit ihrem Werkzeug umherzureisen und am Ort, an dem sie gerade verweilen, ihr Handwerk auszuüben.¹⁷¹

4.3.2.4 Zusammenfassung

Die Tatsache, dass Paulus griechischer Muttersprache sein dürfte und mit der Septuaginta souverän umzugehen weiss, deutet darauf hin, dass er in der Diaspora aufgewachsen ist, daselbst am hellenistischen Bildungssystem partizipiert und im Umfeld der Synagoge seine religiöse jüdische Formung und Ausbildung genießt und dann zur weiteren Ausbildung nach Jerusalem gekommen ist.¹⁷² Der gebürtige Diasporajude griechischer Muttersprache dürfte sich im ebenfalls hellenisierten Jerusalem intensiv in die jüdischen Überlieferungen vertieft haben.¹⁷³ Alles, was über diese Annahmen hinausgeht, bleibt sehr spekulativ, denn das Wissen über jüdische Bildungseinrichtungen in der Diaspora ist bis heute sehr mangelhaft.¹⁷⁴ Um seine Subsistenz zu gewährleisten und den jeweiligen Gruppen nicht zur Last zu fallen, betätigt

169 Vgl. Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 211.

170 Vgl. Hock, „Paul’s Tentmaking and the Problem of His Social Class“. Zur Diskussion um die Bedeutung von *σκηνοποιός* siehe Colin J. Hemer und Conrad H. Gempf, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49 (Tübingen 1989), 119 (Fn. 46) und 233; Peter Lampe, „Paulus – Zeltmacher“, in: *BZ* 31, Nr. 2 (1987), 256–261.

171 Vgl. Hock, *The Social Context of Paul’s Ministry*, 26–31; Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 211.

172 Dunn argumentiert, dass Jerusalem angesichts seines griechisch sprechenden Milieus auch als primärer Bildungsort infrage kommt; James D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, Christianity in the making (Grand Rapids (MI) 2009), 330–335.

173 Vgl. bspw. Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 212–214; Gnllka, *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*, 21–27.

174 Vgl. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen*, 281–284.

Paulus sich auch auf Reisen als Handwerker. Diese Tätigkeit ist ein wesentlicher Aspekt seiner Freiheit und seines Verständnisses als Apostel, auf die er insbesondere in 1 Kor 9 eingeht.¹⁷⁵

Die Angaben zu Herkunft, Bildung und zum sozialen Hintergrund unterstreichen die angestammten Wurzeln im und die bestehenden Verflechtungen mit dem Judentum als Ausgangskultur für Paulus' Aufgabe als Vermittler und erhellen seine Einflussmöglichkeiten auf die Adressatinnen und Adressaten in mannigfaltiger Weise.

4.3.3 *Berufung und Beauftragung*

Dass es zur Beauftragung des Paulus als interkulturellen Vermittler unter den Völkern kommt, hängt mit der Lebenswende zusammen, die von einer visuellen Erscheinung des Auferstandenen herrührt und die Paulus mit Mustern seines angestammten Orientierungssystems deutet.

Paulus erwähnt in mehreren Briefen und in unterschiedlichen Zusammenhängen seine Lebenswende, die eine tief greifende und existenzielle Neuorientierung zur Folge hat. Es sind alles relativ kurze Texte, die in ihrem jeweiligen Zusammenhang einer bestimmten Argumentation dienen. Insgesamt sind die retrospektiven Erwähnungen sehr knapp gehalten: Gal 1,11–19; 1 Kor 9,1; 15,8; Phil 3,5–9, eventuell spielt auch 2 Kor 4,6 darauf an (vgl. dazu Apg 9,1–30; 22,3–21; 26,9–20, wo das Erlebnis im Gegensatz zu den paulinischen Zeugnissen als Audition dargestellt ist). Gemeinsam ist den Texten, dass sie das Ereignis, aufgrund dessen Paulus vom Gegner des Christusglaubens zum Vermittler desselben wird, als Erkenntnisakt beschreiben und nicht als Willensentscheidung. Es gilt, aufbauend auf eine Klärung der Begrifflichkeit aufzuzeigen, dass und inwiefern sich Paulus sowohl vor als auch nach diesem Ereignis als *Ιουδαίος* darstellt, als solcher zwar eine spezielle Aufgabe bekommt, sie aber auch mit ihrer Ausrichtung auf die Menschen aus den Völkern als Zielkultur vollumfänglich innerhalb seines angestammten Orientierungssystems deutet. Ein Perspektivenwechsel beleuchtet die mögliche Aussensicht auf Paulus als Apostaten.

¹⁷⁵ Vgl. dazu weiter unten die Ausführungen unter 4.3.4. „Apostolat und apostolische Lebensweise“.

4.3.3.1 Zur Begrifflichkeit

In der Forschung wird die Lebenswende des Paulus häufig als Bekehrung oder Berufung bezeichnet.¹⁷⁶ Meist meint der Bekehrungsbegriff einerseits den willentlichen Übertritt von einer Religion oder Konfession zu einer anderen, andererseits wird er verbunden mit Busse, Reue und Sündenbewusstsein. Im Hinblick auf Paulus bedeutet das in der Regel die Vorstellung, dass er vom Judentum zum Christentum übergetreten ist. Kritik an der Anwendung des Bekehrungsbegriffs auf Paulus, und zwar in allen genannten Aspekten, übt schon Krister Stendahl in seinem berühmt gewordenen und die „New Perspective on Paul“ ankündigenden Aufsatz.¹⁷⁷ Er verabschiedet die traditionelle Sichtweise, dass sich Paulus vor Damaskus vom Judentum zum Christentum bekehrt: „Hier ist nichts von jenem Religionswechsel zu merken, den wir gemeinhin mit dem Wort *Bekehrung* assoziieren. Im Dienst für ein und denselben Gott empfängt Paulus einen neuen, besonderen Ruf.“¹⁷⁸ Bei Paulus unreflektiert von einer Konversion oder Bekehrung – zumal vom Judentum zum Christentum – zu sprechen, ist zudem in hohem Masse anachronistisch. Dazu müsste es das Christentum als organisierte Glaubensgemeinschaft bereits gegeben haben, was aber für die Zeit des Paulus schlechterdings nicht postuliert werden kann.¹⁷⁹

In jüngerer Zeit hat Alan F. Segal den Bekehrungsbegriff wieder prominent platziert: „Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee“.¹⁸⁰ Nach eingehender Reflexion über die Problematik des Begriffs kommt er zu dem Schluss, dass der Bekehrungsbegriff gleichwohl sinnvoll anzuwenden ist, da bei Paulus die dafür entscheidende und vom Subjekt vollzogene Zäsur zwischen dem Früher und dem Jetzt gegeben sei.¹⁸¹

176 Den Begriff ‚Lebenswende‘ verwendet auch Ulrich B. Müller, „Die Lebenswende des Apostels Paulus und seine bleibende Orientierung am Kyrios Jesus“, in: *BZ* 56, Nr. 2 (2012), 161–187.

177 Krister Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden: Anfragen an das abendländische Christentum*, KT 36 (München 1978 [1976]). Der Begriff der neuen Paulusperspektive wurde geprägt von James D. G. Dunn, „The New Perspective on Paul“, in: *BJRL* 65 (1983), 95–122.

178 Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden*, 18.

179 Für eine kritische Diskussion traditioneller Darstellungen, wovon und wozu Paulus sich bekehrt haben soll; vgl. James D. G. Dunn, „Paul’s Conversion: A Light to Twentieth Century Disputes“, in: James D. G. Dunn (Hg.), *The New Perspective on Paul: Collected essays*, WUNT 185 (Tübingen 2005), 341–359, hier: 341–350.

180 Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven 1990).

181 Vgl. ebd., 16–30 und 285–300.

Für den Berufungsbegriff – *call* auf Englisch – hat sich eine ganze Reihe von Forschenden stark gemacht bzw. hat ihn ohne besondere Begründung bevorzugt.¹⁸² Auch von einer ‚Wende‘ wird bisweilen gesprochen.¹⁸³ James D. G. Dunn plädiert dafür, dass das Ereignis bei Paulus sowohl eine Bekehrung als auch eine Berufung bzw. Beauftragung sei.¹⁸⁴ Will man sich allerdings auf einen einzigen Begriff festlegen, erscheint von den paulinischen Zeugnissen her der Berufungsbegriff am adäquatesten.

4.3.3.2 Vor der Berufung

Über seinen Wandel vor der Berufung zeichnet Paulus ein krasses Bild: Er hat die Versammlung Gottes verfolgt (ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, 1 Kor 15,9). Er führt diese Verfolgertätigkeit als Ausdruck seines früheren Verständnisses als überlieferungstreuer Ἰουδαίος an. Ähnliches zeigt sich in Phil 3,6, wenn er sich als eifrigen und untadeligen Verfolger (κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν [...] ἄμεμπτος) darstellt. Er hat die Versammlung Gottes verfolgt in der festen Überzeugung, somit gemäss dem Gesetz und dem Willen Gottes zu handeln. Auch in Gal 1,13–14 berichtet er, wie er einst (ποτε) die Versammlung Gottes über die Massen verfolgt (καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκων) und versucht hat, sie zu vernichten

182 Vgl. Christian Dietzfelbinger, „Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie“ (Habil.-Schr. theol., München, 1985); John J. Pilch, „Paul’s Call to be a Holy Man (Apostle): In His Own Words and in Other Words“, in: *HTS* 61, 1–2 (2005), 371–383. Dunn verwendet beide Begriffe: Im Kommentar zum Gal setzt er über die Kommentierung der Verse 1,15–17 die Überschrift „Paul’s Calling“, gibt allerdings seinem Aufsatz zum Thema den Titel „Paul’s Conversion“; vgl. James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 1st publ. 1993, repr., BNTC (Peabody (MA) 1993), 62; James D. G. Dunn, „Paul’s Conversion“, in: *The New Perspective on Paul*.

183 Vgl. Wengst, „*Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!*“, 93–97.

184 „We need not engage in further dispute on the point; indeed the dispute (conversion or commissioning) is somewhat artificial. There clearly was a conversion, a turning from and a turning to; and there evidently was that kind of wrenching, transforming experience which continues to makes [sic!] Paul’s experience a model of conversion experience. But if we take Paul’s own testimony (and that of Acts) seriously we have also to speak of a calling or commissioning. The point is surely that in Paul’s mind they both amounted to the same thing – a conversion from persecutor to apostle, a conversion from one rather introverted ‚sect‘ within first century Judaism to another more missionary minded ‚sect‘, a conversion in other words, at whose heart was the newly implanted conviction that the time of Abraham’s blessing to the nations, of the Servant’s light to the nations, had now come and that he was to be a key figure in bringing about that blessing and in spreading that light.“ James D. G. Dunn, „Paul’s Conversion“, in: *The New Perspective on Paul*, 358.

(ἐπόρθουν), und dass er seine Altersgenossen in seinem Geschlecht (γένος) an Eifer (ζηλωτής) übertroffen hat.¹⁸⁵

Zu fragen ist dabei nach der genaueren Bedeutung von διώκω und πορθέω. Der ursprüngliche Wortsinn von διώκω ist „treiben, antreiben, in Bewegung setzen“. Er entfaltet sich dann hin zu „verfolgen, vertreiben, [...] nach etwas voll Eifer trachten“.¹⁸⁶ Das Imperfekt ἐδίωκον (Gal 1,13) dürfte als Durativ verstanden werden, was bedeutet, dass Paulus die Versammlung Gottes längere Zeit bzw. beharrlich verfolgt hat. πορθέω hat eine deutlich gewaltsame Bedeutung: „vernichten, zerstören“.¹⁸⁷ Dieses Verb, das von Homer bis hin in die *Koiné* verwendet wird, aber bezeichnenderweise in der Septuaginta fehlt, dient hier dazu, Paulus' Verhalten gegenüber den Christusgläubigen auszudrücken. Möglicherweise handelt es sich um ein Imperfekt *de conatu* in dem Sinne, dass Paulus bloss versuchte, die Versammlung Gottes zu zerstören. Erklärungen, dass Paulus nicht die Personen an sich, sondern lediglich den Glauben der Christusgläubigen angegriffen habe, vermögen nicht zu überzeugen.¹⁸⁸ In Zusammenhang mit κατὰ ζήλος (Phil 3,6) kann die Verfolgung nicht anders als gewalttätig verstanden werden: „Es geht um brutale Gewaltanwendung.“¹⁸⁹

Wenn Paulus von Verfolgung spricht (Gal 1,13–14; Phil 3,6; vgl. 1 Kor 15,9; vgl. Apg 8,3; 9,1–2), dürfte die Durchsetzung der Synagagaljustiz gemeint sein, die vermutlich in erster Linie auf Griechischsprachige ausgerichtet ist. In den Augen der Pharisäer ist deren meist liberalere Position in der Einhaltung der väterlichen Gesetze sicherlich überaus anstößig. Die Wendung Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε (Gal 1,13) deutet darauf hin, dass die Adressatinnen und Adressaten von Paulus' Verfolgertätigkeit bereits Kenntnis haben. Indem

185 Mit Haacker sei betont, dass der Eifer nicht „in einem rein psychologischen Sinn“ zu verstehen ist, sondern dass es sich hier um „eine klare *theologische Kategorie*“ handelt; vgl. Klaus Haacker, „Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen: Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie des Apostels Paulus“, in: *ThBeitr* 6 (1975), 1–19, Zitat: 8; Hervorhebung im Original. Wengst zufolge hat Paulus „besonders diejenigen Gebote und Verbote der Tora und ihrer Auslegung im Blick, die jüdische Lebensweise von nichtjüdischer Lebensweise abgrenzen; und richtet sich gewaltsam gegen diejenigen, die diese Grenzmarkierungen gegenüber der nicht-jüdischen Welt überschreiten oder gar beseitigen“. Wengst, „*Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!*“, 84.

186 Otto Knoch, „Art. διώκω“, in: Horst Balz und Gerhard Schneider (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 Bde., Bd. 1, 2. Aufl. (Stuttgart 1992), 817–819.

187 Spicq übersetzt ins Französische „saccager, ravager, ruiner une ville, dévaster un territoire“, Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Bd. 2, 723.

188 Vgl. Ph. Menoud, „Le sens du verbe πορθεῖν (Gal 1,13,23; Apg 9,21)“, in: Walther Eltester und Franz Heinrich Kettler (Hg.), *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 10. Dez. 1964*, BZNW, Beih. 30 (Berlin 1964), 178–186.

189 Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 275.

Paulus seine Tätigkeit in der Vergangenheit beschreibt (ποτε), betont er, dass der unterdessen eingetretene Wandel in keiner Art und Weise als seine Leistung angesehen werden kann und dass er auch von ihm selbst her nicht hätte geschehen können. Der Wandel stellt somit ein positives Zeugnismoment dar für den Anspruch, dass sein Evangelium nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist. Umso mehr ist seine neue Aufgabe als Vermittler als legitimiert anzusehen.

4.3.3.3 Die paulinischen Berichte zu seiner Berufung in Anlehnung an die Propheten

Der ausführlichste paulinische Bericht über das Berufungserlebnis findet sich in Gal 1,11–17. In Gal spricht Paulus von einer ‚Offenbarung‘ (δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, Gal 1,12), wobei er diese eher als Handlung Gottes denn als Handlung Jesu selbst einstuft, wenn er sagt, dass es Gott wohlgefallen habe, in ihm seinen Sohn zu offenbaren (Gal 1,15–16). Das Handeln Gottes und Jesu ist offenkundig weitgehend austauschbar. Die Berufung erfolgt *ad personam* und dürfte auf eine Christusvision zurückzuführen sein (ἐόρακα, 1 Kor 9,1; ὥφθη, 15,8): In 1 Kor 15,8 führt Paulus den Menschen in Korinth vor Augen, dass er selbst – wie die übrigen Apostel – den Kyrios gesehen hat und genau deshalb ebenfalls als Apostel qualifiziert ist. Das Motiv vom alles überstrahlenden Licht in 2 Kor 4,4–6, bezogen auf die Verkündigung des Apostels, dürfte auf die ursprüngliche Vision des Paulus verweisen.¹⁹⁰ Die Radikalität der Transformation, die Paulus durch diese Vision erlebt hat, kann kaum überschätzt werden. Paulus spricht davon sogar in Kategorien von Sterben und Leben (Gal 2,19–20) und deutet die Christusvision als Ereignis göttlicher Gnade (χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, 1 Kor 15,10; καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, Gal 1,15).

Paulus sieht sich durch seine Vision nicht nur eingereiht unter die Apostel, sondern stellt sich auch in prophetische Tradition und gliedert sich damit unter die grossen Autoritäten seiner Ausgangskultur ein, an denen sich deren Mitglieder über die entsprechenden Schriften orientieren. Der Erwählungsbericht in Gal 1,15–16 klingt inhaltlich und sprachlich bis in den Wortlaut hinein stark an Berichte der Propheten Jesaja (Jes 49,1.6) und Jeremia (Jer 1,5) an.¹⁹¹ Im Buch Jesaja steht: „Der Herr rief [schon] vom Leibe meiner Mutter her meinen Namen“ (κύριος ἐκ κοιλίας μητρὸς μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου, Jes 49,1),

190 Im Gegensatz zu den paulinischen Zeugnissen stellt die Apostelgeschichte das Ereignis eher als Audition denn als Vision dar (Apg 9,3–8; 22,6–11; 26,9–18).

191 Hierzu siehe ausführlich Karl Olav Sandnes, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, WUNT II 43 (Tübingen 1991), 48–69. Zur paulinischen Anlehnung an die alttestamentlichen Propheten vgl. auch Traugott Holtz, „Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus“, in: *ThLZ* 91, Nr. 5 (1966), 321–330. Eine Übersicht alternativer „Deutungsmodelle des Damaskusgeschehens“ aus tiefenpsychologischer,

und es beschreibt den Ruf Gottes zum Wirken unter den Völkern mit den Worten: „Siehe, ich habe dich [auch] eingesetzt zum Bund eines Stamms, zum Licht der Völker, dass du eine Rettung bist bis ans Ende der Erde“ (ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς, Jes 49,6). Auch Paulus ist von Gott bereits im Mutterleib für den Dienst unter den Völkern ausgesondert (ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός, Gal 1,15). Weitere Anspielungen auf den deuterojesajanischen Gottesknecht sind sehr deutlich: Röm 15,20–21 dürfte sich auf Jes 52,15 beziehen; 2 Kor 6,2 auf Jes 49,8. Wie der Prophet Jesaja ist auch Paulus zum Wirken unter den Völkern bestimmt. So wie Jesaja ist auch der Prophet Jeremia vor seiner Geburt – ja sogar vor seiner Empfängnis – zum Propheten für die Völker auserkoren: „Bevor ich dich in der Leibeshöhle geformt habe, habe ich dich gekannt, und bevor du aus dem Mutterschoss herausgekommen bist, habe ich dich geheiligt [und] dich zum Propheten für die Völker eingesetzt“ (πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε, Jer 1,5). Mit der deutlichen Anlehnung an diese prophetischen Berufungen reiht Paulus sich erkennbar unter die Propheten ein, die vorgeburtlich erwählt waren und den Auftrag hatten, unter die Völker zu gehen.

Paulus sieht die Versöhnung der Völker mit dem Gott Israels als essenzielles Geschehen für die Errettung Israels an (Röm 11,13,25–32). Sein Auftrag unter den Völkern ist ein wesentlicher Schritt auf Israels Weg zu diesem Ziel. Insofern versteht Paulus seinen Auftrag voll und ganz innerhalb der Geschichte Israels mit seinem Gott und keinesfalls als Bruch mit Israel. Somit verortet er seine Berufung vollumfänglich innerhalb seines angestammten Orientierungssystems. Dies gilt auch für seinen Auftrag, unter den Völkern zu wirken.

4.3.3.4 Verbleib im Judentum und apostolischer Auftrag zum Wirken unter den Völkern

Paulus stellt seine Berufung als vorgeburtliches Faktum dar, sodass trotz der grossen Wende in seinem Leben nicht von einer gebrochenen Biografie gesprochen werden kann. Wenn von einem Bruch die Rede sein kann, dann nur hinsichtlich seiner Verfolgertätigkeit, denn diese entspricht nicht der vorgeburtlichen Berufung.¹⁹² Die Verfolgertätigkeit ist es auch, die Paulus beinahe unwürdig macht, den Aposteltitel zu tragen (οὐκ εἶμι ἰσχνός, 1 Kor 15,9). Gleichwohl sind die dem Paulus widerfahrene Offenbarung und der damit verbundene Auftrag der Mission unter den Völkern von der Vision des auferstandenen

soziologischer und kulturanthropologischer Perspektive findet sich bei Bernd Kollmann, „Die Berufung und Bekehrung zum Heidenmissionar“, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 88–91.

192 Vgl. Wolff, *Paulus beispiels-weise*, 24.

Kyrios her klar und bedürfen keiner menschlichen Legitimierung oder Erklärung. Deshalb geht Paulus auch nicht erst zu den Aposteln in Jerusalem. Darin drückt sich auch seine Unabhängigkeit von diesen aus. Paulus subordiniert sich nicht ihrer Autorität, denn er will die göttliche Offenbarung von alleine verstanden haben und braucht weder die Zustimmung noch eine Erklärung der Jerusalemer Apostel. Wenn diese in der Repräsentanz der Botschaft Christi einen überragenden Anspruch haben, dann allein deshalb, weil sie früher als er diesen Auftrag erhalten haben.¹⁹³ Qualitativ unterscheiden sich die Aufträge nicht. Genau wie Petrus das Evangelium unter den Beschnittenen zu verkündigen hat, so Paulus unter den Unbeschnittenen (Gal 2,7). Er ist unabhängig und frei (1 Kor 9,1). Wenn er schon für ‚die anderen‘, d. h. für die *Ἰουδαῖοι*, nicht der Apostel ist, dann umso mehr für die Nicht- *Ἰουδαῖοι*. Mit dem Zitat aus Jes 52,7¹⁹⁴ in Röm 10,15 *ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθὰ* reiht Paulus sich explizit unter den prophetischen Botschaftern ein und versteht sein Wirken unter den Völkern als Teil des göttlichen Heilsplans. Seine Verkündigung fusst auf der Überzeugung, dass durch die Mission unter den Völkern das Volk Israel zum Heil gelangt (Röm 11,13–14). Von diversen Texten her ist zu begründen (Gal 1,11–17; Gal 2,1–10; Röm 1,1–6; 13; 15,15–21), dass die Mission unter den Völkern nicht bloss die Folge, sondern vielmehr der zentrale Zweck der Christusoffenbarung ist. Zum Inhalt seines Auftrags schreibt Paulus, dass Christus ihn nicht ausgesandt habe, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen (1 Kor 1,17). Paulus überliefert, was er empfangen hat: dass Christus für die Sünden der Menschen gestorben ist gemäss den Schriften, dass er begraben und am dritten Tag auferweckt worden ist (1 Kor 15,3–4).

Grundsätzlich und immer wieder beruft sich Paulus auf die Schriften Israels und verortet damit sich selbst und den Inhalt seiner Verkündigung in dieser Tradition.¹⁹⁵ Somit ist auch das kulturelle Artefakt, das Paulus an die Völker vermitteln soll, seiner Darstellung nach in der Ausgangskultur verankert. Das Evangelium von der Auferstehung Christi eröffnet die Möglichkeit, dass auch Menschen aus der anvisierten Zielkultur, nämlich die breite Masse aller Menschen aus den Völkern, innerhalb des jüdischen Orientierungssystems ihren Platz finden und am Ende der Tage Anteil haben am Heil Israels, wie

193 Das *πρό* in Gal 1,17 dürfte temporal zu verstehen sein.

194 „ὡς ὠρα ἐπὶ τῶν ὀρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου“.

195 Vgl. Paula Fredriksen: „Paul lived his life entirely within his native Judaism. Later traditions, basing themselves on his letters, will displace him from this context. Through the retrospect of history, Paul will be transformed into a ‚convert,‘ an ex- or even an anti-Jew; indeed, into the founder of gentile Christianity.“ – so eine grundlegende These ihres jüngsten Buches, Fredriksen, *Paul*, xii.

es von den Propheten verheissen ist. Die Verkündigung dieses Evangeliums gilt zuerst den *Ιουδαῖοι*, aber auch den Heiden (Röm 1,16; Röm 15,14–21). Dies ist schon vom Bunde Abrahams her gegeben (Gen 12,3; 18,18). Hierauf bezieht sich Paulus in Gal 3,8, wo er festhält, dass die Schrift vorausgesehen hat, dass die Völker von Gott gerecht gemacht würden. Mit Paulus' Berufung fällt auch sein apostolischer Auftrag zusammen (Gal 1,15–16). Der gnädige Ruf Gottes hat ihn zum Apostel gemacht (Gal 1,15). Die Gnade, die Paulus für seinen Auftrag erhalten hat, betont er mehrfach: Gal 2,9; 1 Kor 3,10; Röm 12,3. Diese Gnade ist von Gott her gegeben, und Paulus hat sie durch Christus empfangen (Röm 1,5). Jesus selbst ist die Gnade Gottes (Röm 5,15).

Grundlegend für einen Apostel Jesu Christi sind nach Paulus' Verständnis einerseits die Erscheinung des Auferstandenen (1 Kor 9,1; 15,5–8) und andererseits die Beauftragung, das Evangelium zu verkündigen. Folgerichtig kann es auch nicht beliebig viele Apostel geben, sondern deren Zahl ist beschränkt. Paulus ist derjenige, der den Auferstandenen als Letzter in einer langen Reihe von Autoritäten gesehen hat, und er ist seiner Selbstbeurteilung nach gewissermaßen eine Fehlgeburt (*ἔκτρωμα*, 1 Kor 15,8).¹⁹⁶ Diese hebt seine Nichtigkeit hervor. Paulus ist der Geringste (*ἐλάχιστος*, 1 Kor 15,9) unter den Aposteln und nicht würdig, Apostel genannt zu werden, weil er die Versammlung Gottes verfolgt hat. Aufgrund der Gnade Gottes aber (*χάρτι δὲ θεοῦ*, 1 Kor 15,10) ist er, was er ist. Die Erscheinung Jesu begründet die Berufung des Paulus zum Apostel ohne Zweifel. Die Realität der Erscheinung des Auferstandenen wird hier herausgestrichen, und zugleich verteidigt Paulus die Legitimität seines apostolischen Wirkens neben den zuvor in 1 Kor 15,5–7 genannten Autoritäten. Der apostolische Auftrag kann weder von Menschen verliehen noch durch Menschen vermittelt werden (*οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου*, Gal 1,1), sondern allein durch Jesus Christus und Gott den Vater (Gal 1,1). Insofern beansprucht Paulus, das Evangelium nicht aus der Tradition übernommen oder gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen zu haben (*δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Gal 1,12). Paulus' Gerufensein zum Evangelium erfährt noch eine Erläuterung. Er hat vermittelt durch Jesus Christus Gnade und Apostelamt im Sinne von Gesandtschaft (*χάρτι καὶ ἀποστολῆν*, Röm 1,5) empfangen.¹⁹⁷ Auch hat er nach eigenen Angaben von allen Aposteln am

196 Vgl. Johannes Munck, „Paulus tanquam abortivus: 1 Cor. 15:8“, in: Angus J. B. Higgins und Thomas W. Manson (Hg.), *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson/1893–1958, sponsored by pupils, colleagues and friends* (Manchester 1959), 180–193; Peter v. d. Osten-Sacken, „Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15:1–11“, in: *ZNW* 64, 3–4 (1973), 245–262, hier: 250–257.

197 Dass er hier im Plural spricht, ist vermutlich weder als ein *pluralis maiestatis* zu verstehen, noch sind mehrere Apostel gemeint, sondern die Verwendung an dieser Stelle wird von den meisten Kommentatoren als schriftstellerischer Plural angesehen, bei dem

meisten gearbeitet (1 Kor 15,10), und Gott hat ihm Gnade (χάρις) zuteilwerden lassen für seine Aufgabe (Röm 15,15).

4.3.3.5 Perspektivenwechsel: Berufener Ἰουδαῖος oder Apostat?

Sich selbst zeichnet Paulus als selbstsicheren Ἰουδαῖος, als Hebräer von Hebräern (Phil 3,5). Nicht auszuschliessen ist, dass er in den Augen anderer Ἰουδαῖοι – christusgläubig oder nicht – als Apostat erscheint, da er spezifische Identitätsmerkmale des Orientierungssystems vom Volk Israel (Thora und Beschneidung) so stark differenziert und in seinen interkulturellen Kontext umdeutet, um sie in seine Soteriologie einzupassen.¹⁹⁸ Barclay jedenfalls argumentiert, dass Paulus mehrfach mit Apostasievorwürfen belegt wurde.¹⁹⁹ Sicherlich richtig ist an seiner Argumentation, dass Apostasie immer eine Frage der Perspektive ist.²⁰⁰ Apostasie kann nicht von einem Akt per se behauptet

das Ich des Schreibenden in den Hintergrund tritt. Vgl. dazu grundlegend: Dick, *Der schriftstellerische Plural bei Paulus*; aus der Fülle der Kommentare vgl. bspw. Heinrich Schlier, *Der Römerbrief: Kommentar*, 3. Aufl., HThKNT 6 (Freiburg 1987), 27–28; Otto Kuss, *Der Römerbrief*, 3 Bde. (Regensburg 1957–1978), 9; Charles E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Romans 1–8*, Reprinted 2010 with corrections, ICC (London, New York 2010), 65.

Eine weitere Möglichkeit wäre, dass der Plural die κλητοί in Rom in sein Gesandtsein (ἀποστολή) mit einbezieht im Sinne eines von ihm so genannten „Pluralis sociativus“. Dieser Plural ist, so Friedrich Slotty, allen indogermanischen Sprachen gemeinsam, und es drückt sich darin ein Gemeinschaftsgedanke aus, der das redende oder schreibende Individuum mit seinem Gegenüber bzw. seinen Adressatinnen und Adressaten zusammenschliesst; vgl. Friedrich Slotty, „Der soziative und affektische Plural der ersten Person im Lateinischen“, in: *IGF* 44 (1927), 264–305; Friedrich Slotty, „Der sogen. Pluralis modestiae“, in: *IGF* 44 (1927), 155–190; Friedrich Slotty, „Der soziative und affektische Gebrauch des Plurals der ersten Person und das Subjektspronomen im Lateinischen“, in: *Glotta* 16 (1927/28), 253–274.

Wolff hingegen spricht bei diesem ‚unlogischen Plural‘ von einem „Pluralis affectus“: „Paulus zeigt gleich im Präskript gegenüber der römischen Gemeinde seine herausgehobene Position an. Dass er hier auf den Affekt Stolz verfällt, nimmt nicht wunder, da es sich ja beim Röm um ein Vorstellungsschreiben an die ihm noch unbekannte Gemeinde handelt. Paulus versucht mit dem Röm, einen guten und starken Eindruck auf sie zu machen, und dazu passt es sehr gut, dass er voller Selbstbewusstsein und eben voller Stolz verkündet, von Gott das Amt eines Apostels empfangen zu haben.“ Wolff, *Paulus beipielsweise*, 112.

198 Die Aussage in Röm 10,4 ist dabei nicht als Ende, sondern als Wende des Gesetzes zu verstehen. Vgl. mit Verweisen Jewett, Kotansky und Epp, *Romans*, 619. Christus hat den Fluch des Gesetzes, der auf demjenigen liegt, der die Thora nicht hält bzw. sie übertritt, auf sich genommen.

199 Vgl. John M. G. Barclay, „Who Was Considered an Apostate in the Jewish Diaspora?“, in: John M. G. Barclay (Hg.), *Pauline Churches and Diaspora Jews*, 141–155, WUNT 275 (Tübingen 2011), 135.

200 Wie bereits der Titel impliziert, ebd.

werden, sondern sie betrifft solche Akte nur dann, wenn diese eine negative soziale Antwort oder Reaktion bekommen. Apostasie ist demnach ein soziales Produkt, und ihr haftet eine grosse Relativität an. Sie sagt mindestens so viel über diejenigen aus, die andere als deviant ansehen, wie über den als deviant angesehenen Akt selbst. Bezüglich möglicher Apostasievorwürfe wird es, so Barclay weiter, auch eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben, dass Paulus' soziale Stellung in den Diasporagruppen eher schwach gewesen sein dürfte, denn er war weitgehend ein Aussenseiter. Sein sozialer Status darf als verhältnismässig niedrig eingeschätzt werden, denn er verfügt weder über eine wirtschaftliche noch politische Grundlage von Macht, auf die er seine Verteidigung stützen kann. So dürften Machtkämpfe innerhalb von Synagogen fast zwangsläufig zu seinen Ungunsten ausgefallen sein.²⁰¹

Die von Barclay angeführten Belege für seine These der Apostasievorwürfe an Paulus vermögen indes nicht zu überzeugen. Dass Paulus Widerstand erfährt – bis hin zu Nachstellungen und Gefährdungen (bspw. 2 Kor 11,24–26; Gal 2,11–17; 5,11; 1 Thess 2,15–16) –, zeigt eher das Gegenteil: dass Paulus von anderen Ἰουδαῖοι immer noch als „einer der ihren“ angesehen wird.

4.3.3.6 Zusammenfassung

Paulus sieht sich in prophetischer Tradition von Mutterleib an berufen. Daraus ergibt sich eine konsistente Biografie als Ἰουδαῖος, und von einem ‚Religionswechsel‘ kann keine Rede sein. Vielmehr deutet er sein Berufungserlebnis und den daraus resultierenden Auftrag in den Kategorien seines angestammten Orientierungssystems und verortet sich nach seiner Selbstdarstellung weiterhin in der Judenheit. Das Berufungserlebnis bewirkt lediglich innerhalb seines Orientierungssystems eine Neuorientierung hinsichtlich Christi. Durch die Vision des auferstandenen Christus hat sich Paulus' Perspektive auf ihn verändert, ja radikal gewendet. Paulus wird vom Verfolger von Christusgläubigen zum Verkündiger des Auferstandenen.²⁰² Durch seine Christusvision ist er bevollmächtigt zur Evangeliumsverkündigung unter den Völkern. Diese Vollmacht zur Evangeliumsverkündigung ist für ihn konstitutiv. In seinem Fall soll die Evangeliumsverkündigung unter den Völkern geschehen: Die Völker sind seine Zielkultur.

201 Vgl. John M. G. Barclay, „Deviance and Apostasy: Some Applications of Deviance Theory to First-Century Judaism and Christianity“, in: John M. G. Barclay (Hg.), *Pauline Churches and Diaspora Jews*, WUNT 275 (Tübingen 2011), 123–139, hier: 136.

202 In diesem Punkt stimmen die paulinischen Eigenaussagen auch gänzlich mit den in der Apostelgeschichte referierten Berichten über das Berufungserlebnis überein: Paulus ist beauftragt, Apostel für die Völker zu werden.

4.3.4 *Apostolat und apostolische Lebensweise*

Der Auftrag, den Paulus in seiner Berufung und Beauftragung bekommen hat, erfährt unter dem Begriff des Apostolats eine nähere Beschreibung. Aus Passagen zum Apostolat lassen sich auch Rückschlüsse auf die Interaktionen mit Menschen aus der Zielkultur und damit auf die Wirksamkeit des Vermittelns ziehen. Dabei wird auch ersichtlich, dass sich Erwartungen und Sichtweisen der Adressatinnen und Adressaten mit denen des Paulus kreuzen und sich zum Teil auch widersprechen. So gibt Paulus in 1 Kor 9,1 im Zusammenhang seiner rhetorischen Frage, ob er denn kein Apostel sei (οὐκ εἶμι ἀπόστολος;), diverse Hinweise, was er unter einem Apostel versteht: Zum Apostolat zählt als wichtiges Merkmal seine Freiheit, die er in einer weiteren rhetorischen Frage ebenso wie sein Apostelsein als gegeben voraussetzt: Οὐκ εἶμι ἐλεύθερος;²⁰³ Entscheidend ist sodann, dass er den Auferstandenen gesehen hat, was er wiederum durch eine rhetorische Frage konstatiert (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα;). Und schliesslich sind die Adressatinnen und Adressaten selbst ein Beweis dafür, dass Paulus für den Herrn tätig ist (οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ;). Im Zusammenhang des Briefes dürfte die Pragmatik nicht einer Verteidigung des paulinischen Rechts auf Unterhalt, sondern den „Starken“ als Beispiel für den Rechtsverzicht dienen.²⁰⁴ Es geht hier also nicht um eine Verteidigung von Paulus' Apostelsein, sondern Paulus präsentiert sich als Vorbild.²⁰⁵ Dass die Autorität des Gesandtseins des Paulus bzw. seine Vollmacht, zu vermitteln, theoretisch bestritten werden könnte, vielleicht tatsächlich bestritten wird, geht aus 1 Kor 9,2 hervor (εἰ ἄλλοις οὐκ εἶμι

203 Aufgrund eines scheinbaren Themenwechsels haben Literarkritiker bei 1 Kor 9,1 einen Bruch konstatiert. So rechnet bspw. Johannes Weiss damit, dass die Stellung von 1 Kor 9 späterer Redaktionsarbeit zuzuschreiben ist: Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 9. Aufl., KEK, Abt. 5, Ed. 9 (Göttingen 1910), XLII.

Allerdings fügen sich die Ausführungen zur apostolischen Freiheit ab 9,1 (insbesondere: 9,12.15) sehr gut an 1 Kor 8,9.13 an. Paulus exemplifiziert in 1 Kor 8,13 an seiner eigenen Praxis in Sachen Fleischkonsum seine Freiheit, die darin liegt, dass er die Freiheit zum Verzicht hat und dass er diese aus Rücksicht auf andere auslebt. Den Verzicht auf die apostolische Freiheit diskutiert er im Anschluss daran (1 Kor 9) ausführlich. Entsprechend sieht Mitchell in 1 Kor 9 eine beispielhafte Ausführung des in 1 Kor 8,13 aufgestellten Paradigmas. Vgl. Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, HUT 28 (Tübingen, Louisville (KY) 1991), 250.

204 Vgl. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther: 1 Kor 6,12–11,16*, 4 Tlbde., EKK 7.2 (Solothurn 1995), 278–285; Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 243 ff.; Gerber, *Paulus und seine ‚Kinder‘*, 157–160.

205 Intendiert ist demnach nicht eine Apologie des Apostolats, wie sie oft postuliert wird, wie bspw. von Christian Wolff, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, TU (Berlin 1976), 187–188. Für zahlreiche weitere Verweise und Diskussionen vgl. Gerber, *Paulus und seine ‚Kinder‘*, 157 (Fn. 16).

ἀπόστολος), allerdings bloss von Aussenseitern, nicht aber von den Adressaten des Briefes selbst, denn diese sind das Siegel (σφραγίς) von Paulus' Gesandtheit bzw. Vollmacht.

Weiter beharrt Paulus auf seinem Recht, Essen und Trinken zu erhalten, sich eine „Schwester“ zur Ehefrau zu nehmen und auf Arbeit zu verzichten (1 Kor 9,4–6). Diese Privilegien, die ihm und seinen Mitarbeitenden zustehen, führt er mit Metaphern aus der Welt des Kriegs, der Agrikultur und der Viehwirtschaft und unter Rekurs auf das Gesetz aus (1 Kor 9,7–10). Die Welt der Arbeit stellt einen kohärenten Bildspendebereich für die zahlreichen Metaphern bereit, die Paulus zur Beschreibung seines Rechtsverzichts dienen. Für das Geistliche, das Paulus seinen Adressaten bietet, darf er in Analogie zu anderen, die etwas leisten, durchaus Materielles erwarten (1 Kor 9,11). Trotz seines Rechts (ἐξουσία) ist er bemüht, seinen Verzicht darauf zu betonen (1 Kor 9,12–18) – dies im Unterschied zu anderen, die von ihrem Recht Gebrauch machen. Lieber will Paulus sterben, als seinen Privilegienverzicht aufzugeben, auf den er deklarierterweise sehr stolz ist (καύχημα, 1 Kor 9,15). Seinen Dienst am Evangelium und den damit verbundenen Verzicht auf seine Rechte versteht Paulus als Sklavendienst (1 Kor 9,19–23). Diesem unterwirft er sich in aller Freiheit um des eschatologischen Zieles willen (1 Kor 9,24–27).

Dem Vers 1 Kor 9,19 kommt eine zentrale Bedeutung innerhalb des gesamten Kapitels zu. Mit der neuerlichen Erwähnung seiner Freiheit (Ἐλεύθερος γὰρ ὢν) greift Paulus das zu Beginn des Kapitels genannte Thema und zentrale Attribut seines Apostolats wieder auf. Wenn er die Freiheit als Wesensmerkmal seines Apostolats im Folgenden entfaltet, erscheint sein freiwilliger Verzicht als Konsequenz seines zielorientierten Einsatzes für das Evangelium. Die Zielorientiertheit zeigt sich allein schon in der siebenmaligen Verwendung von ἵνα und wird schliesslich im Bild des zielorientierten Läufers und Faustkämpfers entfaltet (1 Kor 9,24–27).²⁰⁶

In seiner Freiheit und Versklavung steht Paulus als Nachfolger Christi in der Christumimesis: In 1 Kor 4,11–12 beschreibt Paulus ein Wir, das Hunger und Durst leidet, nackt ist, keine Wohnung hat und Faustschläge erhält, und er hält fest, dass er und die Seinen sich abmühen und mit den Händen arbeiten. Bei Schmähungen segnen sie und Verfolgungen erdulden sie. Wenige Verse später fordert Paulus die Adressatinnen und Adressaten direkt auf, seinem Beispiel zu folgen (μιμηταί μου γίνεσθε, 1 Kor 4,16). Ähnlich erfolgt auch in Phil 3,17 die Aufforderung an die ἀδελφοί, miteinander Nachahmende (συμμιμηταί) zu werden. Die Adressatinnen und Adressaten in Thessalonich werden gelobt,

²⁰⁶ Hierauf wird an entsprechender Stelle im Rahmen der Exegese von 1 Kor 9,19–23 noch ausführlich eingegangen.

weil sie Nachahmer (μιμηταί) von Paulus und seinen Leuten geworden sind und das Wort in Bedrängnis „mit Freude des Heiligen Geistes“ aufgenommen haben (1 Thess 1,6). Gott macht sich zudem „mittels des Duftes seiner Erkenntnis“ durch Paulus und die Seinen überall offenbar (τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι’ ἡμῶν ἐν παντί τόπῳ, 2 Kor 2,14).²⁰⁷

Dass Paulus sein Wirken nicht auf sich selbst bezogen versteht, sondern alleine im Dienste des Evangeliums, drückt er aus mit der Aussage, dass er und seine Mitwirkenden nicht „sich selbst“ predigen, sondern dass sie Jesus Christus, den Herrn, verkündigen, sich selbst dagegen verstehen als „Sklaven um Jesu willen“ (Ὁὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλ’ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. 2 Kor 4,5).

Weil Gott sich mit sich selbst versöhnt und den Dienst der Versöhnung (τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, 2 Kor 5,18) an Paulus und seine Mitwirkenden übertragen hat, sollen sie nun als „Botschafter für Christus“ (Ἐπεὶ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν, 2 Kor 5,20) wirken. An Christi statt wenden sie sich an die Adressatinnen und Adressaten mit der Aufforderung, sich mit Gott zu versöhnen (καταλλάγητε τῷ θεῷ, 2 Kor 5,20).

Der Auftrag der Vermittlung ist also auch auf der christologischen Ebene klar: Paulus und seine Mitarbeitenden wenden sich in aller Freiheit als Gesandte Christi ihren Adressatinnen und Adressaten zu, bitten an Christi statt, um auch sie zur Christusmimesis zu überzeugen. Für Paulus selbst gilt es festzuhalten, dass die Christozentrik seines apostolischen Auftrags zwar eine beachtliche Anpassung seines früheren Eifers in der Umsetzung von Gottes Willen bedeutet, aber die missionarische Hinwendung zu den Völkern als Zielkultur erst eröffnet.

4.3.5 *Missionsverständnis*

4.3.5.1 Mission als multidimensionales und reziprokes Geschehen

Wie bereits ausgeführt, ist Paulus ausgesandt, um die Botschaft vom Auferstandenen unter den Nicht-Ἰουδαῖοι zu proklamieren. Wenn für dieses Bestreben der Begriff der Mission verwendet wird, geschieht dies im Sinne der von Volker Rabens aufgestellten Definition von Mission als:

das multidimensionale Engagement eines Einzelnen oder einer Glaubensgemeinschaft [...], das das Ziel verfolgt, andere Menschen für die eigenen Glaubensinhalte und die damit verbundene Lebenspraxis zu gewinnen. ‚Multidimensional‘ bedeutet im Fall von Paulus, dass dieses Engagement nicht auf die verbale Verkündigung beschränkt ist, sondern ein ganzheitliches und reziprokes Teilen von Leben umfasst, zu dem u. a. das gemeinsame Arbeiten und Essen,

²⁰⁷ Zur Duftmetapher vgl. ebd., 172–175.

theologische Reflektion [sic!] und Diskussion, ethische Unterweisung und die Erfahrung von Geistesgaben und Wundern gehören.²⁰⁸

Die Mission ist demnach ein anderer Ausdruck für das Kulturtransfergeschehen, dessen zentraler Akteur Paulus als Vermittler ist. In der angeführten Definition von Mission wird deutlich, dass der Kulturtransfer ausdrücklich kein eindimensionales Geschehen ist. Vielmehr ist die Interaktion aller Beteiligten von grosser Bedeutung. Es ist davon auszugehen, dass nicht nur die Adressatinnen und Adressaten der missionarischen Bestrebungen durch die Hinwendung zum und Aufnahme des kulturellen Artefakts eine Veränderung erfahren. Das Geschehen hat reziprok auch eine Wirkung auf diejenigen, die vermittelnd tätig sind, also auf Paulus und seine Mitarbeitenden.

4.3.5.2 Klärungen in der Ausrichtung des Missionsauftrags

Für die Mission des Paulus unter den Völkern stellt das Treffen in Jerusalem, von dem Paulus im Galaterbrief berichtet, ein äusserst bedeutendes Ereignis dar (Gal 2,1–10), das für die Ausrichtung seiner Vermittlertätigkeit eine klärende Funktion hat. Nicht ohne Polemik berichtet Paulus in narrativer Weise von seiner Begegnung mit den ‚Säulen‘, d. h. den Jerusalemer Autoritäten, den Diskussionen und Auseinandersetzungen mit ihnen und der schliesslich erreichten Einigung. Im Verhältnis zu ihnen stellt Paulus sich als gleichberechtigt dar. Sein Besuch bei Kephais in Jerusalem drei Jahre nach seiner Berufung dient nicht der Legitimation seines Apostolats durch eine menschliche Oberhoheit, sondern ist der Besuch eines Ebenbürtigen. Die Einigung, dass fortan die Jerusalemer unter den Beschnittenen wirken und Paulus unter den Völkern, bestätigt dies (Gal 2,7–9). Die Jerusalemer Autoritäten teilen von Anfang an mit Paulus die Hochschätzung des kulturellen Artefakts, aber die Ausrichtung, wohin es vermittelt werden soll, steht zur Debatte. Resultat ist, dass die Jerusalemer Autoritäten bei der Vermittlung innerhalb von Adressatenkreisen bleiben, die schon vorher zum Ἰουδαϊσμός gehört haben, während Paulus sich explizit auf Menschen ausrichtet, die nicht zu ihrem gemeinsamen Orientierungssystem zählen.

Entscheidend für seine Missionsstrategie ist sein Grundsatz, dass das Evangelium „jedem Glaubenden, vor allem dem Ἰουδαίος, aber auch dem Griechen“ (παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι, Röm 1,16) gehört.²⁰⁹ Deutlich ist hier, dass nach Paulus' Verständnis die Welt eingeteilt ist in Ἰουδαῖοι und Menschen aus den Völkern bzw. Ἰουδαῖοι und Griechen, wobei

208 Volker Rabens, in: Reinhard von Bendemann (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt*, BWANT, Folge 10, H. 18 = H. 198 (Stuttgart 2012), 219.

209 πρῶτον wird hier qualitativ verstanden, nicht temporal.

den Ἰουδαῖοι in der Praxis Priorität eingeräumt wird (πρώτον)²¹⁰. Paulus bleibt seiner Darstellung nach dem ihm angestammten Volk und damit seiner Ausgangskultur verbunden, auch wenn er in deren Orientierungssystem wesentliche Änderungen postuliert. Ausdrücklich ist sein Wirken auf die Völker ausgerichtet, wie er es an mehreren Orten festhält. Darüber hinaus aber hofft er, auch einige, die aus seinem eigenen Fleisch sind, zu erretten (Ἵμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω, εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν., Röm 11,13–14). Explizit schreibt Paulus dies auch in 1 Kor 9,20, wo er „den Ἰουδαῖοι wie ein Ἰουδαῖος geworden“ sei, um die Ἰουδαῖοι zu gewinnen.

4.3.5.3 Mission als gemeinschaftliches Unterfangen

Bedeutend für das Vermittlungsgeschehen ist, dass Paulus in seinem missionarischen Bestreben zwar eine herausragende Stellung hat, aber keineswegs ein Einzelkämpfer ist. Vielmehr ist er in ein Netz von Menschen eingebunden, die mit ihm an der Christusbotschaft weben und diese in die pagane Welt hineinvernetzen. Verschiedentlich nennt Paulus Kollektive, in vielen Fällen erwähnt er aber auch namentlich Mitarbeitende, häufig mit einer näheren Bezeichnung ihrer Stellung bzw. des Verhältnisses zu ihm.²¹¹ Paulus benennt zahlreiche Männer und Frauen, Freie und Unfreie, die er zu seinem Mitarbeitendenkreis zählt: vor Ort, aber auch unterwegs mit ihm oder in seinem Auftrag.

Die Mitarbeitenden im Detail:

Ἀκύλας: Mitarbeiter (συνεργός, Röm 16,31; vgl. 1 Kor 16,19)

Ἀνδρόνικος: Stammverwandter und Mitgefangener und Apostel (συγγενῆς μου καὶ συναιχμάλωτος [...] ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, Röm 16,7)

Ἀπολλῶς: Mitarbeiter (συνεργός, 1 Kor 3,6.9); Vermittlerin/Beauftragte (διάκονος, 1 Kor 3,5); Bruder (ἀδελφός, 1 Kor 16,12)

Ἀφρία: Schwester (Phlm 2)

Ἀρίσταρχος: Mitarbeiter (συνεργός, Phlm 24)

Ἄρχιππος: Mitkämpfer (συστρατιώτης, Phlm 2)

Ἀχαιῖος: Begleiter des Paulus (1 Kor 16,17)

Βαρναβᾶς: Begleiter des Paulus (συμπααραλαβῶν, Gal 2,1)

Δημάς: Mitarbeiter (συνεργός, Phlm 24)

Ἐπαίνετος: Empfänger von Grüßen. Der Erste aus Asien für Christus (ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν, Röm 16,5)

210 Vgl. Röm 2,9–11; 3,9.29–30; 10,12–13.

211 Ollrog deutet den Begriff συνεργός als „terminus technicus für die mit ihm in der Missionsarbeit stehenden Personen“. Als Bezeichnungen für Mitarbeitende können gelten: ἀδελφός, ἀπόστολος, διάκονος, δοῦλος, κοινῶνός, κοπιῶν, λειτουργός, οἰκονόμος, συγγενῆς, συναιχμάλωτος, συστρατιώτης, τέκνον, ὑπερέτης; vgl. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 63–84, Zitat: 72.

- Ἐπαφράς: Mitgefangener (συναιχμάλωτος, Phlm 23)
 Ἐπαφρόδιτος: Mitkämpfer (συστρατιώτης, Phil 2,25); Mitarbeiter (συνεργός, Phil 2,25); Abgesandter (ἀπόστολος, Phil 2,25); Bruder (ἀδελφός²¹², Phil 2,25); Diener (λειτουργός, Phil 2,25)
 Ἐραστός: Schatzmeister der Stadt (οἰκονόμος τῆς πόλεως, Röm 16,23)
 Εὐδοκία: hat mit Paulus mitgekämpft (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησά[ν] μοι, Phil 4,3)
 Γάιος: Gastgeber (ὁ ξένος μου, Röm 16,23)
 Ἰάσων: Stammverwandter (συγγενής, Röm 16,21)
 Ἰουνία: Stammverwandte und Mitgefangene (συγγενής μου καὶ συναιχμάλωτος [...]) ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, Röm 16,7)
 Κλήμης: Mitarbeiter (συνεργός, Phil 4,3)
 Κούαρτος: Freund (ἀδελφός, Röm 16,23)
 Λουκᾶς: Mitarbeiter (συνεργός, Phlm 24)
 Λούκιος: Stammverwandter (συγγενής, Röm 16,21)
 Μαρία: Empfängerin von Grüßen des Paulus, die sich um die Adressaten von Röm bemüht hat (πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς, Röm 16,6)
 Μάρκος: Mitarbeiter (συνεργός, Phlm 24)
 Φιλίμων: Mitarbeiter (συνεργός, Phlm 1)
 Φοίβη: Vermittlerin/Beauftragte (διάκονος, Röm 16,1) und Schwester (ἀδελφή, Röm 16,1)
 Φορτουνᾶτος: Begleiter des Paulus (1 Kor 16,17)
 Οὐρβανός: Mitarbeiter (συνεργός, Röm 16,9)
 Περσίς: hat sich eingesetzt im Namen des Herrn (πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ, Röm 16,12)
 Πρίσκα: Mitarbeiterin (συνεργός, Röm 16,3)
 Σιλουανός: genannt als Mitautor (1 Thess 1,1) und Verkündiger des Wortes (2 Kor 1,19)
 Στάχυς: (τὸν ἀγαπητόν μου, Röm 16,9)
 Στεφανᾶς: Begleiter des Paulus (1 Kor 16,17)
 Σωσθένης: genannt als Mitautor und Bruder (ἀδελφός, 1 Kor 1,1)
 Σωσίπατρος: Stammverwandter (συγγενής, Röm 16,21)
 Συντύχη: hat mit Paulus mitgekämpft (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησά[ν] μοι, Phil 4,3)
 Τέρτιος: Schreiber (γράφας τὴν ἐπιστολήν, Röm 16,22)
 Τιμόθεος: Mitarbeiter (συνεργός, 1 Thess 3,2; Röm 16,21); genannt als Mitautor (2 Kor 1,1; 1 Thess 1,1; Phil 1,1; Phlm 1); Abgesandter des Paulus (ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, 1 Kor 4,17; vgl. 1 Kor 16,10; Phil 2,19; 1 Thess 3,2.6); geliebtes Kind (μου τέκνον ἀγαπητόν, 1 Kor 4,17); zusammen mit Paulus und Silvanus Verkündiger des Wortes (2 Kor 1,19); zusammen mit Paulus ein Diener Jesu Christi (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, Phil 1,1); Bruder (ἀδελφός, 1 Thess 3,2; 2 Kor 1,1)
 Τίτος: Mitreisender (συμπαράλαβών, Gal 2,1; ὁ σὺν ἐμοί, Gal 2,3); Bruder (ἀδελφός, 2 Kor 2,13); Mitarbeiter (συνεργός, 2 Kor 8,23); Gefährte (κοινωνός, 2 Kor 8,23); Gesandter (ἀπόστολος, 2 Kor 8,23; vgl. 2 Kor 2,13; 7,6.13.14; 8,6.16; 12,18)

212 Die Bezeichnung ἀδελφός taucht bei Paulus überaus häufig auf, deutlich mehr als συνεργός (ἀδελφός/ἀδελφή mit 118 Vorkommen gegenüber συνεργός mit nur 11 Vorkommen). Vielfach erscheint ἀδελφοί als direkte Anrede an die Angeschriebenen. Diese Kategorie ist in der Liste nicht berücksichtigt. Daneben erhalten einzelne Namen die Bezeichnung ἀδελφός oder ἀδελφή als Epitheton zugeschrieben. Diese sind in der Liste berücksichtigt.

Τρύφαινα: hat sich eingesetzt im Namen des Herrn (κοπιώσα[ς] ἐν κυρίῳ, Röm 16,12)

Τρυφώσα: hat sich eingesetzt im Namen des Herrn (κοπιώσα[ς] ἐν κυρίῳ, Röm 16,12)

Χλόη [ὑπὸ τῶν Χλόης]: Überbringende einer Botschaft [von Chloë] (1 Kor 11,11)

Hinzu kommen noch diverse namentlich genannte, aber in ihrer Tätigkeit nicht näher beschriebene Empfänger von Grüßen: Ἀμπλιάτος (Röm 16,7), Ἀπελλῆς (Röm 16,10), Ἀσύγκριτος (Röm 16,14), Ἑρμάς (Röm 16,14), Ἑρμῆς (Röm 16,14), Ἡρωδίων (Röm 16,11), Ἰουλία (Röm 16,15), Νηρέυς und seine Schwester (Röm 16,15), Ὀλυμπᾶς (Röm 16,15), Πατροβᾶς (Röm 16,14), Ποῦφος und seine Mutter (Röm 16,13), Φιλόλογος (Röm 16,15), Φλέγων (Röm 16,14), Στάχυς (Röm 16,9) und als Kollektive die aus den Häuser von Ἀριστόβουλος (Röm 16,10), Νάρκισσος (Röm 16,11).

Zu den namentlich genannten kommen weitere nicht namentlich genannte Mitarbeitende bzw. Begleitende hinzu:

Paulus nennt einerseits einen Plural von συνεργοί (Phil 4,3) und andererseits einen ausgesandten Bruder: συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν (2 Kor 12,18).

Summarisch nennt er auch ein Kollektiv von ἀδελφοί als Mitautoren (Gal 1,2) bzw. Mitgrüssende (1 Kor 16,20; Phil 4,21)

Weiter nennt er einzelne Brüder oder ein Kollektiv von Brüdern als Gesandte (2 Kor 8,18; 9,3-5; 12,18) oder als mit ihm Wartende (1 Kor 16,11).

Und schliesslich erwähnt er die aus Mazedonien angereisten Brüder, von denen er Unterstützung erhält (2 Kor 11,9), sowie die Menschen in Philippi (Phil 4,15-16).

Allein schon vom Umfang dieser Liste her tritt deutlich vor Augen, dass Paulus nicht alleine agiert, sondern sich in und mit einem Netz von zahlreichen Mitarbeitenden und Begleitenden bewegt. Ihrer aller Aktivitäten kreuzen sich bzw. sind ineinander verwoben. Bei den meisten Briefen ist Paulus nicht alleiniger Autor; Menschen überbringen die Briefe an die Empfängergruppen; es reisen Menschen mit, wenn Paulus unterwegs ist; vor Ort hat er Kontakte, die für das Gelingen seines Vermitteln unter den Völkern eine entscheidende Rolle spielen.

4.3.5.4 Zum Missionskonzept in der Welt der Völker

Der Frage, wie Paulus sich innerhalb der grossen Welt der Völker ‚seine‘ Zielgruppen aussucht, und auch, was er tut, wenn er an einem anvisierten Ort ankommt, ist jüngst Volker Rabens nachgegangen.²¹³ Die Studie von Rodney Stark aufnehmend nennt Rabens drei sich auf statistische Untersuchungen

²¹³ Vgl. Volker Rabens, „Paul’s Mission Strategy in the Urban Landscape of the First-Century Roman Empire“, in: Steve Walton, Paul R. Trebilco und David W. J. Gill (Hg.), *The Urban World and the First Christians* (Grand Rapids (MI) 2017), 99–122. Beim genannten Aufsatz handelt es sich um eine übersetzte und erweiterte Version von Volker Rabens, „Von

stützende Hypothesen zur paulinischen Auswahl seiner Destinationen: (1) Paulus konzentriert sich unter den möglichen Städten im Römischen Reich auf die stärker hellenisierten; er visiert (2) mit Vorliebe Hafenstädte an, in denen (3) substanzielle jüdische Gruppen leben.²¹⁴ Trotz berechtigter Kritik an der von Stark verwendeten Methodik ist davon auszugehen, dass Paulus weitgehend den grossen Handelsrouten folgt und sich eher auf die grösseren Städte konzentriert.²¹⁵ Hinweise in den Paulusbriefen lassen erkennen, dass Paulus hinsichtlich seiner Routen weiter reichende Pläne hat (z. B. 1 Thess 2,18; 1 Kor 4,19; 11,34; 16,5–6; Röm 15,19–25).²¹⁶ Diese muss er allerdings mehrfach den jeweils sich ergebenden Umständen anpassen (1 Thess 2,18; 2 Kor 2,12–13; Röm 1,13; 15,22). In Röm 15,19–20 deklariert er, das Evangelium von Jerusalem aus bis nach Illyrien verkündigen zu wollen. Was die Interpretation dieser beiden Verse hinsichtlich der geografischen Ausbreitung des Evangeliums anbelangt, diskutiert Rabens verschiedene Ansätze, die diese Verse mit alttestamentlichen Traditionen verbinden (Jes 66,19 oder Gen 10).²¹⁷ Diese bringt er ins Gespräch mit der These, dass Paulus sich an einem römischen Paradigma von Territorialität orientiere.²¹⁸ Das Konzept von Territorialität beinhaltet das Zusammenspiel der drei Komponenten *nature*, *meaning* und *social relations*, also die Natur im Sinne der physischen Welt, Sinn sowie soziale Beziehungen.²¹⁹ Diese drei Komponenten beeinflussen sich wechselseitig. Pointiert geäussert hat sich in jüngerer Zeit Ksenija Magda:

Jerusalem aus und rings umher ...' (Röm. 15,19): Die paulinische Missionsstrategie im Dickicht der Städte“, in: von Bendemann, *Das frühe Christentum und die Stadt*.

- 214 Vgl. Rodney Stark, *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome* (San Francisco 2006), 132.
- 215 Vgl. Volker Rabens, „Paul's Mission Strategy in the Urban Landscape of the First-Century Roman Empire“, in: Walton, Trebilco und Gill, *The Urban World and the First Christians*, 101, mit Verweis auf Stark, *Cities of God*, 81.
- 216 Dies im Gegensatz zur Darstellung in der Apostelgeschichte, in der sich Paulus vom Heiligen Geist leiten lässt (z. B. Apg 16,6–10; 21,4) bzw. sich jeweils neu orientiert, wenn es zu Konflikten kommt (z. B. Apg 14,19–20; 16,39–40; 20,1–3).
- 217 Vgl. zum geografischen Rahmen der paulinischen Mission und zur Lektüre von Röm 15,16–28 auf dem Hintergrund von Jes 66,18–21 insbesondere Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 213–227. Zu Gen 10 als Hintergrund vgl. James M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*, WUNT 84 (Tübingen 1995), Kap. 3.
- 218 Vgl. Volker Rabens, „Paul's Mission Strategy in the Urban Landscape of the First-Century Roman Empire“, in: Walton, Trebilco und Gill, *The Urban World and the First Christians*, 105–112. Dazu schon früher Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel, Hengel und Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 201–202.
- 219 Zur Definition von Territorialität vgl. Robert David Sack, *Homo geographicus: A Framework for Action, Awareness, and Moral Concern* (Baltimore 1997), Kap. 1; Robert David Sack, *Human Territoriality: Its Theory and History*, CSHG 7 (Cambridge 1986), 5 und 19.

Within his Roman territoriality paradigm, Paul's call by Christ could bring about that serious change in theological understanding which was so difficult for Jerusalem-based apostles. Paul was a Roman citizen with a cosmopolitan feeling for all the nations, far more so than the other disciples of Jesus. In comparison with the territoriality of the other apostles, Paul's is broad enough to include other nations. Indeed, his place is broad enough to give him the freedom to claim that he can be all things to all people (1 Cor 9:20)! His territoriality makes Paul aware of the need for salvation, which triggers a re-evaluation of his spiritual experience as well as his own Jewish traditions.²²⁰

Magda vertritt die These, dass die paulinische Mission unter den Völkern im römischen Territorialitätsparadigma liegt und für ihn der Grund war, eine Provinz nach der anderen zu bereisen.

Plausibel erscheint Rabens' Schluss, dass die römische Territorialität und die Gegebenheiten der römischen Städte einen günstigen Rahmen für Paulus' Reisen bieten. Diese würde er retrospektiv mit den prophetischen Worten von Jes 66 in Verbindung bringen.²²¹ Die Umstände für Reisen sind zur Zeit des Paulus verhältnismässig günstig. Die Sicherheit während des Reisens ist unter der *Pax Augusta* relativ hoch und das Verkehrsaufkommen zunehmend.²²² Grössere römische Städte sind in mancherlei Hinsicht geeignet für Paulus' Bestrebungen, das Evangelium zu verbreiten.²²³ In den Städten bewegen sich viele Händler, und die Infrastruktur ist gut ausgebaut, sodass es relativ einfach ist, mit anderen Menschen in Kontakt zu kommen. Ganz zentral für die Kommunikation ist natürlich die *Koiné* als Lingua franca.

Für Städte wie Korinth oder Ephesus dürfte Paulus sich aus mehreren Gründen entschieden haben.²²⁴ Neben den bereits genannten sowie den Möglichkeiten zur Ausübung von Erwerbstätigkeit und Missionsgelegenheiten daselbst weisen diese Städte eine heterogene Bevölkerung auf, zu der zumindest einige *Ἰουδαῖοι* zählen. In deren Umfeld leben Gottesfürchtige, die für Paulus ein willkommenes Zielpublikum darstellen und umgekehrt wichtig werden für sein Wirken.²²⁵ Es kann kaum genug betont werden, dass es sich bei Paulus' Bemühungen um ein Beziehungsgeschehen handelt und damit um einen reziproken Prozess, bei dem er sich zusammen mit seinen

220 Ksenija Magda, *Paul's Territoriality and Mission Strategy: Searching for the Geographical Awareness Paradigm behind Romans*, WUNT II 266 (Tübingen 2009), 183.

221 Vgl. Volker Rabens, „Paul's Mission Strategy in the Urban Landscape of the First-Century Roman Empire“, in: Walton, Trebilco und Gill, *The Urban World and the First Christians*, 112.

222 Rabens weist mit Recht darauf hin, dass die Reisen des Paulus vielleicht treffender als Umzug bezeichnet werden könnten; vgl. ebd.

223 Vgl. ebd., 111–112.

224 Vgl. ebd., 122.

225 Vgl. ebd.

Mitarbeitenden in eine Stadt hineinbegibt, mit den Menschen arbeitet, diskutiert, lebt und wirkt, was wiederum Einfluss auf sein Handeln hat.

4.4 Zusammenfassung und Fazit

Es hat sich gezeigt, dass sprachliche Aspekte für das Transfergeschehen eine ganz zentrale Rolle spielen: beim historischen Geschehen einerseits, aber insbesondere auch deshalb, weil die anderen mit Sicherheit zentralen Formen der Begegnung aus der historischen Distanz nicht mehr nachvollzogen werden können. Sämtliche uns überlieferten direkten Quellen von und über Paulus sind schriftlicher und damit sprachlicher Art.²²⁶ Dank seiner Herkunft aus dem Diasporajudentum verfügt Paulus über ein fehlerfreies *Koiné*-Griechisch und über eine grosse Vertrautheit mit der Septuaginta sowie über kulturelle Fertigkeiten und das Wissen um die Welt der Adressatinnen und Adressaten.

Paulus und seine Mitarbeitenden kommunizieren einerseits persönlich vor Ort, andererseits mittels in *Koiné* verfasster Briefe mit den christusgläubigen Gruppen im Mittelmeerraum. Die Briefe werden diktiert – sind also ursprünglich mündlich –, dann in schriftlicher Form übermittelt und am Empfängerende wiederum mündlich präsentiert. Den jeweiligen Überbringern der Briefe kommt eine nicht zu unterschätzende Funktion zu. Mit dem Brief als Medium der Korrespondenz partizipieren Paulus und seine Mitarbeitenden an einer in der hellenistischen Welt weitverbreiteten Art der Kommunikation. Diese Schreiben lassen sich als gemeindeleitende Briefe mit Aspekten des philophonetischen Briefes bezeichnen. Sie weisen eine grosse Nähe zu frühjüdischen Briefen dieses Genres auf, was angesichts der Herkunft und Sozialisierung des Paulus kaum verwunderlich ist. Paulus ist der erste christusgläubige Autor, von dem wir wissen, dass er Briefe zur Leitung einer Gruppe einsetzt und damit als Medium zur Vermittlung des Evangeliums unter den Menschen aus den Völkern als seiner Zielkultur. Paulus schreibt an Hausgemeinschaften in der hellenistischen Welt und damit an eine Öffentlichkeit. Sprachlich weisen schon bestimmte Formulierungen die Tendenz zur interkulturellen Vermittlung auf, indem Paulus beispielsweise nicht ausschliesslich den in jüdischen Kreisen üblichen Ausdruck *ἐλλεος* verwendet, sondern als

226 Dass wir nicht die eigentlichen von Paulus oder seinen Schreibern selbst physisch geschriebenen Briefe zur Verfügung haben, sondern lediglich Abschriften davon oder Abschriften von Abschriften, die möglicherweise sogar noch kompiliert sind, muss an dieser Stelle zwar festgehalten werden, ändert aber nichts. Entscheidend ist, dass die direktesten vorhandenen Quellen zu Paulus sprachlicher Art sind.

Hinwendung zu den Menschen aus den Völkern den in pagan-griechischen Kreisen üblichen Gruss $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ aufnimmt. In Verbindung mit dem wiederum jüdischen Friedensgruss entsteht durch die christologische Reinterpretation etwas Neues.

Alle Briefe sind situationsgebunden, und die meisten enthalten zahlreiche autobiografische Hinweise. Es lassen sich somit diverse Aspekte paulinischer Selbstbeschreibung zusammenstellen, die durch Angaben aus der Apostelgeschichte ergänzt werden können.

So ist Paulus als Ἰουδαίος geboren und erzogen. Zugleich lebt und wirkt er in der Zeit des sogenannten Hellenismus, der alle und alles beeinflusst. Insofern ist Paulus im vollen Sinne ein hellenistischer Ἰουδαίος , nicht bloss ein Ἰουδαίος , der zufälligerweise auf Griechisch schreibt.²²⁷ Zugleich zeigt sich Paulus' Zugehörigkeit zu verschiedenen Welten schon in dem für einen Ἰουδαίος seltenen und daher auffälligen Namen Παῦλος . Jede der darüber hinaus und zur näheren Charakterisierung seiner Person verwendeten Herkunftsbeschreibungen betont Aspekte seiner übergeordneten Identität als (hellenistischer) Ἰουδαίος : Mit Ἑβραίος wird einerseits eine ethnische Zugehörigkeit angezeigt, andererseits wahrscheinlich auch eine Sprache. Der Begriff Ἰσραηλίτης zeigt die Zugehörigkeit zum auserwählten Gottesvolk und zu seiner Geschichte an. Als Ἰσραηλίτης zählt sich Paulus zum Bundesvolk, genauer zum Stamm Benjamin. Die Formel σπέρμα Ἀβραάμ drückt die Kontinuität mit Abraham als dem Vater vieler Völker aus und zeugt von der Gewissheit, Träger dieser Verheissung zu sein. Paulus ist gemäss seiner eigenen Beschreibung ein Beschnittener, also äusserlich gekennzeichnet als Mitglied des Volkes Israel. Die Welt dieses Volkes und die Traditionen, die für es prägend sind, sind das Orientierungssystem, innerhalb dessen er sich sein Leben lang bewegt.

Paulus dürfte in der Diaspora, wahrscheinlich in Tarsus, geboren sein, ebendort einen Teil seiner Ausbildung durchlaufen haben und später nach Jerusalem gegangen sein. Entscheidender als die Frage, wo Paulus welche Elemente seiner Bildung erhalten hat, ist allerdings die Vorstellung von der Progression in Paulus' Bildung: von der literarischen Ausbildung in allgemein griechisch-hellenischer Form über die Progymnasmata, die philosophischen und rhetorischen Lehren, bis hin zur Beschäftigung mit dem Pharisäismus, innerhalb dessen er viele seiner Genossen an Eifer übertrifft und Andersgläubige verfolgt.

Die Vision vom auferstandenen Christus und die Hinwendung zu ihm ($\text{καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν}$, Gal 2,16) haben grundlegende Konsequenzen: Paulus ist zum Apostel für die Völker berufen (Gal 1,16). Er

²²⁷ Vgl. du Toit, „Paulus Oecumenicus“, 121.

adaptiert sein Verständnis vom jüdischen Orientierungssystem dahingehend, dass es permeabel wird für Aussenstehende. Über das zentrale kulturelle Artefakt, den Glauben an den auferstandenen Christus, können die Menschen aus den Völkern in dieses Orientierungssystem integriert und teilhaftig werden am Heil Israels. Mehr noch: Paulus erachtet sein Wirken unter den Völkern als Fortführung der ehrbaren Tradition der israelitischen Propheten, die selbst schon zum Dienst unter den Völkern berufen waren.²²⁸ Dies zeigt sich in seiner Anlehnung an die Berufungsgeschichten der Propheten Jesaja und Jeremia, wenn er von seiner eigenen Berufung schreibt (Gal 1,15–16). In alledem bleibt Paulus seiner Selbstdarstellung nach innerhalb der Grenzen des Judentums und somit innerhalb seines angestammten Orientierungssystems, auch wenn dieses eine beträchtliche Verschiebung erfahren hat. Den Glauben an Christus versteht Paulus nunmehr als zentralen Teil seines Glaubens an den Gott Israels.

Wichtig ist für Paulus' Selbstdarstellung als Apostel für die Völker seine Unabhängigkeit von den Jerusalemer Autoritäten, auf der er insistiert. Das Evangelium, das er verkündet, ist nicht menschlicher Art, denn er hat es nicht von Menschen empfangen, sondern direkt durch eine Offenbarung Jesu Christi (Gal 1,11–12). Paulus versteht sich als gewissermassen priesterlicher Diener Christi (λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ, Röm 15,16) und spricht von sich in Anlehnung an den jesajanischen Gottesknecht (Röm 15,21). Entsprechend ist er ausgesandt als ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ und rühmt sich seiner Freiheit. Um seine Subsistenz unter dieser Lebensaufgabe zu gewährleisten und den christusgläubigen Gruppen nicht zur Last zu fallen, betätigen sich Paulus und seine Mitarbeitenden auch auf Reisen als Handwerker. Diese Tätigkeit ist ein wesentlicher Aspekt seiner Freiheit und seines Verständnisses als Apostel, auf die er insbesondere in 1 Kor 9 eingeht.

Als Apostel für die Völker zählt Paulus auf einen umfassenden Stab von Mitarbeitenden: Mitautoren, Abgesandte, Begleiter und Mitarbeitende vor Ort. Er wirkt hier zusammen mit anderen an einem sich ausbreitenden und dynamischen Geflecht von Beziehungen mit. Insofern ist es ein Stück weit eine Verkürzung, von Paulus alleine als interkulturellem Vermittler zu sprechen, denn er ist bei näherer Betrachtung Teil eines wachsenden Netzes von Mitarbeitenden, also einer von vielen. Angesichts seiner zentralen Funktion und treibenden Kraft im Geschehen ist allerdings die Rede von Paulus als interkulturellem Vermittler gleichwohl angemessen. Die andere Dimension darf allerdings nicht ausgeblendet, sondern muss mitgedacht werden.

²²⁸ Vgl. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 120.

Die Adressatinnen und Adressaten am Beispiel von Korinth

Nach den Beschreibungen der Ausgangskultur und des Paulus als Vermittler eines kulturellen Artefakts kommt im Folgenden die Adressatenschaft als Zielkultur des Vermittlungsgeschehens in den Fokus. Zunächst erfolgt ein allgemeiner Überblick über die paulinische Adressatenschaft, wie sie sich aus den paulinischen Briefen rekonstruieren lässt. Sodann erfährt die Adressatenschaft in Korinth eine eingehende Untersuchung. Diese ist auch die Grundlage für die detaillierte Auslegung von 1 Kor 9,19–23 und 24–27, wo Paulus sich zunächst selbst als interkulturellen Vermittler darstellt und dieses Vermitteln in unmittelbarer Folge mit einem anschaulichen Beispiel aus der realen Lebenswelt der Adressatinnen und Adressaten umsetzt.

5.1 Paulus' Adressatinnen und Adressaten im Allgemeinen

Wer sind Paulus' Adressatinnen und Adressaten? Textimmanente Hinweise deuten hinsichtlich der intendierten Adressatenschaft unmissverständlich zu den Menschen aus den Völkern. Dies zeigt sich schon in 1 Thess 1,9, wo Paulus bereits auf den Erfolg seiner Mission unter den Völkern zurückblickt. Auch in Gal 1,16 betont er innerhalb des Berichts über seine Berufung, Gott habe in ihm seinen Sohn offenbart, damit er ihn unter den Völkern verkündige: ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Überaus deutlich wird die Ausrichtung der paulinischen Mission unter den Völkern sodann im Bericht über die Zusammenkunft des Paulus mit den Aposteln in Jerusalem, wo er diesen vorlegt, was er den Völkern verkündigen will (τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Gal 2,2). In Jerusalem wird Paulus' Eigenständigkeit als Apostel für die Völker bestätigt (Gal 2,7–9).¹ Während Petrus, Jakobus, Kephass und Johannes ihre Mission auf die Beschnittenen ausrichten, gehen Paulus und Barnabas zu den Nationen (εἰς τὰ ἔθνη, Gal 2,9). Der Ruf zur Mission unter den Völkern bzw. den Unbeschnittenen (Gal 1,16; 2,7–9; Röm 11,13) – was als Synonym zu verstehen ist – einerseits und andererseits die Tatsache, dass Paulus an Heiden schreibt und diese auch direkt anspricht (Röm 1,5–6.13; 11,13; 15,16), deuten auf

¹ Vgl. Apg 15,1–33.

eine intendierte Adressatenschaft von primär nicht jüdischer Provenienz hin. So wendet sich Paulus im Präskript seines Briefes nach Rom denn prominent als Völkerapostel an alle Völker, die Berufene Jesu Christi sind: δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πάσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἔστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm 1,5–6).² Auch in Röm 1,13 spricht er die Adressatinnen und Adressaten als Menschen aus den Völkern an, die er gerne bereits besucht hätte, und hebt in direkter Anrede an seine Adressatinnen und Adressaten ihre Herkunft und damit implizit seine Identität und Aufgabe als Apostel für die Völker hervor: ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν.³ Paulus äussert dabei den Wunsch, in Rom ebenso wie unter den übrigen Völkern einige Frucht zu haben. In Röm 11,11–24 führt er aus, dass die Rolle der Ἰουδαῖοι im göttlichen Heilsplan die ist, dass durch ihr Straucheln das Heil auch zu den Völkern komme. Dabei richtet Paulus die Argumentation in direkter Rede an sie. Und schliesslich scheint sich die Aufforderung, einander anzunehmen, in Röm 15,7 aufgrund der Argumentation in den folgenden beiden Versen insbesondere an Christusgläubige aus den Völkern zu richten. Auch in Röm 15,14–21 findet sich das Motiv der Verkündigung unter den Völkern noch einmal sehr ausführlich. Auf den Punkt gebracht und zusammenfassend kann mit den Worten von Lloyd Gaston festgehalten werden: „Paul writes to Gentile Christians, dealing with Gentile Christian problems, foremost among which was the right of Gentiles qua Gentiles, without adopting the Torah of Israel, to full citizenship in the people of God.“⁴

Im Gegensatz zu den zahlreichen textimmanenten Hinweisen sind Quellen über die realen Rezipienten sehr spärlich. Grundsätzlich herrscht in der Forschung Konsens, dass viele Menschen aus den Völkern, die sich von Paulus ansprechen lassen, nicht ausschliesslich in paganen Praktiken und Traditionen zu Hause sind, sondern als Proselyten oder Gottesfürchtige bereits in einer näheren Beziehung zum Judentum stehen.⁵ Wiederum textimmanent ist als

2 Hierzu bemerkt J. D. G. Dunn, dies sei: „probably one of the clearest indications that the Roman congregations were largely gentile, and probably mostly gentile [...].“ James D. G. Dunn, *Romans*, 2 Bde., WBC 38A–B (Dallas (TX) 1988), 19, Hervorhebung im griechischen Text EK.

3 Kursive Hervorhebung EK.

4 Lloyd Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver 1987), 23. Vgl. auch Stanley Kent Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven, London 1994), 29–33; Fredriksen, *Paul*, 2.

5 Vgl. dazu jüngst ebd., 54–57 und 65–69. Zum Thema der Proselyten/Gottesfürchtigen vgl. auch Bernard J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* (New York 1968); Folker Siegert, „Gottesfürchtige und Sympathisanten“, in: *JSJ* 4, Nr. 2 (1973), 109–164; Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 150–176; Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the*

Beispiel Röm 7,1 anzuführen, wo sich Paulus an Menschen wendet, die über gewisse Kenntnisse des Gesetzes verfügen (γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ), aber nicht zu den Ἰουδαίοι zählen.

Die Ἰουδαίοι verstehen sich klar als Volk, in das man hineingeboren wird, sie orientieren sich demnach an einer biologischen Abstammung. Die Grenzen sind aber insofern durchlässig, als es Nicht-Ἰουδαίοι erlaubt ist, auch ohne Konversion nach den jüdischen Sitten und Gebräuchen zu leben (vgl. Josephus C. Ap. 2.210) oder mittels Konversion zum Volk der Ἰουδαίοι zugehörig zu werden. Dies bedeutet einen radikalen Schritt.⁶ Für diese nicht jüdische Sympathisantenschaft der θεοσεβεῖς, σεβόμενοι oder φοβούμενοι [τὸν θεόν] (lat. *metuentes*) gibt es innerbiblisch zahlreiche Hinweise.⁷ Insbesondere die Apostelgeschichte nennt Gottesfürchtige: φοβούμενοι [τὸν θεόν] (Apg 10,2.22. (35); 13,16.26); σεβόμενοι (Apg 13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7) und schreibt ihnen im Zusammenhang der Ausbreitung des Glaubens an Jesus als den Christus eine wichtige Brückenfunktion zwischen Ἰουδαίοι und Menschen aus den

Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian (Princeton (NJ) 1993); Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford 1994) (speziell für das 1. Jh. n. Chr. siehe S. 60–90); Bernd Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten: Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, WUNT 104 (Tübingen 1998); Daniel R. Schwartz, „Doing Like Jews or Becoming a Jew? Josephus on Women Converts to Judaism“, in: Frey, Schwarz und Gripenotrog, *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, 93–109.

6 Vgl. dazu Fredriksen: „Such a decision, given ancient divinity’s ethnic embeddedness, scarcely made sense: it went against a commonsense construal of ‘blood,’ of peoplehood (thus of social identity), and of ancestral custom (thus of piety). [...] Forging an *exclusive* commitment to a foreign god, however – an act unique to Judaism in the pre-Christian period – was tantamount to changing ethnicity. A pagan’s ‘becoming’ a Jew in effect altered his past, reconfigured his ancestry, and cut his ties with his own patrimony, both human and divine.“ Fredriksen, *Paul*, 54–55, Hervorhebung im Original.

7 Zur Terminologie der griechischen Wortstämme siehe Fitzmyer, *A Wandering Aramean*, 54–86. Für die Annahme, dass Paulus primär Ἰουδαίοι im Blick hatte, siehe Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, rev. and expanded ed. (Grand Rapids (MI) 2007), 167–191, ausdrücklich 188: „Romans includes Jewish Christians among its addressees.“ Watson relativiert damit seine frühere These, dass der Römerbrief sich vornehmlich an „Jewish Christians“ richte; Francis Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, MSSNTS 56 (Cambridge 1986), 103. Vgl. auch Steve Mason, „Paul, Classical Anti-Judaism, and Romans“, in: David J. Hawkin und Tom Robinson (Hg.), *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons*, SBEC 26 (Lewiston 1990), 181–223.

Völkern zu.⁸ Dass es Gottesfürchtige gegeben hat, lässt sich auch durch Inschriften belegen.⁹

Es handelt sich bei den Gottesfürchtigen um eine wenig einheitliche Gruppe von Menschen, die mit dem Judentum zwar sympathisieren, die jüdischen Riten mehr oder weniger einhalten, aber keine formale Konversion vollzogen haben, aufgrund derer sie Mitglieder einer Gruppe geworden wären.¹⁰ Die Begriffe dieser am Judentum interessierten und dem Judentum zugewandten Menschengruppen lassen sich nicht scharf voneinander abgrenzen oder einer Klasse zuordnen. Siegert unterscheidet Gottesfürchtige von Sympathisanten. Gottesfürchtige definiert er als „ernsthaft an der jüdischen Religion Interessierte“, während er Sympathisanten als „bloße Nachahmer irgendwelcher jüdischer Bräuche oder politisch den Juden wohlgesonnene Personen“ ansieht.¹¹ Unterschiede zwischen Gottesfürchtigen und Proselyten und wie die eine Kategorie in die andere übergehen kann, werden deutlich in Juvenals 14. Satire, 96–104. Juvenal beschreibt hier einen Vater, der den Sabbat hält und kein Schweinefleisch isst. Seine Söhne gehen indes weiter: Sie lassen sich beschneiden und studieren die jüdischen Gebote. Ein Überblick über verschiedene Verwendungen der Begriffe θεοσεβεῖς und σεβόμενοι zeigt eine grosse Bandbreite von Hinwendungen zum Judentum und dass es nicht möglich ist, eine einheitliche Gruppe von Gottesfürchtigen zu definieren. Was sich aus den Quellen ergibt, ist ein heterogenes Bild von unterschiedlichen Graden der Zuwendung zum Judentum und keine Klasse mit klar geregelten Anforderungen und definierter Zugehörigkeit zu einer Synagoge.¹² Dies spiegelt sich auch in der eben erwähnten Erzählung Juvenals. Zahlreiche Forschende vermuten,

8 Vgl. Judith M. Lieu, „The Race of the God-fearers“, in: *Journal of Theological Studies* 46, Nr. 2 (1995), 483–501, hier: 483.

9 Vgl. Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, 87–137, insbesondere die Inschrift von Aphrodisias, 235–239. Zur Aphrodisiasinschrift im Besonderen vgl. auch Joyce Maire Reynolds und Robert Tannenbaum, *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*, PCPh.S 12 (Cambridge 1987); Louis H. Feldman, „Proselytes and ‚Sympathizers‘ in the Light of the New Inscriptions from Aphrodisias“, in: *REJ* 148, Nr. 3 (1989), 265–305.

10 Vgl. bspw. Karl G. Kuhn und Hartmut Stegemann, „Art. Proselyten“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Supplement*, Bd. 9 (Stuttgart 1962), 1248–1283.

11 Siegert, „Gottesfürchtige und Sympathisanten“, 110.

12 Vgl. John Joseph Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJ.S 54 (Leiden 1997), 228–233.

dass mehr Frauen als Männer als Gottesfürchtige Anschluss an eine Synagoge suchen.¹³ Für sie ist naturgemäss die Frage der Beschneidung obsolet.

Diverse Aspekte am Judentum erscheinen für Nicht-Ἰουδαῖοι attraktiv. Der jüdische Monotheismus wirkte ebenso anziehend wie die jüdische Ethik. Insbesondere Menschen aus den unteren Schichten können von den für die Antike überdurchschnittlich ausgebauten Sozialsystemen jüdischer Gruppen profitieren. Umgekehrt kann es für Höhergestellte sinnvoller sein, im Kreis der Sympathisanten zu bleiben und nicht Proselyten zu werden, um gleichwohl den Ansprüchen der nicht jüdischen Gesellschaft gerecht werden zu können.¹⁴ In manchen Punkten passen sie sich an die jüdischen Gepflogenheiten an, durchaus in unterschiedlichem Masse, und partizipieren am synagogalen Leben, nach Möglichkeit insbesondere an den Versammlungen am Sabbat. Gelegentlich leisten sie finanzielle Zuwendungen an die Gruppen oder nutzen im Konfliktfall ihren Einfluss bei den römischen Behörden.¹⁵

Dass Paulus' Adressaten auch oder sogar primär in Kreisen von Proselyten und Gottesfürchtigen zu suchen sind, legt sich nahe durch die Tatsache, dass Paulus für seine theologischen Argumentationen eine gewisse Vertrautheit mit dem Alten Testament voraussetzt.¹⁶ Explizit nennt er diese Voraussetzung in Röm 7,1, wenn er schreibt: Ἡ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί, γινώσκουσιν γὰρ νόμον [...]; auch hinsichtlich der Adressatenschaft in Korinth lässt sich solch eine explizite Voraussetzung erkennen, was im Laufe des nächsten Abschnitts zu diskutieren ist.

5.2 Die Adressatinnen und Adressaten in Korinth

Bevor auf Paulus' textimmanente Hinweise hinsichtlich seiner Adressatenschaft in Korinth eingegangen werden kann, sind einige Ausführungen zur Stadt Korinth zu seiner Zeit angezeigt: ein Abriss über den historischen Kontext

13 Vgl. Kuhn und Stegemann, „Art. Proselyten“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Supplement*; Karl G. Kuhn, „Art. προσήλυτος“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 6, 1959, 727–745.

Harnack schreibt allgemein über eine grössere Aufgeschlossenheit von Frauen gegenüber der Synagoge: Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4., verb. und vermehrte Aufl. (Leipzig 1924), 589–611.

14 Als Beispiel sei an dieser Stelle der Hauptmann Kornelius genannt (Apg 10,2).

15 Als Beispiel für die finanzielle Unterstützung vgl. den Hauptmann, der nach Aussage der jüdischen Ältesten gegenüber Jesus eine Synagoge hat bauen lassen (Lk 7,5).

16 Vgl. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 63. Zur These von Gottesfürchtigen als impliziten Adressaten bei Paulus vgl. auch Stowers, *A Rereading of Romans*, 21–22, 30–33, 71–72 und 277–278.

der Zielkultur, in den zwei wesentliche Briefe der paulinischen Korrespondenz hineingerichtet sind und demgegenüber Paulus sich als Vermittler profiliert.

5.2.1 *Zur Stadt Korinth*

Das alte Korinth wird 146 v. Chr. durch den römischen Konsul L. Mummius und sein Heer zerstört und erst gut hundert Jahre später, 44 v. Chr., von Caesar als römische *Colonia Laus Julia Corinthensis* neu gegründet. Die Neugründung erfolgt nicht zuletzt aus wirtschaftlichen Gründen.¹⁷ Mit seiner Lage an zwei Meeren – *bimaris* in der Formulierung des Horaz (Hor. *carm.* 1.7.2) oder des Ovid (Ov. *met.* 5.407) – hat Korinth auch zwei Häfen zur Verfügung: Lechaion im Westen des Golfs von Korinth und Kenchreä südöstlich am Saronischen Golf. An der schmalsten Stelle sind die beiden Golfe nur durch eine 6,3 km breite Landenge, *Isthmos* genannt, voneinander entfernt und ausserdem durch eine Strassenanlage (*Diolkos*) verbunden.¹⁸ So entwickelt sich Korinth schnell zu einem wichtigen Handelsumschlagplatz. Insbesondere die Seeverbindung mit Alexandria ist von grosser Bedeutung. Korinth blüht nach der Zerstörung schnell wieder auf und wird von Strabo als „die reiche“ bezeichnet (Ἡ δὲ Κόρινθος ἀφνειὸς μὲν λέγεται, Strab. *geogr.* 8.6.20).¹⁹ 27 v. Chr. wird Korinth zum Sitz des Statthalters der Provinz Achaia und 44. n. Chr. zur senatorischen Provinz. Mit einer Gesamtbevölkerung von geschätzt 100.000 Einwohnern ist Korinth zur Zeit des Paulus eine grosse Stadt und hat in seiner Blüte mehr Einwohner zu verzeichnen als Athen.²⁰ Zur Zeit von Paulus' Aufenthalt in Korinth ist auch das von der Stadtmauer umfasste Gebiet zweieinhalbmal so gross wie Athen.²¹

Nicht nur von der Grösse, sondern auch vom kulturellen Leben her ist Korinth eine bedeutende Stadt. Auf dem Isthmos am Eingang zur Peloponnes werden im Poseidonheiligtum alle zwei Jahre wichtige Wettkämpfe ausgetragen: die Isthmischen Spiele. Zwischen 7 v. Chr. und 3. n. Chr. kehren die Spiele wieder zurück zum Isthmischen Heiligtum, nachdem sie aufgrund der

17 Dass die Zerstörung komplett war, könnte auch römische Propaganda sein; vgl. Cic. *Tusc.* 3.53, wo zwar von den zerstörten Stadtmauern berichtet wird, aber auch von einer verbliebenen Bevölkerung.

18 Strabo beschreibt, wie Schiffe über einen gepflasterten Ziehweg über den Diolkos gezogen wurden, um die 40 Stadien bis zum anderen Meeresarm zu überwinden: Strab. *geogr.* 8.2.1; 8.6.4; 8.6.22. Dies ersparte eine Umsegelung der Peloponnes. Zum Diolkos siehe auch Jerome Murphy-O'Connor, „The Corinth That Saint Paul Saw“, in: *BA* 47, Nr. 3 (1984), 147–159, hier: 149.

19 Selbst wenn Strabo hier aus Hom. *Il.* 2.570 zitiert, will er die Situation Korinths zur Zeit seines eigenen Lebens beschreiben.

20 Vgl. Klauck, 1. *Korintherbrief*, 6. Davon sind geschätzt ein Drittel Sklaven.

21 Vgl. John E. Stambaugh, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*, GNT 9 (Göttingen 1992), 153.

Zerstörung Korinths gut ein Jahrhundert lang in der benachbarten Stadt ausgerichtet worden sind.²² Zusammen mit den Spielen von Olympia, Delphi und Nemea bilden die Isthmischen Spiele die vier klassischen Panhellenischen Agone (Wettkämpfe). Nebst den Isthmischen Spielen und dem Handel scheint die Prostitution eine zentrale Einkommensquelle gewesen zu sein (vgl. Strab. geogr. 8.6.20).²³ Von Athen aus wird jedenfalls der Ruf der Lasterhaftigkeit Korinths fleissig gepflegt.²⁴ Hingegen spricht Ailios Aristides in seinen *Orationes* durchaus mit Anerkennung von der „Stadt der Aphrodite“, wobei er nicht auf sexuelle Perversion hinweist, sondern die Attribute der Schönheit und Liebe hervorhebt (Aristeid. Or. 46.25). Plausibel erscheint die Einschätzung von Murphy-O'Connor, der zufolge die Lasterhaftigkeit Korinths mehr in athenischer Propaganda als in der Realität zu finden sei und dass Korinth sich diesbezüglich nicht von anderen mediterranen Hafenstädten unterscheide.²⁵

Grösse und Bedeutung von Korinth dürften also gewichtige Gründe sein, weshalb Paulus hier Fuss fasst, um sein Evangelium zu verbreiten. Korinth ist zur Zeit des Paulus eine römische Stadt, was die Architektur und die Mehrzahl der Inschriften bezeugen.²⁶ Kaiser Augustus lässt nebst dem Theater, der nordwestlichen Stoa mit Läden auf der Agora und weiteren Läden an der Westseite der Lechaeon-Strasse auch eine Basilika und einen monumentalen Kalksteinbogen am Eingang zur Agora bauen. Auch unter den Kaisern Tiberius, Gaius und Claudius wird im grossen Stil gebaut. Die zweiteilige Agora, die an Grösse ihresgleichen sucht, zeugt davon.²⁷ Oberhalb des anstelle der griechischen Platzanlage errichteten Forums ist ein grosser Kultbezirk entstanden, der vermutlich der kapitolinischen Trias Minerva, Jupiter und Juno geweiht ist und in dessen Nähe sich auch das *macellum* befindet, wo Fleisch und Fisch verkauft

22 Vgl. Martin Brändl, *Der Agon bei Paulus: Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik*, WUNT II 222 (Tübingen 2006), 225, mit Verweis auf eine lateinische Inschrift: „*agonothete ISTHMION ET CAESAR eon qui isthmIA AD ISTHMUM EGIT primus sub curaM COL LAUD IUL. COR.*“; vgl. die Inschrift bei John H. Kent (Hg.), *The Inscriptions 1926–1950*, Corinth, Vol. 8, Pt. 3 (Cambridge (MA) 1966), 70, Nr. 153, Z. 6–8.

23 Zu beachten ist allerdings, dass Strabon (63 v. Chr.–19 n. Chr.) sich auf die „goldene Zeit“, d. h. die griechische Zeit, bezieht und dass die von ihm genannte Zahl von über 1.000 Prostituierten für das römische Korinth nicht ohne Weiteres angenommen werden kann; vgl. Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 11. Aufl., KEK, Abt. 5, Ed. 11 (Göttingen 1969), 25–26.

24 Vgl. Plat. rep. 3.404d; Aristoph. Fr. 354 prägt Ende des 5. Jh. v. Chr. das Wort *κορινθιάζεσθαι*.

25 Vgl. Murphy-O'Connor, „The Corinth That Saint Paul Saw“, 152; Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, 3., rev. and expanded ed., GNS 6 (2002), 55–57.

26 Vgl. David W. J. Gill, „Corinth: A Roman Colony in Achaëa“, in: *BZ* 37, Nr. 2 (1993), 259–264; Donald Engels, *Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City* (Chicago 1990).

27 Vgl. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, 104.

werden.²⁸ Bruce Winter hält fest: „Corinth, therefore, was not a Greek city with a Roman facade. It was conceived of, and deliberately laid out, as a thoroughly Roman colony.“²⁹ Nebst der römischen Architektur spricht der überdurchschnittlich grosse Anteil italischer Töpfererzeugnisse für ein römisches Gepräge. Auch numismatische Zeugnisse unterstreichen die *romanitas* von Korinth: Alle Münzen, die von lokalen Magistraten in der korinthischen Münzstätte bis zu deren Schliessung im Jahr 67 n. Chr. geprägt werden, sind lateinischsprachig.³⁰ Zudem sind die aus dem 1. Jh. überlieferten Inschriften zum grossen Teil in lateinischer Sprache abgefasst. Bruce Winter kommt in seiner Untersuchung zur Lage in Korinth nach Paulus' Abreise zu dem Schluss, dass das kulturelle Milieu von *romanitas* geprägt sei:

In conclusion, whether rich or poor, bond or free, the cultural milieu which impacted life in the city of Corinth was *Romanitas*. This does not mean that there were no ethnic minorities, but it does mean that the dominant and transforming cultural influence was Roman.³¹

Dieser Befund, insbesondere hinsichtlich der Sprache, sollte aber nicht überbewertet werden, denn:

Die Tatsache, daß sich das Verhältnis von lateinischen zu griechischen Inschriften unter der Herrschaft Hadrians plötzlich umkehrt und die griechischen danach immer mehr dominieren, legt die Vermutung nahe, daß die Sprachverwendung im öffentlichen Bereich möglicherweise nicht den alltäglichen Sprachgebrauch der Bevölkerung repräsentierte. Ja, einige der früheren lateinischen Inschriften wurden von ehemaligen Freigelassenen bestellt, die verräterisch griechisch klingende Namen wie Babbius, Erastus und Cleogenes haben.³²

So findet sich in einem Zeugnis von Valerius Maximus, der zur Zeit der Regierung von Tiberius (14–37 n. Chr.) schreibt, der Hinweis, dass die Magistraten gegenüber Griechen ausschliesslich auf Lateinisch zu antworten und nur mittels eines Übersetzers zu konversieren hätten (Val. Max. 2.2.2.). Dies deutet darauf hin, dass es zu dieser Zeit gerade nicht selbstverständlich ist, Lateinisch zu sprechen. Zudem ist die grosse Mehrheit an Ostraka auf Griechisch

28 Vgl. Dietrich-Alex Koch, „Die Städte des Paulus“, in: Oda Wischmeyer (Hg.), *Paulus: Leben, Umwelt, Werk, Briefe* (Tübingen 2012), 142–159, hier: 150–151.

29 Bruce W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids (MI) 2001), 11.

30 Ausführlich hierzu Michel Amandry, *Le monnayage des duovirs corinthiens*, BCH.S 15 (Athènes, Paris 1988).

31 Winter, *After Paul Left Corinth*, 22.

32 Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, 104–105.

verfasst.³³ Offiziell ist Korinth zwar lateinischsprachig, aber das Griechische ist unumstritten die Handels- und auch in weiten Teilen der Bevölkerung die primäre Umgangssprache.³⁴

Literarische Texte aus der Mitte des 2. Jh., die von Korinth handeln – insbesondere von Pausanias und Strabon, aber auch Apuleius und Ailios Aristides –, stellen die Stadt in Übereinstimmung mit archäologischen Funden als einen Ort dar, der von geistlicher Beweglichkeit geprägt ist.³⁵ Neben den klassischen griechisch-römischen Göttern, die Teil des offiziellen Kultes sind, werden auch Mysterien gepflegt, und philosophische Schulen verbreiten ihre Lehren. Die Tempel und Statuen im Zentrum der Stadt sind Apollon, Aphrodite, Athene, Poseidon, Tyche und Zeus geweiht. Am Stadtrand stehen welche für Asklepius, Demeter und Kore. Auch der Isis Pelagia respektive der ägyptischen Isis sind Heiligtümer gewidmet, und für Serapis finden sich ebenfalls zwei Tempel.³⁶ Die verschiedenen Tempel, Heiligtümer und Mysterien lassen auf ein reges Vereinsleben schliessen.

Straboberichtet, dass Caesar eine grosse Anzahl Freigelassener als Kolonisten nach Korinth geschickt habe (Strab. geogr. 8.6.23). Durch Schenkungen an die Stadt haben sie Ämter sowie öffentliche Ehrungen erhalten, was ihnen die Möglichkeit eröffnet hat, Teil der sich in Korinth erst neu bildenden Aristokratie zu werden.³⁷ Diesen Freigelassenen sollen sich zahlreiche „Griechen und Ausländer“ angeschlossen haben, darunter auch viele Orientalen und insbesondere Juden.³⁸ Die Zeugnisse, die eine Einschätzung der Grösse einer jüdischen Gruppe in Korinth in römischer Zeit zulassen, deuten in unterschiedliche Richtungen. Einerseits erwähnt Philo (Legat. 281–282) Ἰουδαῖοι in Korinth, wobei Korinth nebst Argos als einzige Stadt genannt ist bei sonstiger Erwähnung ganzer Länder und Provinzen. Allerdings ist dies ausser der späteren Erwähnung von Hebräern in Korinth durch Justin den Märtyrer

33 Der Hinweis hierauf findet sich bei Winter, *After Paul Left Corinth*, 14 (mit Verweis auf Kent, *The Inscriptions 1926–1950*). Kent wertet den Befund allerdings ohne weitere Begründung so, dass dieser die Romanitas gerade nicht relativiere.

34 Dies konzediert selbst Winter, *After Paul Left Corinth*, 25.

35 Für eine Zusammenstellung der literarischen Texte siehe Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*.

36 Murphy-O'Connor, „The Corinth That Saint Paul Saw“, 150 und 154.

37 Herausragendes Beispiel hierfür ist Cn. Babbuius Philinus, der im Amt des Ädils grosse Stiftungen leistet und daraufhin zum *pontifex* und *duumvir* avanciert. Vgl. Allen Brown West, *Latin Inscriptions: 1896–1926*, Corinth 8, Pt. 2 (Cambridge (MA) 1931), 107–108.

38 Vgl. Harold N. Fowler, „Introduction“, in: Harold N. Fowler und Richard Stillwell (Hg.), *Corinth: Introduction, Topography, Architecture*, 2 Bde., Corinth 1.1 (Cambridge (MA) 1932), 3–17, hier: 16. Im Englischen: „Greeks and foreigners“.

das einzige literarische Zeugnis (Iust. Mart. dial. 1.3). Die spärlichen archäologischen Zeugnisse jüdischen Lebens stammen allesamt aus späterer Zeit.³⁹

Missionsstrategisch dürfte Korinth in mancherlei Hinsicht anderen griechischen Städten überlegen sein. Durch seine geografische Lage ist Korinth zur Zeit des Paulus eine blühende Handelsstadt. Das weitgefächerte Spektrum an Kulte und die allgemeine Toleranz sprechen für eine Offenheit innerhalb der örtlichen Zielkultur und dürften der Ausbreitung des Glaubens an Jesus als kulturelles Artefakt zuträglich sein.⁴⁰ Nicht zu unterschätzen ist die Rolle, die die Isthmischen Spiele innehaben. Der Betrieb rund um diese Spiele dürfte über die allgemeinen Möglichkeiten städtischen Lebens hinaus für Paulus ein ideales Umfeld bieten, um mit Menschen zu interagieren und missionarisch zu wirken.⁴¹ Im Folgenden werden nun textimmanente Hinweise zur Beschreibung der Adressatenschaft in Korinth diskutiert.

5.2.2 *Textimmanente Hinweise*

Im ersten Schreiben an die Christusgläubigen in Korinth wendet sich Paulus zusammen mit Sosthenes an die Versammlung Gottes: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὐσῇ ἐν Κορίνθῳ (1 Kor 1,2). Diese definiert er näher als die in Christus Jesus Geheiligten. Ausserdem wendet er sich an alle, die an jedem Ort den Namen „unseres Herrn“ Jesu Christi anrufen (1 Kor 1,2). In 1 Kor 6,11 spricht Paulus die Adressatinnen und Adressaten ganz direkt an als solche, von denen manch einer ein Laster überwunden hat (vgl. 1 Kor 6,9–10) und jetzt abgewaschen (ἀπελούσασθε), geheiligt (ἡγιασθητε) und gerecht gemacht (ἐδικαιώθητε) ist. Die Quellen für die Darstellung der korinthischen Gruppe sind sowohl hinsichtlich ihrer ethnischen Zusammensetzung als auch ihrer übrigen sozialen Schichtung sehr spärlich. Die soziale Schichtung betrifft neben der ethnischen

39 Die Abbildung auf der Terracottalampe No. 1511 könnte ein siebenarmiger Leuchter sein, stammt aber aus dem 5. oder frühen 6. Jh. n. Chr. Und auch die Inschrift, die auf eine Synagoge von Hebräern hinweist und auf der Lechaem-Strasse gefunden wurde, ebenso wie einige hebräische Grabsteine sind auf Jahrhunderte später als das 1. Jh. zu datieren; vgl. Oscar Theodore Broneer, *Terracotta Lamps, Corinth 4.2* (Cambridge (MA) 1930), 121–122. Zur Synagogeninschrift vgl. auch Benjamin Powell, „Greek Inscriptions from Corinth“, in: *AJA* 7, Nr. 1 (1903), 26–71, hier: 60–61.

40 Vgl. Helmut Merklein, *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 1–4*, 3 Bde., ÖTBK 7.1 (Gütersloh, Würzburg 1992), 28.

41 Vgl. auch Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 242. Zur Stadt als Ort von paulinischer Mission im Allgemeinen vgl. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, 24–26; Martin Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*, Grundrisse zum Neuen Testament. Ergänzungsreihe 1, 1 (Göttingen 2012); von Bendemann und Markus Tiwald, „Das frühe Christentum und die Stadt – Einleitung und Grundlegung“, in: von Bendemann, *Das frühe Christentum und die Stadt*, 9–42.

Zusammensetzung und dem *ordo* (d. h. der Zugehörigkeit zu einer Klasse) auch die Geschlechterverteilung, die persönliche Freiheit der Mitglieder, ihr Vermögen und Alter, ihre Ämter, Würden, Berufe und Bürgerschaft, weshalb man sich für deren Beschreibung auf textimmanente Hinweise stützen muss.⁴² Hierfür sind neben einigen allgemeinen Begriffen insbesondere die Namen zentral, da sie soziologisch verwertbare Hinweise enthalten und Rückschlüsse auf die Gruppe zulassen. Relevant sind zusätzlich zu den Angaben aus den Briefen an die Gruppe in Korinth auch Informationen aus dem Brief an die Christuskgläubigen in Rom, da dieser in Korinth verfasst ist und am Ende eine Liste der Grüssenden enthält (Röm 16,21–23). Kaum zu entscheiden ist allerdings, welche der über Paulus' Mitarbeiter Timotheus in Röm 16 hinaus genannten Personen, die aus Korinth Grüße schicken, tatsächlich aus Korinth und welche Mitreisende des Paulus sind. Auch über die soziale Schichtung und die Grösse der Gruppe finden sich Hinweise. Zum Kontext, innerhalb dessen Briefe vorgelesen werden, gibt es ebenfalls spärliche Hinweise.

5.2.2.1 Lateinische und griechische Namen

Die Menge an lateinischen Namen ist auffällig. In 1 Kor sowie in Röm unter den aus Korinth Grüssenden nennt Paulus sechs Menschen mit lateinischen Namen: Crispus (1 Kor 1,14; Synagogenvorsteher, ἀρχισυνάγωγος, Apg 18,8), Gaius (1 Kor 1,14; vgl. Röm 16,23, wo Gaius als Gastgeber genannt ist), Fortunatus (1 Kor 16,17), Lucius (Röm 16,21), Tertius (Röm 16,22), Quartus (Röm 16,23). Hinzu kommt in der Apostelgeschichte noch Titius Justus (Apg 18,7; ein Gottesfürchtiger). Auch die Namen Priska und Aquila (1 Kor 16,19; Apg 18,2.18, wobei hier statt Priska das Diminutivum Priskilla erscheint) sind lateinisch, allerdings kommen sie bekanntlich aus Rom und ihr Aufenthalt in Korinth ist nur vorübergehend (vgl. Apg 18,2 und 18,8).

Daneben erscheinen die griechischen Namen Sosthenes (1 Kor 1,1), Stephanas (Hauseigentümer, 1 Kor 1,16; 16,15.17), Chloë („Leute der“, 1 Kor 1,11), Achaikos (1 Kor 16,17), Phoebe (aus Kenchreä, Röm 16,1), Apollos (1 Kor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12), Iason und Sosipater (Stammverwandte des Paulus: συγγενεῖς μου, und damit Ἰουδαῖοι, Röm 16,21) und Erastos (Schatzmeister der Stadt, οἰκονόμος τῆς πόλεως, Röm 16,23).

42 Für die Einstufung in einen sozialen Status verwendet Meeks folgende Kriterien: ethnische Zugehörigkeit, *ordo*, Bürgerschaft, persönliche Freiheit, Vermögen, Beruf, Alter, Geschlecht sowie öffentliche Ämter und Ehren; vgl. den Abschnitt „Die Messung sozialer Schichtung“ in Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, 115–120.

5.2.2.2 Ethnische Zusammensetzung

Hinsichtlich der ethnischen Zusammensetzung deuten textimmanente Hinweise des Paulus darauf, dass die korinthische Gruppe primär aus Menschen aus den Völkern besteht.⁴³ Paulus konstatiert dies, indem er die Adressatinnen und Adressaten an ihre Herkunft erinnert: Οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι. (1 Kor 12,2). Weiter spricht er die Adressatinnen und Adressaten in 1 Kor 8, insbesondere Vers 7, ebenfalls implizit als Menschen aus den Völkern an. Diese Herkunft wird auch in 1 Kor 10,14 eindeutig vorausgesetzt. Selbst die Aufforderung in 1 Kor 7,18–20, dass die als Beschnittene Berufenen bei der Beschneidung bleiben sollen, ist eher als Hinweis auf Proselyten denn auf gebürtige Ἰουδαῖοι zu lesen.⁴⁴ Auch 1 Kor 1,18–25 und 12,13 weisen auf die Vorstellung einer gewissen Durchmischung hin.

Aus den Erwähnungen des Petrus (1 Kor 1,12; 3,22; 9,5 und 15,5) geht hervor, dass Paulus in Korinth bekannt ist. Auch die Missstände, die Paulus im 1 Kor anspricht, sind am ehesten verständlich, wenn man von einer heidnischen Vergangenheit der Adressatenschaft ausgeht. Zu nennen sind Unzucht, Stolz, Hetärenverkehr, Prozessieren vor heidnischen Gerichten, Ungerechtigkeit, Götzendienst, Ehebruch, Knabenschänderei, Diebstahl, Trunkenheit, Umgang und Mahlgemeinschaft mit Unzüchtigen, Habsüchtigen, Götzendienern, Lächerern, Trunkenbolden oder Räufern (1 Kor 5–6).

Zu den christusgläubigen Ἰουδαῖοι zählen nebst Priska, Aquila und Krispus vielleicht auch Sosthenes und sicher Apollos.⁴⁵ Mit Priska und Aquila gehören – vgl. Apg 18,2–3 – zur Gruppe in Korinth von Beginn an auch Christuskgläubige jüdischer Herkunft, aber ein Anschluss an eine Synagoge und eine Mission innerhalb derselben folgen daraus nicht unbedingt.⁴⁶ Allerdings lassen die

43 Dass die Gruppe in Korinth sich überwiegend aus Menschen aus den Völkern zusammensetzt, wird in der Forschung verbreitet angenommen; vgl. bspw. Gerhard Sellin, „Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes“, in: Wolfgang Haase (Hg.), *Principat 25, 2: Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament* (Berlin 1984), 2940–3044 und 2996–2997; Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 9., durchgeseh. Aufl. (Göttingen 2017), 79; Hans-Martin Schenke, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Lizenzausg. (Gütersloh 1978–1979), 91; Klauck, *1. Korintherbrief*, 6; Peter Richardson, „On the Absence of ‚Anti-Judaism‘ in 1 Corinthians“, in: Peter Richardson (Hg.), *Anti-Judaism in Early Christianity* (Waterloo (ON) 1986), 59–74, hier: 63.

44 Vgl. Fredriksen, *Paul*, 107 und 181 (Fn. 3).

45 Eine Reihe von Argumenten, die für christuskgläubige Ἰουδαῖοι sprechen, findet sich bei Peter Richardson, „On the Absence of ‚Anti-Judaism‘ in 1 Corinthians“, in: *Anti-Judaism in Early Christianity*, 64. Zur judenchristlichen Herkunft des Apollos siehe bspw. Schenke, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 91–92.

46 Vgl. Gerhard Sellin, „Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes“, in: *Principat 25, 2*, 2996.

zahlreichen Schriftzitate, aber auch die Erzählung über die Wüstengeneration (1 Kor 10,1–10), darauf schliessen, dass Paulus bei seiner Adressatenschaft ein gewisses Mass an Kenntnis über die jüdischen Traditionen voraussetzt. Das „wir“, das sich in 1 Kor 10,1 auf „unsere Väter“ bezieht, könnte alle potenziellen Christusgläubigen in Korinth meinen und sie somit in die Geschichte des Volkes Israel mit einbinden.⁴⁷ Ausserdem weist Paulus mehrfach auf Kephas hin (1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5), der bekanntlich ausschliesslich für die Verkündigung des Evangeliums unter den Ἰουδαῖοι zuständig ist (Gal 2,7–9). Paulus scheint bei seinen Erwähnungen des Kephas vorauszusetzen, dass er der Adressatenschaft bekannt ist.

Nach der Darstellung der Apostelgeschichte (Apg 18,4) predigt Paulus bei seinem Eintreffen in Korinth, wie auch an anderen Orten, zuerst in der örtlichen Synagoge. Der Apostelgeschichte zufolge führen seine Gespräche in der Synagoge zu Auseinandersetzungen mit den Mitgliedern derselben (Apg 18,4–6) und zur Anzeige beim Statthalter Gallio (Apg 18,12–16).⁴⁸ Das Bild, das die Apostelgeschichte zeichnet, steht in einer gewissen Spannung zu den paulinischen Aussagen, nach denen er seine Mission, wenn nicht ausschliesslich, so auf jeden Fall primär, an die Menschen aus den Völkern richtet (Gal 1,16; 2,7–9; Röm 1,5,13–15; 11,13–14; 15,15–21). Die gottesfürchtigen Menschen aus den Völkern, auf die seine Mission am ehesten zielen dürfte, sind allerdings auch im Umfeld jüdischer Gruppen zu suchen. Dass Ἰουδαῖοι und Menschen aus den Völkern, zumal Gottesfürchtige, nicht segregiert voneinander lebten, hat jüngst Paula Fredriksen hervorgehoben.⁴⁹

Die christusgläubige Gruppe hat Paulus nach eigenen Angaben selbst gegründet (explizit 1 Kor 4,15; sinngemäss auch 2,1–5; 3,5–6; vgl. 2 Kor 1,19; hier nennt Paulus die Unterstützung durch Silvanus und Timotheus; vgl. Apg 18,5). Um seine bleibende Verbundenheit mit ihr auszudrücken, benutzt Paulus Begriffe verwandtschaftlicher Beziehungen. So stellt er sich im Brief an die Christusgläubigen in Korinth als Vater dar, indem er die Adressatinnen und

47 Hierfür spricht, dass dieselben ab 1 Kor 10,8 als direkt Angesprochene mit Sicherheit mitgemeint sind, sodass sie aus der Retrospektive auch in 10,16 mitgemeint sein könnten; vgl. Wolff, *Paulus beispiele-weise*, 191 (Fn. 28).

48 Vgl. dazu Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, 58. Hingegen relativiert Wolfgang Reinbold in seiner Analyse die Rolle der „altgläubigen Juden unter den Opponenten“; vgl. Wolfgang Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, FRLANT 188 (Göttingen 2000), 209. Ein anschauliches Beispiel für die Rekrutierung eines Christusgläubigen aus den Kreisen von Gottesfürchtigen in Korinth bietet Apg 18,7 mit Titius Justus; vgl. dazu ebd. 185.

49 Vgl. die beiden Abschnitte „Jews in Pagan Places“ und „Pagans in Jewish Places“ in Fredriksen, *Paul*, 38–49 und 49–60.

Adressaten als seine geliebten Kinder anspricht (τέκνα μου ἀγαπητὰ, 1 Kor 4,14) und sich als ihr Erzeuger in Christus bezeichnet (ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα, 1 Kor 4,15) oder indem er Timotheus sein geliebtes und treues Kind im Herrn nennt (ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, 1 Kor 4,17). Paulus stellt sich auch als Bruder der Gruppenmitglieder dar. Den in diesem Zusammenhang singularisierten „Bruder“ innerhalb der Gruppe will er nicht „zu Fall bringen“ und verzichtet deshalb fortan auf den Verzehr von Fleisch (1 Kor 8,13). Überdies spricht er die Adressaten als seine geliebten Brüder an (ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, 1 Kor 15,58).

5.2.2.3 Weitere Aspekte der sozialen Zusammensetzung

Die in 1 Kor namentlich Genannten dürften mehrheitlich einer gehobenen Minderheit angehören, was aus der Erwähnung von Besitz, Dienstleistungen und Ämtern hervorgeht.⁵⁰ Die Formulierung „Leute der Chloë“ (1 Kor 1,11) deutet hingegen eher auf eine Herkunft aus dem Sklavenstand hin. Ob auch Chloë selbst christusgläubig ist, muss offenbleiben. Chloë bedeutet ‚die Grüne‘ und ist ein Epitheton der Korngöttin Demeter. Auch Chloë dürfte aus dem Sklavenstand kommen.⁵¹ Ähnlich lässt auch der Name Phoebe ‚leuchtend, rein‘ (Röm 16,1) eine Herkunft aus dem Sklavenstand oder von Freigelassenen vermuten, wobei sie einen gewissen Wohlstand erlangt haben muss, um nach Rom reisen zu können und in ihrer Rolle als Dienerin der Christusgläubigen in Kenchreä den Brief des Paulus an die Christusgläubigen in Rom zu überliefern.⁵²

Aufschluss hinsichtlich der sozialen Schichtung in Korinth gibt vornehmlich 1 Kor 1,26–28 mit der Angabe, dass in der Berufung (κλήσις) der Angeschriebenen nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Edle seien (οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς, 1 Kor 1,26), aber Gott habe das Törichte der Welt auserwählt (τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, 1 Kor 1,27). Der Hinweis auf „nicht viele“ in 1 Kor 1,26 lässt auf ein soziales Gefälle innerhalb der Gruppe schliessen: ein Gefälle sowohl hinsichtlich der Bildung und der gesellschaftlichen Einflussmöglichkeiten als

50 Vgl. Gerd Theißen, „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums“, in: Gerd Theißen (Hg.), *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 2., erw. Aufl., WUNT 19 (Tübingen 1983), 232–257.

51 Vgl. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 254–255; Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, NTA.NF 15 (Münster 1982), 28–29. F. R. Montgomery Hitchcock hat die These aufgestellt, dass der Name Chloë als Hinweis auf den korinthischen Demeterkult zu interpretieren sei; vgl. F. R. M. Hitchcock, „WHO ARE ‚THE PEOPLE OF CHLOE‘ IN I Cor. i ii?“, in: *JThS* 25, Nr. 98 (1924), 163–167.

52 Vgl. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 30–31.

auch des sozialen Prestiges. Theißen rechnet damit, dass die korinthische Gruppe durch eine innere soziale Schichtung charakterisiert ist:

Einigen tonangebenden Gemeindegliedern aus der Oberschicht steht die große Zahl von Christen aus den unteren Schichten gegenüber. Diese innere Schichtung ist nicht zufällig, sondern hat strukturelle Gründe. Die soziale Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde dürfte daher für die hellenistischen Gemeinden überhaupt charakteristisch sein.⁵³

Gelegentliche soziale Differenzen lassen sich auch an den Ausführungen zum Fleischessen und zu den Versammlungen erkennen (1 Kor 8 bzw. 1 Kor 11,17–22). Die Tatsache, dass die Kollekte sich nach den Möglichkeiten des Einzelnen richten soll, weist auf unterschiedliche Besitzverhältnisse hin (1 Kor 16,2). Überdies gibt es deutliche Hinweise auf fundamentale Unterschiede hinsichtlich des Standes, wenn von Sklaven und von Freien die Rede ist (1 Kor 7,21–23; 12,13).⁵⁴

5.2.2.4 Zur Grösse und zum Wachstum der Gruppe in Korinth

Auch für Schätzungen zur Grösse der Gemeinde und zu ihrem Wachstum und vor allem zur Anzahl der bei einer Versammlung Anwesenden muss man sich

53 Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 231. Demgegenüber hat Dirk Jongkind geltend gemacht, dass es in Korinth nicht bloss eine kleine Elite und eine grosse Mehrheit von Armen gebe, sondern auch eine breitere Mittelschicht. Er argumentiert aufgrund eines Vergleichs mit der Archäologie in Pompeii, dass es auch in Korinth ein relativ breites Spektrum an Wohngelegenheiten gebe, eine Tatsache, die es verbiete, bloss von einer Elite und einer grossen Masse an ganz Armen auszugehen; vgl. Dirk Jongkind, „Corinth in the First Century AD: The Search for Another Class“, in: *TynB* 52, Nr. 1 (2001), 139–148.

54 Zur wirtschaftlichen Einordnung von frühen Christusgläubigen stehen unterschiedliche Einschätzungen nebeneinander. Für eine überaus grosse Mehrheit aus den ärmsten Schichten analog zur allgemeinen gesellschaftlichen Schichtung argumentieren Stegemann und Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, 249–271; Justin J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*, *Studies of the New Testament and its world* (Edinburgh 1998). Für einen repräsentativen Querschnitt aller Schichten ausser der höchsten und niedrigsten Stufe in den paulinischen Gemeinden plädiert bspw. Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 2nd ed., enlarged (Philadelphia 1983). Malherbe beansprucht sogar, dass diese Sicht sich zunehmend als Forschungskonsens etabliere. Vgl. dazu auch Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, 155–157, und Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 272–289. Eine Zwischenposition vertritt Bruce W. Longenecker, „Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians“, in: Todd D. Still und David G. Horrell (Hg.), *After the First urban Christians: the Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later* (New York 2009), 36–59; vgl. auch Bruce W. Longenecker, *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Greco-Roman World* (Grand Rapids (MI) 2010).

auf versteckte Hinweise und Interpolationen stützen. Wer genau den Brief des Paulus tatsächlich gelesen und gehört hat, lässt sich nicht eruieren.

Die ersten Menschen, die sich in Korinth von Paulus haben taufen lassen, sind Stephanas und sein Haus (1 Kor 16,15). Entsprechend ist Stephanas der „Erstling von Achaia“. 1 Kor 1,14–16 entnehmen wir, dass Krispus – der Apg 18,8 zufolge der Synagogenvorsteher ist – sich Paulus anschliesst und ebenfalls zusammen mit seinem Haus taufen lässt wie auch Gaius. Weitere Taufen hat Paulus seines Wissens nicht vorgenommen (1 Kor 1,16). Es ist aber auch nicht Paulus' primäres Ziel, möglichst viele selbst zu taufen, sondern seine Aufgabe sieht er in der Bekanntmachung des Evangeliums (1 Kor 1,17). Dabei will er nicht die Taufe abwerten, sondern an der ihm richtig erscheinenden Reihenfolge festhalten: Zuerst wird das Evangelium verkündet, dann folgt die Taufe. Die Verkündigung des Evangeliums ist das, was die Gemeinschaft begründen soll, worauf diese aufbauen soll. Der grundlegende Inhalt des Evangeliums bzw. Verkündigungs⁵⁵ besteht in der Osterbotschaft⁵⁶.

In der Zeit seines Aufenthalts in Korinth dürfte sich um das Ehepaar Priska und Aquila, das auch Paulus bei sich aufnimmt, eine sogenannte Hausgemeinde bilden. Aus dieser erwächst eine christusgläubige Gruppe in Korinth. Überhaupt ist das Haus (οἶκος) unbestrittenermassen der primäre Ort, von dem aus der Glaube an Christus praktiziert wird und von dem aus er sich verbreitet. Bestehende Häuser bieten einen relativ geschützten Rahmen für Versammlungen, innerhalb derer auch das Herrenmahl gefeiert wird. Nimmt man an, dass die Gruppe nach gängigem antiken Muster ein δειπνον mit anschliessendem συμπόσιον feiert und sich zu diesem Zwecke in einem Triclinium versammelt, ergibt sich eine geschätzte Zahl von ca. zehn Kernmitgliedern.⁵⁷ Diese Schätzung scheint allerdings zu gering, wenn man

55 Vgl. εὐαγγέλιον 1 Kor 4,15; 9,12.14.18.23; 15,1; 2 Kor 2,12; 4,3–4; 8,18; 9,13; 10,14; 11,4.7 bzw. εὐαγγελίζομαι 1 Kor 1,17; 9,16.18; 15,1–2; 2 Kor 10,16; 11,7; vgl. das Synonym κηρύσσω 1 Kor 1,23; 9,27; 15,11.12; 2 Kor 1,19; 4,5; 11,4 oder das Substantiv κήρυγμα 1 Kor 1,21; 2,4; 15,14.

56 1 Kor 2,1–5; 6,14; 15,1–4; 2 Kor 4,14; 5,15.

57 So die Argumentation im Abschnitt „The Size of the Corinthian Group“ von Richard Last, *The Pauline Church and the Corinthian Ekklesia: Greco-Roman Associations in Comparative Context*, MSSNTS 164 (New York 2016), 71–80. Zum Vergleich von frühen Gruppen von Christusgläubigen mit Vereinen vgl. aus der Fülle jüngerer Literatur bspw. Richard S. Ascough, „What are they now Saying about Christ Groups and Associations?“, in: *CBR* 13, Nr. 2 (2015), 207–244; Richard S. Ascough, „Voluntary Associations and the Formation of Pauline Christian Communities: Overcoming the objections“, in: A. Gutschfeld und Dietrich-Alex Koch (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien* (Tübingen 2006), 149–183; Eva Ebel, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden: Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, WUNT 178 (Tübingen 2004); Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians*;

bedenkt, dass Paulus erwähnt, ausser Crispus, Gaius, Stephanas und dessen Haus keine Menschen getauft zu haben (1 Kor 1,14–16), und diese zugleich als wenige hinstellt gegenüber all den Menschen, die er eben nicht selbst getauft hat. Zu höheren Schätzungen kommt man über Mitgliedschaftslisten von Vereinen.⁵⁸ Eine Obergrenze ergibt sich gleichwohl aus dem beschränkten Platz für Versammlungen. Für Korinth hat Murphy O'Connor festgestellt, dass die durchschnittliche Grösse der Atrien in den vier noch vorhandenen Häusern aus römischer Zeit in Korinth 55 m² und die der Triklinien 36 m² beträgt. Seiner Schätzung nach können sich hier maximal 50, aber eher nur 30–40 Menschen versammeln.⁵⁹ Eine höhere Zahl schätzen Caroline Osiek und D. L. Balch mit dem Argument, dass ausser in Triklinien auch im Peristyl oder in offenen Gärten gefeiert werden kann.⁶⁰ Klauck rechnet gar mit einer Grösse von bis zu 200 Mitgliedern zur Zeit von Paulus' Aufenthalt.⁶¹ Mehr können es kaum sein, da sie sich noch in einem Raum zu treffen vermögen (1 Kor 14,23). Neben den Vollversammlungen wird es in Korinth auch verschiedene Hausgemeinschaften und damit unterschiedliche Versammlungstypen geben.⁶² Der in 1 Kor 14,23 erwähnte Raum dürfte sich im Hause des Gaius befinden, von dem in Röm 16,23 gesagt wird, dass er die ganze Versammlung gastlich aufgenommen habe (Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὄλης τῆς ἐκκλησίας). Wäre die Gruppe deutlich grösser, würde sie vermutlich auch im Bericht des aufmerksamen Beobachters Pausanias, der 100 Jahre nach Paulus in Korinth war, nicht fehlen.

Nach Paulus' Gründungsaufenthalt scheint der christusgläubige Ἰουδαῖος Apollos in Korinth zu wirken (1 Kor 3,6). Apollos ist – wie Paulus selbst – ein διάκονος (1 Kor 3,5), durch den die Menschen in Korinth christusgläubig geworden sind. Paulus gibt an, dass er Apollos zu einem weiteren Aufenthalt in Korinth hat motivieren wollen, darin aber gescheitert ist (1 Kor 16,12). Auch nach dem Wirken des Apollos sieht sich Paulus explizit als Schirmherr der Gemeinschaft in Korinth. Dies geht beispielsweise daraus hervor, dass er die Menschen in Korinth als seine Kinder (τέκνα μου ἀγαπητὰ, 1 Kor 4,14)

John S. Kloppenborg, „Graeco-Roman Thiasoi, the Corinthian Ekklesia at Corinth, and Conflict Management“, in: Ron Cameron und Merrill P. Miller (Hg.), *Redescribing Paul and the Corinthians*, ECIL 5 (Atlanta 2011), 187–218; John S. Kloppenborg, „Membership Practices in Pauline Christ Groups“, in: *ECIL* 4, Nr. 2 (2013), 183–215.

58 Vgl. ebd.

59 Vgl. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 178–185. In diesem Rahmen bewegen sich auch die Schätzungen von Kloppenborg, „Membership Practices in Pauline Christ Groups“.

60 Vgl. Carolyn Osiek und David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, 3. Druck, The family, religion, and culture (Louisville (KY) 2000), 203.

61 Vgl. Klauck, *1. Korintherbrief*, 8.

62 Vgl. Hans-Josef Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, SBS 103 (Stuttgart 1981), 35–41.

bezeichnet und sich damit als Vater darstellt (vgl. 2 Kor 6,13; 12,14).⁶³ Oder er betont, dass er für die Menschen in Korinth der Apostel ist und sie das Siegel seines Gesandtseins (1 Kor 9,2).

Paulus schreibt an „die Versammlung Gottes, die in Korinth ist“ τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὔσης ἐν Κορίνθῳ (1 Kor 1,2; vgl. 2 Kor 1,1), und richtet sich damit an eine Gruppe, die er trotz vorhandener Streitigkeiten (1 Kor 1,11) noch als Einheit versteht (vgl. nur die Metaphorik vom einen Leib und von den vielen Gliedern in 1 Kor 12).⁶⁴ Zudem spricht er die Adressaten als ein Kollektiv von ἀδελφοί an (1 Kor 1,10.11.26; 2,1; 3,1; 4,6; 7,24.29; 10,1; 11,33; 12,1; 14,6.20.26.39; 15,1.31.50.58; 16,15; vgl. 2 Kor 1,8; 8,1; 13,11). Offen bleibt, ob Paulus sein Schreiben tatsächlich an die gesamte Gruppe richtet oder ob er als implizite Leser eher ein Segment derselben im Blick hat.

Der Brief könnte auch von einem kleineren Kreis – wie beispielsweise einer informellen oder formellen, aber nicht als solchen bezeichneten Gemeindeleitung – oder gar von einer einzelnen Person zur Kenntnis genommen werden, die dafür zu sorgen hat, dass die Anweisungen von Paulus zur Umsetzung kommen.

Nur in 1 Thess 5,27 findet sich ein direkter Hinweis zum Umgang mit dem Brief, dass er nämlich „allen Brüdern“ vorgelesen werden solle. Dieser Hinweis am Briefende zeugt allerdings eher davon, dass nicht automatisch zu erwarten ist, dass der Brief in der Versammlung vorgetragen wird. Auch in Kol 4,16 und Off 22,18–19 findet sich jeweils ein Hinweis zum Umgang mit Briefen. Die Tatsache, dass der Hinweis sich jeweils am Briefende befindet, deutet darauf hin, dass vermutlich zuerst eine Einzelperson den Brief liest und dann entscheidet, wie sie damit weiter zu verfahren hat. Weiter ist zu fragen, wem der Brief sonst noch vorgelesen wird. Dass Paulus beim Schreiben des 1 Kor auch Frauen im Blick hat, lässt sich aufgrund einiger textimmanenter Hinweise annehmen.⁶⁵ So spricht Paulus Frauen an, die verwitwet sind (1 Kor 7,8) oder deren Männer nicht zu den Christusgläubigen zählen (1 Kor 7,13–16). Auch 1 Kor 11,3–16 lässt insbesondere mit den Bestimmungen über die Hierarchien zwischen Mann und Frau und mit denjenigen hinsichtlich einer Kopfbedeckung darauf schliessen, dass Frauen an Versammlungen teilnehmen. Auf den sozialen Hintergrund gibt 1 Kor 7,20–21

63 Zur Vatermetaphorik vgl. Gerber, *Paulus und seine ‚Kinder‘*, 351–426.

64 Die Überschrift zum Brief kommt erst später dazu und stammt von einem Abschreiber, der bereits eine Sammlung von Paulusbriefen gekannt haben muss.

65 Die folgenden Überlegungen stützen sich auf einen Vortrag von Julia Snyder, „An ‚Ethics for Everyone? Social Diversity and Paul’s Target Audience“ (gehalten im Construction of Christian Identities Seminar am Annual Meeting der Society of Biblical Literature in Boston am 19.11.2017).

einen Hinweis mit der Anordnung, dass jeder in seinem Stand verbleiben soll. Dass Sklaven explizit genannt werden, lässt vermuten, dass solche zur Versammlung zählten.

Plausibel ist auch die Annahme, dass Paulus sich an diejenigen innerhalb der Gruppe wendet, die er für die in 1 Kor zahlreich genannten Missstände als verantwortlich ansieht bzw. die Anfragen an ihn gerichtet haben. Wenn dem so ist, bedeutet dies, dass der Brief eher als Dialog mit diesen bestimmten Gruppenangehörigen zu lesen und weniger als eine allgemeine Abhandlung anzusehen ist. Durch die Aufnahme des Briefes in den neutestamentlichen Kanon ist seine ursprüngliche Ausrichtung untergegangen, und er wird stattdessen als autoritativer Text verstanden, der sich an alle Getauften richtet.

5.3 Zusammenfassung

Für eine Beschreibung der impliziten Adressatenschaft finden sich in 1 Kor, aber auch in anderen Briefen zahlreiche textimmanente Hinweise. Die Zielkultur des paulinischen Vermittlungsgeschehens sind ganz pauschal „die Völker“, d. h. die gesamte nicht jüdische Menschheit. Dies ergibt sich aus Paulus' Auftrag, als Apostel für die Völker die Nicht-Ἰουδαῖοι für sein Evangelium zu gewinnen. Die Ausrichtung auf eine primär pagane Adressatenschaft wird an verschiedenen Stellen deutlich. Einerseits spricht Paulus sie direkt als solche an, andererseits ist das Aushandeln mit den „drei Säulen“ von Bedeutung für die Ausrichtung seiner Mission. Es klärt die primäre Ausrichtung auf die Völker hin und damit auch die Rollen des Paulus und seiner Mitarbeitenden.

Zahlreiche textimmanente Hinweise lassen darauf schliessen, dass Paulus grundsätzlich eine synagogennahe Klientel im Blick hat. Um die Adressatinnen und Adressaten aus den Völkern zu erreichen, muss er zusammen mit seinen Mitarbeitenden die eigenen Überzeugungen auf eine Weise vermitteln, die für die Adressatinnen und Adressaten verständlich ist. Er lehnt sich häufig an jüdische Schriften an oder zitiert diese in seinen Argumentationen, was aufzeigt, dass er sich innerhalb der Denkstrukturen seines angestammten Orientierungssystems bewegt. Zugleich greift er – was noch zu zeigen sein wird – auf Bilder zurück, die im Alltag paganer Menschen eine zentrale Rolle spielen, und verleiht ihnen zugleich eine neue Bedeutung. Da Nicht-Ἰουδαῖοι und Ἰουδαῖοι nicht in hermetischen Kapseln getrennt voneinander leben, sondern in unterschiedlichen Graden interagieren, dürfte es auch für die Nicht-Ἰουδαῖοι möglich sein, das Evangelium, das Paulus verkündet, zu begreifen – insbesondere für Menschen, die bereits eine gewisse Nähe zum Judentum aufweisen.

Nach der Ausrichtung des Vermittlungsgeschehens auf die pagane Menschheit insgesamt, wie sie in verschiedenen Paulusbriefen repräsentiert wird, hat sich der Blick spezifisch auf die Gruppe gerichtet. Die im Brief an die Gemeinde in Korinth angesprochene Adressatenschaft lebt in einer grossen, römisch geprägten, pulsierenden und hinsichtlich ihrer Bevölkerung sehr heterogenen Stadt. Diese ist geprägt von florierendem Handel, diversen Kulturen, weltanschaulicher Offenheit und mit den Isthmischen Spielen ein bedeutender Ort kulturellen Lebens.

Die namentlich genannten Christusgläubigen deuten zusammen mit anderen Hinweisen – wie beispielsweise eine direkte Anrede auf die Herkunft aus den Völkern – auf eine primär pagane Adressatenschaft. Daneben zählen aber auch einige Ἰουδαῖοι zur Gruppe. Diese dürfte zur Zeit des Paulus eine Grösse von einigen Dutzend bis max. 200 Mitglieder haben, und es ist innerhalb ihrer mit erheblichen sozialen Unterschieden zu rechnen. Wer von den Gruppenangehörigen die Paulusbriefe tatsächlich gelesen bzw. vorgelesen bekommen hat, bleibt offen. Dieser Aspekt des Transfersgeschehens kann leider nicht abschliessend geklärt werden.

Die Beschreibung der paulinischen Adressatenschaft im Allgemeinen und der korinthischen Gruppe im Besonderen ist die Grundlage, auf der die Selbstdarstellung des Apostels als interkulturellen Vermittler in 1 Kor 9,19–23 und darauf folgend in 1 Kor 9,24–27 die implizite und zugleich konkrete Umsetzung dieses Anspruchs untersucht werden kann.

Der Ἰουδαίος Paulus als bikulturelle Persönlichkeit am Beispiel von 1 Kor 9,19–23 und 24–27

6.1 „Allen alles geworden“ 1 Kor 9,19–23

Die Verse 1 Kor 9,19–23 sind als Teil der paulinischen Selbstdarstellung innerhalb seiner Briefe gleichsam die Spitzensätze hinsichtlich seiner Identität als interkultureller Vermittler. An ihnen lässt sich aufzeigen, dass der Ἰουδαίος Paulus sich selbst als bikulturelle Persönlichkeit darstellt und diese für sein Ziel einsetzt, die Menschen aus den Völkern für den Glauben an Jesus als den Christus zu gewinnen. Paulus ordnet sein flexibles Agieren in Gottes Heilsplan für Israel und damit in sein angestammtes Orientierungssystem ein.

6.1.1 Text und Übersetzung

Nestle-Aland 28 ^a	Eigene Übersetzung
<p>19 a Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων b πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, c ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω·</p>	<p>19 a Weil ich frei bin von allen, b habe ich mich allen versklavt, c <u>damit</u> ich die Mehrzahl gewinne.</p>
<p>20 a καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαίος, b ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· c τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, d μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, e ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω·</p>	<p>20 a Und ich bin den Ἰουδαίοι wie ein Ἰουδαίος geworden, b <u>damit</u> ich Ἰουδαίοι gewinne; c denen unter [dem] Gesetz wie (einer) unter [dem] Gesetz, d obwohl ich selbst nicht unter [dem] Gesetz bin, e <u>damit</u> ich die unter Gesetz gewinne.</p>
<p>21 a τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, b μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ c ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, d ἵνα κερδάναυ τοὺς ἀνόμους·</p>	<p>21 a den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, b obwohl ich kein Gesetz- loser bin vor Gott, c sondern an das Gesetz Christi gebunden, d <u>damit</u> ich die Gesetzlosen gewinne.</p>

(fortges.)

Nestle-Aland 28 ^a	Eigene Übersetzung
<p>22 a ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, b ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· c τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, d ἵνα πάντως τινὰς σώσω.</p>	<p>22 a Ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden, b <u>damit</u> ich die Schwachen gewinne, c [kurz:]^b allen bin ich alles geworden, d <u>damit</u> ich auf jeden Fall einige rette.</p>
<p>23 a πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, b ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι.</p>	<p>23 a Ich tue alles um des Evangeliums willen, b <u>damit</u> ich mit-teilhaftig an ihm werde.</p>

- a 1 Kor 9,19–23 bietet keine nennenswerten textkritischen Abweichungen, sodass der Text der 28. Ausgabe von Nestle-Aland unverändert übernommen werden kann.
- b Vgl. Menge-Bibel: *Die Heilige Schrift [des] Alten und Neuen Testaments*, 13. Aufl. (Stuttgart 1954); übers. und neu bearb. von Hermann Menge.

6.1.2 Beobachtungen am Text und Kontextanalyse

Der Abschnitt 1 Kor 9,19–23¹ zeichnet sich durch einen sehr kunstvollen Aufbau aus, der massgeblich durch die sieben ἵνα-Sätze strukturiert ist. Der eröffnende Vers 19 und der Abschluss mit den Versen 22b–23 benennen das Thema, während die Verse 20–22a Variationen desselben ausformulieren. Paulus beginnt den Abschnitt mit der Aussage, dass er ein freier Mensch ist (Ἐλεύθερος γὰρ ὢν) und sich für alle versklavt hat (πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα), wobei er mit „alle“ einen Bezug zu 1 Kor 9,1 herstellt. Paulus hat sich ‚versklavt‘ als Freier, was einen speziellen Klang hat in einer Gesellschaft, in der ein wichtiges gesellschaftliches Unterscheidungsmerkmal ist, ob man Sklave

1 1 Kor 9,19–23 wird in allen einschlägigen Kommentaren als Texteinheit angesehen und behandelt. So bspw. bei Friedrich Lang, *Die Briefe an die Korinther*, 17. Aufl., 2. Aufl. dieser neuen Bearbeitung, Das Neue Testament Deutsch (Göttingen 1994), 7; Jacob Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, RNT (Regensburg 1997), 14; Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 1, 48; Helmut Merklein, „Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes“, in: ZNW 75, 3–4 (1984), 153–183, hier insbesondere: 173; Uta Poplutz, *Athlet des Evangeliums: Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus*, HBS 43 (Freiburg i. Br. 2004), 251–256; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 82–85; Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther: 1 Kor 1,1–6,11*, 4 Tlbde., EKK 7.1 (Solothurn 1991), 63–70. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Vertretern von Teilungshypothesen findet sich auch bei Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*.

oder frei ist.² Und er hat sich ‚für alle‘ versklavt (πάσιν ἑμαυτὸν ἐδοῦλωσα), um möglichst viele zu gewinnen (ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω, 1 Kor 9,19). Die einleitende Partizipialkonstruktion mit γὰρ muss nicht konzessiv bzw. adversativ im Sinne von ‚obwohl‘ verstanden werden, sondern wohl besser modal oder gar kausal: ‚indem‘ oder ‚weil‘ er frei ist, versklavt sich Paulus, indem er für eine ganze Reihe von Personen eine ganze Reihe von Dingen geworden ist mit dem Ziel, möglichst viele zu gewinnen.³ Paulus verzichtet hier also nicht auf seine Freiheit, sondern versteht seinen Dienst geradezu als Konkretion seiner Freiheit.⁴ ‚Weil‘ er frei ist, besitzt er die Flexibilität. Dazu gehört, dass er unterschiedlichen Menschen in verschiedenartigen Situationen begegnen und auf eine jeweils angemessene Weise, aber eben auch ihnen zum Vorteil – wenn man πᾶσιν als *dativus commodi* versteht –,⁵ gerecht werden kann. Für Paulus ist diese Flexibilität eine Voraussetzung, um seine Aufgabe als Apostel zu erfüllen und möglichst allen Menschen in jeweils angepasster Weise zu begegnen. Beachtlich ist die Häufung der ἵνα-Konstruktionen, derer sich in diesem kurzen Abschnitt sieben befinden: fünfmal ἵνα ... κερδήσω (oder κερδάνω); einmal ἵνα ... σώσω und einmal ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ [sc. τοῦ εὐαγγελίου] γένωμαι. Durch sie kommt eine starke Zielgerichtetheit zum Ausdruck.

Die Verse 20–22 bilden eine sachliche und stilistische Einheit, die schliesslich von Vers 23 abgerundet wird. Paulus beschreibt in den Versen 20–22 sodann konkreter, wie er die Menschen zu gewinnen sucht, und verwendet hierfür das Verb γίνομαι im Indikativ Aorist in Kombination mit der vergleichenden Konjunktion ὡς. Meistens wird die Konstruktion ἐγενόμην ... ὡς hier und in seinen Verwendungen in den folgenden Versen mit „werden ... wie“ wiedergegeben, wobei das „wie“ in mancher Übersetzung weggelassen wird. Also beispielsweise:

2 Catherine Hezser weist darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen Sklaven und Freien stärker gewichtet wurde als die ethnische Unterscheidung zwischen Ἰουδαῖοι und Nicht-Ἰουδαῖοι unter den Sklaven; vgl. die ausführliche Studie von Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (New York 2005), hier insbesondere: 116.

Problematisch ist allerdings folgende Behauptung von Hezser: „Although Paul stands in the Jewish tradition of images of human beings' enslavement to God, he diverts from that tradition by calling himself the ‚slave of Jesus Christ‘ (Rom. 1: 1; Phil. 1: 1; Gal. 1: 10) rather than the ‚slave of Jesus God‘.“ Ebd., 331. ‚Jüdische Sklaverei‘ ist keine historische Gegebenheit, wie Hezser suggeriert, sondern ein modernes Konstrukt.

3 Vgl. Helmut Merklein, *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 5,1–11,1*, 3 Bde., ÖTBK 7.2, Bd. 2, (Gütersloh, Würzburg 2000), 228. Das Verb κερδαίνω, das hier mit ‚gewinnen‘ übersetzt ist, ist in dokumentarischen Papyri relativ selten und erst nachpaulinisch bezeugt; vgl. Peter Arzt-Grabner et al., *1. Korinther*, PKNT 2 (Göttingen 2006), 359.

4 Vgl. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 28; Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 188.

5 Vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 340.

„ich bin den Juden wie ein Jude geworden“ (Revidierte Elberfelder); „den Juden bin ich ein Jude geworden“ (Neue Zürcher). Schrage zufolge lässt das $\omega\varsigma$ „eine gewisse Differenz erkennen“ in dem Sinne, dass „Paulus weder seine Freiheit noch seinen eigenen ‚Standpunkt‘ aufgegeben hat“ und dass Paulus nicht Jude bzw. Heide, sondern nur „wie“ diese, d. h. ihnen vergleichbar, wird.⁶ „Er lässt sich auf sie ein, wird in bestimmter Weise mit ihnen solidarisch.“⁷ Dies zeige sich gerade in τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος (1 Kor 9,20).

Dass zuallererst die Ἰουδαῖοι genannt werden, dürfte kein Zufall sein, sondern entspricht Paulus' heilsgeschichtlichem Verständnis (vgl. δὴναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι., Röm 1,16).⁸ Es widerspricht auch nicht der Abmachung des Apostelkonzils, dass Petrus für die Ἰουδαῖοι zuständig sei und Paulus für die Völker (Gal 2,9). Denn es handelt sich dort um die Aufteilung des primären Zielpublikums, aber sicher nicht um ein Verbot. Ein solches wäre auch insofern absurd, als die engsten Mitarbeiter des Paulus selbst Ἰουδαῖοι waren.

Hinsichtlich der Identitätsfrage lässt die Phrase, dass Paulus den Ἰουδαῖοι (wie) ein Ἰουδαῖος geworden sei, aufhorchen. Wenn Paulus „wie ein Ἰουδαῖος geworden“ ist, kann konsequenterweise gefragt werden, was er denn nun sei, da er ja nur etwas werden könne, was er in bestimmter Weise nicht (mehr) ist. Die Antwort auf seine Frage findet Schrage in Gal 3,28: „weil es in Christus weder Juden noch Griechen gibt“. Deshalb „*ist* Paulus auch als geborener Jude nicht mehr einfach Jude, sondern wird es, um Juden zu gewinnen“.⁹ Beispielhaft und noch deutlicher für die These, dass Paulus kein Ἰουδαῖος mehr sei, hat Charles Barrett formuliert: „He could become a Jew only if, having been a Jew, *he had ceased to be one and become something else*. His Judaism was no longer of his very being, but a guise he could adopt or discard at will.“¹⁰

6 Ebd., 340.

7 Ebd.

8 Vgl. schon Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 189.

9 Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 340, Hervorhebung im Original.

10 Charles Kingsley Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, BNTC 7 (London: Black, 1968), 211, Hervorhebung EK.

Ähnlich argumentiert auch Love Sechrest, die festhält, dass „when Paul maintains that he can ‚become *like* a Jew‘, he clearly implies that he does not see himself as a Jew in the first place“. Sechrest deutet also Paulus so, dass dieser sich klar von seiner jüdischen Identität distanzieren. Love L. Sechrest, „A Former Jew: Paul and the Dialectics of Race“ (2009), 154–156, Zitat: 156, Hervorhebung im Original.

Als weiteres Beispiel sei an dieser Stelle Gordon Fee zitiert: „How can Paul determine to ‚become *like* a Jew‘? The obvious answer is, In [sic!] matters that have to do with Jewish religious peculiarities, which Paul as a disciple of the Risen One had long ago as having any bearing on one's relationship with God.“ Gordon D. Fee, *The First Epistle to the*

Allerdings sprechen gegen eine solche Interpretation die bereits ausführlich diskutierten Stellen, an denen Paulus seine Identität als Ἰουδαῖος betont.¹¹ Ausserdem ist in Anschlag zu bringen, dass γίνομαι ὡς zu verstehen ist als Ersatz für εἶμι und an dieser Stelle, wie auch an anderen, die Bedeutung trägt:

Corinthians, Revised edition, NICNT (Grand Rapids (MI) 2014), 427–428, Hervorhebung im Original.

Vgl. dazu auch Peter Richardson und Paul W. Gooch, „Accommodation Ethics“, in: *TynB* 29 (1978), 89–142, hier: 107; Dunn, „Who Did Paul Think He Was?“, 182.

Dieser „traditionelle“ Ansatz ist mit weiteren Beispielen diskutiert bei J. Brian Tucker, *Remain in your Calling: Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians* (Eugene (OR) 2011), 90–93.

Eine jüngere Aufarbeitung der Forschungslage zu 1 Kor 9,20–21 findet sich bei David Rudolph: Gemeinhin wird 1 Kor 9,20–21 so ausgelegt, dass Paulus kein thoratreuer Ἰουδαῖος sein konnte. Rudolph plädiert für das Gegenteil. Wobei es ihm weniger darum geht, aufzuzeigen, dass Paulus ein gesetzestreuer Ἰουδαῖος ist, sondern mehr darum, dass Auslegerinnen und Ausleger von 1 Kor 9,19–23 übertreiben, wenn sie die Stelle als unumstösslichen Beweis dafür ansehen, dass Paulus nicht gesetzestreu sei. Rudolph identifiziert in der Forschungslandschaft drei Argumentationsstränge, die dieses Urteil von Paulus' Gesetzesuntreue zu belegen suchen. A) Ein „intertextueller“ Argumentationsstrang stützt sich auf eine Reihe von Texten aus den Paulusbriefen sowie der Apostelgeschichte, die Paulus' Zugehörigkeit zum Judentum als nichtig oder als in Christus belanglos darstellen. B) Ein „kontextueller“ Ansatz setzt beim Kontext von 1 Kor 9,19–23 an. Dieser Text steht inmitten der Götzenopferfleischdebatte von 1 Kor 8 und 10, scheint den normativen Standards des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels zu widersprechen und stimmt mit paulinischer Freizügigkeit den Konsum von Götzenopferfleisch betreffend überein. Daraus wird geschlossen, 1 Kor 9,19–23 könne nicht aus der Feder eines thoratreuen Ἰουδαῖος stammen. C) Ein dritter, „textueller“ Argumentationsgang konzentriert sich auf die nomistische Sprache von 1 Kor 9,19–23 und kommt zu dem Schluss, dass Paulus sich selbst als ausserhalb der Wirkmächtigkeit des mosaischen Gesetzes stehend betrachte. Ἰουδαῖος zu sein bedeute, unter dem Gesetz zu stehen und somit durch das Gesetz mit Gott verbunden zu sein. Paulus sei nicht mehr unter dem Gesetz und somit nicht mehr auf diese Weise mit Gott verbunden, er benehme sich höchstens so, als sei er es. 1 Kor 9,20b (μὴ ὡν αὐτὸς ὑπὸ νόμον) sei als ausdrückliche Zurückweisung des mosaischen Gesetzes zu verstehen. 1 Kor 9,21 ([ἐγενόμην] τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος ... ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους) lasse darauf schliessen, dass er gelegentlich die jüdischen Gesetze befolge und wie einer aus den Völkern lebe, wenn er mit Menschen aus den Völkern (d. h. mit Menschen, die ohne das mosaische Gesetz leben) zusammen sei. Nach verbreiteter Auffassung bedeute das, dass Paulus ausdrücklich jüdische Bräuche missachtet, wenn er mit Menschen aus den Völkern zusammen ist. Die Aussage in 1 Kor 9,21, dass er unter dem Gesetz Christi sei, weise darauf hin, dass Paulus die Gesetzestreue gebrochen habe. Obschon „unter dem Gesetz Christi“ unterschiedlich gedeutet wird, scheint es einem breiten Konsens zu entsprechen, dass ausdrücklich jüdische Gesetze darin nicht enthalten seien; vgl. David J. Rudolph, *A Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23* (Tübingen 2011), 1–12.

11 Vgl. dazu die Ausführungen unter 4.3. „Paulinische Selbstbeschreibung“.

„Ich zeige mich als etwas.“¹² Entsprechend übersetzt auch Luise Schottroff: „Ich habe mich jüdischen Menschen als Jude erwiesen.“ Konkret bedeutet dies, bei Begegnungen im jüdischen Kontext jüdisch zu leben, d. h. einzuhalten, was die Thora an religiöser Praxis vorschreibt. Und Schottroff deutet es wie folgt: „Er hat mit jüdischen Menschen gemeinsam die Tora ausgelegt und Alltagsentscheidungen transparent gemacht für alle, die mit der Tora leben.“¹³ Schottroff führt die vorhergehenden Verse 9,1–18 als Beispiel dafür an, wie Paulus aus der Thora argumentiert und sich in einem traditionellen Rahmen jüdischer Thora-Auslegung bewegt.¹⁴

Auch Brian Tucker argumentiert hinsichtlich der vergleichenden Konjunktion *ὥς* zu Recht, dass dieses keineswegs auf ein Ablegen seiner jüdischen Identität verweise, denn *ὥς* könne auch als Hinweis auf die Diversität innerhalb der Gesamtheit aller *Ἰουδαῖοι* aufgefasst werden:

The phrase *ἐγενόμην ... ὥς* may be understood as an indicator of situational identity salience. It points to a shift in Paul's identity hierarchy when his mission is brought to the fore. Thus he adjusted to the diverse expressions of Judaism throughout the Roman Empire.¹⁵

Gesetzt den Fall, man befürwortet gleichwohl die These, dass Paulus sich nicht länger als *Ἰουδαῖος* verstehe, dann stellt sich die Frage, was Paulus sonst geworden ist. Ihn als Christen zu bezeichnen, verbietet sich schon allein deshalb, weil Paulus noch kein Konzept von Christentum im modernen Sinne hat: von Christinnen und Christen als eigener Grösse und Entität. Für den *Ἰουδαῖος* Paulus gibt es nur zwei Sorten von Menschen: *Ἰουδαῖοι* und andere, die er als *ἔθνη* bzw. *Ἑλλήνες* bezeichnet.

Daraus folgt, dass es hier nicht um *Ἰουδαῖος* ‚sein‘ oder ‚werden‘ gehen kann, sondern um jüdische Lebensweise. Am ehesten dürften Sabbatobservanz und das Einhalten der Speisegebote zu verstehen sein. Entsprechend seiner eigenen Angabe lebt Paulus unter *Ἰουδαῖοι* ‚wie‘ oder besser: ‚als‘ ein *Ἰουδαῖος*. Dass er sein eigenes Judesein nicht infrage stellt, zeigt auch das Fehlen der konzessiven Partizipialkonstruktion *μη ὦν* an. Dass er weder unter dem Gesetz noch vor Gott ohne Gesetz ist, betont er in den folgenden zwei Fällen fast

12 Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 318.

13 Luise Schottroff, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, ThKNT 7 (Stuttgart 2013), 170.

14 Vgl. ebd.

15 Tucker, *Remain in your Calling*, 101–102, Zitat: 102. Tucker verweist auf Apg 6,1; Tob 1,6–8; Ios. A. J. 14.245; Phil. Legat. 156.

selbstverständlich, lässt aber einen analogen Hinweis μή ὢν Ἰουδαίος weg.¹⁶ Dass er kein Ἰουδαίος (mehr) ist, kann oder will er offenkundig nicht sagen.

Vielmehr geht es Paulus schlicht um die jeweilige Lebensweise, was auch von anderen Stellen her deutlich wird, insbesondere von der Darstellung des antiochenischen Zwischenfalls her (Gal 2,11–21), wo Paulus Kephas und andere Ἰουδαῖοι kritisiert, dass sie es aufgegeben hätten, mit Menschen aus den Völkern Mahlgemeinschaft zu pflegen aus Furcht vor „denen aus der Beschneidung“ (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς Gal 2,12). In Paulus' Augen scheint solches Verhalten unvereinbar mit der Wahrheit des Evangeliums. Er tadelt Kephas mit den Worten: „Wenn du, der du ein Jude bist, wie die Nationen (ἔθνικῶς) lebst und nicht wie die Ἰουδαῖοι, wie zwingst du denn die Nationen, auf jüdische Weise (Ἰουδαϊκῶς) zu leben?“

Interessant und im Hinblick auf das Verständnis von 1 Kor 9 relevant ist hier die adverbiale Konstruktion mit Ἰουδαϊκῶς oder ἔθνικῶς. Paulus spricht nicht davon, Ἰουδαίος oder Heide zu werden, sondern dass das Leben Ἰουδαϊκῶς oder aber ἔθνικῶς – was womöglich den Unterton von ‚ausländisch‘¹⁷ hat – gestaltet werden kann. Er scheint sich dafür entschieden zu haben, ἔθνικῶς zu leben. Was dies wiederum genau bedeutet, ist umstritten. In der Forschung ist die Ansicht vorherrschend, Paulus und seine Gefolgsleute hätten zumindest zeitweise die diätetischen Normen und Reinheitsgebote missachtet, um soziale Interaktion mit Menschen aus den Völkern zu ermöglichen.¹⁸ Dagegen argumentiert Mark Nanos, dies sei keine zwingende Konsequenz, und plädiert für die umgekehrte Annahme: Ein Ἰουδαίος, der Paulus zu sein beansprucht (vgl. 2 Kor 11,22; Phil 3,5–6) und der bestrebt ist, neben Menschen aus den

16 Vgl. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 229.

17 Vgl. Henry George Liddell et al., *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1966), 480.

18 Für einen guten Überblick siehe Magnus Zetterholm, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship* (Minneapolis (MN) 2009), 69–90. Für einen Überblick über die „Radical New Perspective“ zum Thema siehe ebd., 127–163.

Grundsätzlich muss mit Karin Hedner Zetterholm festgehalten werden: „Pauline scholars tend to miss this point [sc. dass es auch für Thora-Observante Gründe und Situationen gibt, ein Gesetz zu übertreten], applying a rigid and legalistic understanding of what it meant to observe Jewish law. If perfect Torah observance is expected from Jews (which involves a host of interpretive assumptions), then anyone who fails to meet those expectations would be considered to ‚break the law‘ Jewish tradition, however, explicitly recognizes the fact that nobody will keep all the details of the law at all times! This important element seems to be generally overlooked when Christians discuss this topic.“ Karin Hedner Zetterholm, „The Question of Assumptions: Torah Observance in the First Century“, in: Mark D. Nanos (Hg.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, (Minneapolis 2015), 79–103, hier: 89.

Völkern auch Ἰουδαῖοι zur Hinwendung zu Jesus als Erfüller der Verheissungen der Thora zu bewegen, würde konsequenterweise die Thora befolgen.¹⁹ Nanos konstatiert, dass die Situation gar nicht eine Übertretung der Speisegebote oder überhaupt des Gesetzes sei.²⁰ Ein Ἰουδαῖος würde die grundlegende Basis der Botschaft der Thora aufrechterhalten, d. h. die Gesetze befolgen, und zwar auch dann, wenn er andere Ἰουδαῖοι wie auch Menschen aus den Völkern zu überzeugen versuchen würde, sich Jesus zuzuwenden als demjenigen, der die Ideale und Versprechen der Thora verkörpert. Er argumentiert, dass Ἰουδαῖοι und Nicht-Ἰουδαῖοι sowohl in jüdischen als auch in paganen Milieus zusammen essen und dass die Ἰουδαῖοι in jedem dieser Milieus ihre Speisevorschriften befolgen können.²¹ Dies aufgezeigt hat anhand von Quellen schon Alan F. Segal:

Many New Testament scholars miss subtleties in this argument by assuming with Luke (Acts 10:27–48) that Jews could have no intercourse with gentiles at all and especially could not sit at table with gentiles. To the contrary, there is no law in rabbinic literature that prevents a Jew from eating with a gentile [...]. Since there was no explicit law forbidding Jews and gentile [sic!] from eating together, we must assume that some, possibly many, ate with gentiles, despite qualms.²²

Auch Peter Tomson führt aus, dass Ἰουδαῖοι durchaus Mahlgemeinschaft mit Nicht-Ἰουδαῖοι pflegen, insbesondere in der Diaspora, wo die Auslegung von Reinheitsgeboten etwas weniger rigoros gehandhabt wird, wie es auch für Antiochia zu erwarten sei. Diejenigen Ἰουδαῖοι, die dieser Praxis aus Furcht vor Götzendienst kritisch gegenüberstehen, dürften in der Minderheit sein: „According to Gal 2:11–13 the majority of Jews of Antioch, as Peter and Barnabas

19 Vgl. Mark D. Nanos, „Paul’s Relationship to Torah in Light of His Strategy ‚To Become Everything to Everyone‘ (1 Corinthians 9:19–23): Paper presented at the New Perspectives on Paul and the Jews: Interdisciplinary Academic Seminar, Katholieke Universiteit, Leuven, Belgium, September 14–15, 2009“, 1–2.

20 Vgl. Mark D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul’s Letter* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 337–371; Mark D. Nanos, „The Inter- and Intra-Jewish Political Context of Paul’s Letter to the Galatians“, in: Mark D. Nanos (Hg.), *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation* (Peabody (MA) 2002), 396–407; Mark D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul’s Letter in First-Century Context* (Minneapolis (MN): Fortress Press, 2002), 152–154; Mark D. Nanos, „What Was at Stake in Peter’s ‚Eating With Gentiles in Antioch?‘“, in: Nanos, *The Galatians Debate*, 282–318.

21 Vgl. Ed P. Sanders, „Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14“, in: Robert T. Fortna und Beverly R. Gaventa (Hg.), *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn* (Nashville 1990), 170–188; Mark D. Nanos, „What Was at Stake in Peter’s ‚Eating With Gentiles in Antioch?‘“, in: *The Galatians Debate*, 296–297.

22 Segal, *Paul the Convert*, 230–233.

and also Paul, thought it possible for Jews and gentiles to eat together without transgressing the Jewish Law.²³ Die Paulustexte geben es demnach nicht her, dass Petrus, die anderen christusgläubigen Ἰουδαῖοι oder Paulus selbst zwingend die jüdischen Speisegebote aufgegeben hätten, um mit Menschen aus den Völkern Mahlgemeinschaft halten zu können. Folglich ist nicht das Essen per se das Problem, aber es spielt eine Rolle, wo das Essen stattfindet bzw. wer der Tischherr, der Einladende ist. Wenn in einem jüdischen Haus gegessen wird, spielt es keine Rolle. Problematisch ist allerdings die Tatsache, dass Ἰουδαῖοι – unter der Tischherrschaft eines Heiden – mit Menschen aus den Völkern speisen, als ob diese Menschen aus den Völkern ihnen vor Gott gleich wären. Diese Ehrerweisung den Nicht-Ἰουδαῖοι gegenüber dürfte es gewesen sein, die Jakobus und die übrigen aus der Beschneidung beanstanden.²⁴ Paulus hingegen scheint von sich selbst kaum zu denken, er sei etwas anderes als ein gesetzestreuer Ἰουδαῖος, selbst wenn er ἐθνικῶς lebt. Aus der Aussage, dass Paulus sich den Ἰουδαῖοι als Ἰουδαῖος erweist, ist zu schliessen, dass es das Ziel seiner Lebensweise ist, auch Ἰουδαῖοι für Christus zu gewinnen, und dass er trotz seiner Berufung als Apostel für die Völker das Evangelium durchaus auch unter Ἰουδαῖοι verkündigt.

Auch hinter der Arbeit von David J. Rudolph steht die These, dass unter Heranziehung von 1 Kor 9,20–21 nicht auf ein grundsätzliches Fehlen von Thoratreue geschlossen werden kann.²⁵ Seine Arbeit relativiert in fundierter Weise jene Arbeiten, die Paulus seine jüdische Identität absprechen. In seiner Kritik macht er insbesondere stark, dass diese traditionelle Darstellung des Paulus als ‚alles für alle‘ und damit ‚nicht mehr Ἰουδαῖος‘ weder zum sozio-historischen Kontext passt noch zu dem, was Paulus über sich selbst sagt. Rudolph benennt folgende Probleme:

1. Paulus kann nicht ständig ‚alles für alle‘ gewesen sein, denn offenkundig ist er öfter mit Ἰουδαῖοι und mit Heiden gleichzeitig zusammen.
2. Die traditionelle Auslegung stellt die Ἰουδαῖοι als einfältig dar: Sie impliziert, dass die Ἰουδαῖοι nicht merken, dass Paulus die Gesetze lediglich dann beachtet, wenn er unter ihnen ist. Überzeugender ist hingegen die Annahme, dass Ἰουδαῖοι wissen, was Paulus tut und wie er lebt. Apg

23 Vgl. Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, CRINT 1 (Assen 1990), 227–236, Zitat: 227.

24 Vgl. Mark D. Nanos, „What Was at Stake in Peter’s ‚Eating With Gentiles in Antioch?‘“, in: *The Galatians Debate*, 300–301; Nanos, *The Mystery of Romans*, 348–354.

25 Vgl. Rudolph, *A Jew to the Jews*, 12. Diesem Ansatz folgt über weite Strecken im Kapitel „Paul’s Jewish Identity and his Gentile Mission“ auch Tucker, *Remain in your Calling*, 89–114.

18,7 zufolge versammelt sich die paulinische Gruppe in einem Haus unmittelbar neben einer Synagoge.

3. Es ist zu bezweifeln, dass Paulus eine derart vermessene Strategie verfolgt, einmal Gesetzestreue zu leben und sie ein andermal zu verwerfen. Sobald eine solche Strategie auffliegt, verunsichert Paulus genau die Leute, die er zu gewinnen sucht. Sein Verhalten würde als charakterlos und doppelzünftig gelten und seine Botschaft in Verruf bringen.
4. In der traditionellen Auslegung wird selten auf jene Texte in den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte eingegangen, die die Auffassung von Paulus als einem, der nur gelegentlich das Gesetz beachtet, infrage stellen.

Rudolph führt unter „Intertextual Issues“ folgende Stellen an, um aufzuzeigen, dass 1 Kor 9,19–23 verstanden werden sollte als Aussagen eines gesetzestreuen Ἰουδαῖος innerhalb der Grenzen des pluriformen Judentums in der Zeit des zweiten Tempels: Apg 21,17–26; Gal 5,3; 1 Kor 7,17–24. Konkret liest Rudolph 1 Kor 9,19–23 von der Rekapitulation in 1 Kor 10,32–11,1 her, wo Paulus seine Anweisungen zuspitzt: „Folgt meinem Beispiel, wie auch ich dem Beispiel Christi folge!“ (1 Kor 11,1). Betrachtet man den auf Essen und Gastfreundschaft bezogenen Kontext von 1 Kor 8–10 und Paulus' Aussagen, die auf Jesu Regel der Anpassung verweisen (1 Kor 9,14; 10,27; Lk 10,7–8), so drängt sich die Interpretation auf, dass Paulus in 1 Kor 9,19–23 auf Jesu offene Mahlgemeinschaft (vgl. Mk 2,15–17; Mt 9,10–13; 11,19; Lk 5,29–32; 7,34–36) anspielt und diese nachlebt. So wie Jesus alles für alle geworden ist, indem er mit Ἰουδαῖοι, Pharisäern, Zöllnern, Sünderinnen und Sündern Mahlgemeinschaft pflegte, so ist auch Paulus allen alles geworden (1 Kor 9,22).

Die Einschränkung in 1 Kor 9,21 „obwohl ich nicht gesetzlos bin vor Gott“ (μὴ ὡς ἄνομος θεοῦ) sollte von Paulus' Regel in 1 Kor 7,17–24 her gelesen werden, die besagt, dass jesugläubige Ἰουδαῖοι gesetzestreu weiterleben sollen. ἔννομος Χριστοῦ (1 Kor 9,21) zu sein bedeutet, die jesuanische Halacha hinsichtlich der Mahlgemeinschaft mit Sünderinnen und Sündern aufrechtzuerhalten.²⁶ Der Grund, warum die Menschen in Korinth Paulus' Beispiel folgen sollen, ist der, dass Paulus selbst Christus nacheifert. Er richtet nach eigener Auffassung sein gesamtes Leben auf Christus aus, worauf er an verschiedenen Stellen verweist (Röm 15,1–3,7; 2 Kor 8,9; Phil 2,5–11; vgl. Eph 4,32–5,2). Und schliesslich stellt die Wiederholung von καθὼς καὶ γὼ in 1 Kor 10,33 und 11,1 eine absichtliche Parallele zwischen Paulus' *imitatio Christi* und der von den Menschen in Korinth gewünschten *imitatio Pauli* her. Insofern kann geschlossen werden,

²⁶ Vgl. Rudolph, *A Jew to the Jews*, 212.

dass die Aufforderung in 1 Kor 11,1 wie folgt zu verstehen ist: „Ahmt mich nach, so wie ich Christus [nachahme].“²⁷

Weitere Schlüsselstellen, die für Paulus' bloss zeitweilige Thoratreue herangezogen werden, können durchaus auch in Übereinstimmung mit grundsätzlicher paulinischer Thoratreue gelesen werden: Aussagen über die Nichtigkeit der Beschneidung (1 Kor 7,19; vgl. Gal 5,6 und 6,15) sind als rhetorisches Stilmittel zu verstehen, dass die Zugehörigkeit zum Ἰουδαϊσμός – wie alles andere auch – in Christus relativiert ist. Paulus' einstiges Leben und Wirken im Ἰουδαϊσμός (Gal 1,13–14; vgl. Phil 3,6) bezieht sich nicht unbedingt auf *common Judaism*, sondern es kann auch das pharisäische Judentum (oder gar eine Rechtsströmung innerhalb des pharisäischen Judentums) gemeint sein, dem er sich nach seiner Berufung nicht mehr zugehörig fühlt. Paulus' ‚früherer Wandel im Judentum‘ bedeutet eine noch beflisseneren Auffassung hinsichtlich der Bewahrung der väterlichen Traditionen, was mit grösster Wahrscheinlichkeit ein Hinweis auf das pharisäische Judentum ist.²⁸ Jedenfalls dürfte es sich um eine innerjüdische Grenzziehung handeln.²⁹

In Röm 14 ist Paulus nicht gleichgültig gegenüber unreiner Speise (κοινός, unrein gemäss den Vorschriften der Thora, Röm 14,14), sondern gegenüber Speisen, die einfach für unrein gehalten werden. Die Schwachen sind besorgt, dass es aus Versehen Vermischungen zwischen reiner und unreiner Speise geben könnte. Paulus' Bemerkung in Gal 2,14 gegenüber Kefas „Wenn du, der du ein Ἰουδαῖος bist, ἐθνικῶς und nicht wie ein Ἰουδαῖος lebst, wie kannst du dann die Völker zwingen, wie die Juden zu leben (ἰουδαΐζειν)?“ ist als polemische Übertreibung zu verstehen. Möglicherweise will Paulus Kefas daran erinnern, dass seine jüdische Erziehung und die entsprechenden Lebensstandards im Vergleich zu pharisäischen Massstäben allesamt heidengleich sind. Entsprechend gibt es für Rudolph entgegen verbreiteter

27 Vgl. ebd., 175.

28 Vgl. Ios. A. J. 13.297; 13.408; 17.41; vgl. Albert I. Baumgarten, „The Pharisaic Paradox“, in: *HTR* 80, Nr. 1 (1987), 63–78. Matthew V. Novenson deutet Gal 1,13–14 wie folgt: „He is talking about his former occupation in a movement for the defense of Jewish ancestral ways, a sectarian political program that Paul, like other Hellenistic- and Roman-period writers, calls Ἰουδαϊσμός.“ Matthew V. Novenson, „Paul's Former Occupation in Ioudaismos“, in: Mark W. Elliott et al. (Hg.), *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter* (Grand Rapids (MI) 2014), 24–39, hier: 39. Dagegen stellt Matthew Thiessen die These, dass Paulus auch früher missionarisch tätig und bestrebt war, Heiden zum Proselytentum einschliesslich der Beschneidung zu bewegen; vgl. Matthew Thiessen, *Paul and the Gentile Problem* (New York 2016), 37–41.

29 Vgl. hierzu die Ausführungen unter 4.3.2.1. „Ethnische Herkunft“.

Meinung wenig Grund zur Annahme, dass Paulus sich selbst nicht mehr als Ἰουδαῖος sieht.³⁰

Auch Caroline Johnson Hodge bemerkt dazu: „The notion of Paul as faithful to the Law throughout his career among gentiles is a refreshing idea that I suspect would surprise Paul much less than it does many Pauline scholars.“³¹ Mit Johnson Hodge, Rudolph und Nanos kann davon ausgegangen werden, dass Paulus zumindest aus eigener Perspektive nie seine Identität als Ἰουδαῖος infrage gestellt und sich damit auch zeit seines Lebens zur Judenheit gezählt hat.³² Unterstützen lässt sich diese Annahme, indem man 1 Kor 9,20–23 mit 1 Kor 7,17–24 in Beziehung bringt: Paulus ist beschnitten (Phil 3,5), und seine Regel in den Gemeinschaften ist die, dass alle Ἰουδαῖοι jüdisch bleiben und nicht wie die aus den Völkern werden sollen (1 Kor 7,17). Daraus ergibt sich folgerichtig, dass Paulus seine eigene Regel befolgt und in Übereinstimmung mit der Thora lebt.

Nach all dem Gesagten muss zur Frage der Thora-Observanz grundsätzlich festgehalten werden, dass wir für das erste Jahrhundert kaum Zeugnisse haben, wie diese ausgesehen hat, ausser dass sie sehr unterschiedlich verstanden und gelebt wurde. Entsprechend ist auch nicht klar, wann eine Übertretung des Gesetzes vorliegt.³³ Überdies ist Thora-Observanz auch nicht statisch, sondern dynamisch, denn: „Jewish law is flexible; interpretations and rulings differ among different groups and within the same group, and change over time.“³⁴ Entsprechend ist es auch nicht möglich, festzustellen, ob andere Ἰουδαῖοι Paulus in Bezug auf seine Thora-Observanz als lasch oder streng angesehen haben. Aber angesichts der Komplexität von Thora-Observanz gibt es keine Hinweise dafür, dass Paulus das Gesetz aufgegeben hätte:

Taking social reality into account when establishing a rule of law is not a compromise of Jewish law – it is an intrinsic part of the halakic process. As I hope to have illustrated [...], different halakic authorities negotiate the balancing act between the various factors involved in the process differently, but to varying degrees they all take into account social reality along with precedents within Jewish law together with theological and ethical general principles.³⁵

30 Vgl. Rudolph, *A Jew to the Jews*, 89. Er wendet sich bspw. gegen Richardson und Gooch, „Accommodation Ethics“; D. A. Carson, „Pauline Inconsistency: Reflections on 1 Corinthians 9.19–23 and Galatians 2.11–14“, in: *ChM* 100 (1986), 6–45; Sechrest, „A Former Jew“.

31 Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 122.

32 Vgl. auch bereits im Titel: Eisenbaum, *Paul was not a Christian*.

33 Karin Hedner Zetterholm, „The Question of Assumptions“, in: *Paul within Judaism*, 91.

34 Ebd., 102.

35 Ebd., 103.

Nachdem Paulus beansprucht hat, den Ἰουδαῖοι wie ein Ἰουδαῖος geworden zu sein, fährt er fort mit weiteren Dingen, die er geworden ist. Auf das bereits besprochene γίνομαι ... ὡς beziehen sich dann auch die folgenden Eigenschaften, die Paulus angenommen hat (1 Kor 9,20c.21a.22a).

Vers 20c: Denen unter dem Gesetz ist er geworden wie einer unter dem Gesetz, obschon er selbst nicht unter dem Gesetz ist. Meist wird der Ausdruck „unter dem Gesetz“ als Hinweis auf die Ἰουδαῖοι verstanden, was eine Doppelung im Sinn einer Explikation oder gar Steigerung bedeuten würde. So fragt schon Origenes in seinem Kommentar, wo denn nun der Unterschied zwischen den Ἰουδαῖοι und denen unter dem Gesetz bestehe, und schlägt als Möglichkeit die Samaritaner vor.³⁶ Allerdings ist nicht unbestritten, dass sich „die unter dem Gesetz“ im genannten Sinne auf Ἰουδαῖοι beziehe. Roy E. Ciampa und Brian S. Rosner beispielsweise sind der Ansicht, dass die Phrase auf Proselyten hinweise.³⁷ Concannon vertitt die Ansicht, dass es sich um Heiden handelt, die vergeblich versucht haben, nach jüdischen Gesetzen zu leben.³⁸ Schottroff hingegen subsumiert unter der genannten Gruppe sowohl Menschen, die von ihrer jüdischen Herkunft her die Gesetze leben, als auch Menschen aus den Völkern, die sich der Thora verpflichtet fühlen.³⁹

Weiter gibt es die These, dass unter dem Gros der Ἰουδαῖοι jene gemeint sind, die eine strengere Interpretation des Gesetzes vertreten.⁴⁰ Diese These vertritt auch Tucker mit der Begründung: 1. Paulus betone in Phil 3,5, er sei κατὰ νόμον Φαρισαῖος, also dem Gesetz nach ein Pharisäer, was vom Konzept her gut zum Sprachgebrauch in 1 Kor 9,20 passe; 2. hätten Pharisäer eine strengere Auslegung des Gesetzes;⁴¹ 3. unterscheide dieses Verständnis die kleinere Gruppe von der früher erwähnten grösseren, d. h. den Ἰουδαῖοι.⁴² Diese Interpretation besagt, dass Paulus zwar kein Pharisäer mehr ist, sich aber in Fragen der Mahlgemeinschaft wenn nötig anpassen kann. Sie beinhaltet zugleich, dass Paulus

36 Vgl. Judith L. Kovacs, *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Commentators*, The Church's Bible (Grand Rapids (MI) 2005), 154.

37 Vgl. Roy E. Ciampa und Brian S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, PiNTC (Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2010), 426; Concannon, „When you were gentiles“, 30.

38 Vgl. ebd.

39 Vgl. Schottroff, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, 170.

40 So bspw. Markus N. A. Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh 2000), 171; weitere Verweise bei Tucker, *Remain in your Calling*, 103 (Fn. 63).

41 Vgl. hierzu Rudolph, *A Jew to the Jews*, 181, mit Verweis auf unterschiedliche Grade von Thora-Observanz bei den Saduzäern, Pharisäern und in Qumran, wobei die Pharisäer unter diesen die vergleichsweise weniger strenge Auslegung der Speisegebote aufweisen; vgl. Ios. A. J. 1.14; 20.38–46, 201; C. Ap. 2.144, 175, 187; B. J. 1.110; 2.119; Phil. Spec. 1.186.

42 Zu dieser Art von Gegenüberstellung vgl. Mk 7,3; Lk 7,29–30; Ios. B. J. 1.110.

weiterhin Thora-observant ist. Wie einer unter dem Gesetz wird er dann, wenn er die im Vergleich zu anderen jüdischen Gruppierungen strikteren Speisegebote der Pharisäer anlässlich seines Zusammenseins mit ihnen einhält.⁴³

Ganz im Gegensatz zur Mehrheitsmeinung,⁴⁴ dass ὑπὸ νόμον die unter der Autorität des mosaischen Gesetzes Stehenden meint, vertritt Johnson Hodge die interessante These, dass dieses Label nicht eine alternative Bezeichnung für die Ἰουδαῖοι darstelle, sondern sich auf Menschen aus den Völkern beziehe, die sich freiwillig unter das Gesetz begäben.⁴⁵ Ihr zufolge bedeutet „unter dem Gesetz sein“ eine Last, die sich Heiden selbst auferlegen, indem sie den Anspruch an sich selbst haben, das Gesetz zu halten, obschon sie es nicht vermögen, was wiederum zu einem Verlust an Selbstbeherrschung führt.⁴⁶ Solches Versagen gehöre für Paulus genuin zu jeglicher heidnischen Identität, denn die Heiden sind von Gott entfremdet und somit anfällig für *porneia*, Idolatrie etc. (Röm 1,18–36; 1 Kor 12,2; 1 Thess 4,3–5). „Unter dem Gesetz“ bezieht sich nach Johnson Hodge also auf die Menschen, die vergeblich versuchen, die Gesetze zu halten.⁴⁷ Paulus selbst ist ausdrücklich nicht unter dem Gesetz, d. h. nicht unter dem Gesetz gefangen, aber er kann sich gleichwohl mit Menschen aus den Völkern identifizieren, die unter dieser selbst auferlegten Last stehen.⁴⁸

Nicht mehr unter dem Gesetz zu sein, kann auch verstanden werden als „nicht mehr unter dem Gesetz als Heilsparadigma“ zu stehen.⁴⁹ Paulus sieht sich offenbar zu einer Differenzierung gezwungen. Er kann zwar nach dem Gesetz leben, muss dies in bestimmter Weise sogar, aber er kann es nicht mehr als eigentliche Voraussetzung und Bedingung des Heils verstehen und verkünden, denn entscheidend ist allein der Glaube (vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.28). Allein die Identität mit Christus ist entscheidend für das Heil.

Vers 21a: Nachdem Paulus den Ἰουδαῖοι ein Ἰουδαῖος geworden ist und denen unter dem Gesetz wie einer unter dem Gesetz, dürfte man eigentlich erwarten, dass er zuerst den Griechen ein Grieche geworden wäre. Statt auf dieses bestimmte Volk einzugehen, betont Paulus umgehend eine dessen Mitglieder charakterisierende sachliche Eigenschaft, die im Gegensatz zu den eben genannten Menschen unter dem Gesetz steht: τοῖς ἀνόμοις ist Paulus ὡς ἄνομος

43 Vgl. Tucker, *Remain in your Calling*, 103–104; Rudolph, *A Jew to the Jews*, 196–201.

44 Vgl. ebd., 153.

45 Vgl. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 124–125.

46 Johnson Hodge verweist diesbezüglich auf Röm 7,7b–25 als Ausdruck für das Dilemma der Heiden und bezieht sich auf Stowers, *A Rereading of Romans*, 258–284.

47 Vgl. Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs*, 124–125.

48 Vgl. ebd.

49 Vgl. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 230.

geworden.⁵⁰ In jedem Fall wendet er sich spätestens jetzt – nach der Interpretation von Johnson Hodge bereits in Vers 20c – unter Aktivierung anderer Teile seiner bikulturellen Persönlichkeit an Menschen aus den Völkern. Ein *ἄνομος*, wörtlich Gesetzloser, ist hier schlicht einer, der nicht unter dem mosaischen Gesetz steht – entweder weil er es nicht kennt oder weil er es nicht hält –, und damit das Gegenteil der vorangegangenen Kategorie Menschen.⁵¹

Zu fragen ist an dieser Stelle, was dies für Paulus bedeutet, wenn er von sich sagt, dass er wie ein Gesetzloser geworden sei. Bedeutet das, dass er das mosaische Gesetz bricht? Dazu bemerkt Tucker: „I would argue that it does not; rather it is Paul's way of describing his principle of adaptation/accomodation with regard to the gentiles.“⁵²

Paulus wird den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, obschon er vor Gott kein Gesetzloser ist (*μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ* 1 Kor 9,21). *θεοῦ* dürfte hier als *Genitivus subiectivus* zu interpretieren sein, parallel zum eindeutigen *Genitivus subiectivus* *ἔννομος Χριστοῦ*. Beide Genitive dienen dazu, den *νόμος* näher zu definieren, könnten also sogar qualitative Genitive sein. Nicht unter dem Gesetz zu sein, bedeutet nicht, gesetzlos zu sein, d. h., es bedeutet nicht, ohne die Thora zu sein. Zugleich ist Paulus ein *ἔννομος Χριστοῦ*.⁵³ Der Begriff *ἔννομος* begegnet in der hohen Kaiserzeit und insbesondere in der Spätantike häufig, vor allem in juristischen Dokumenten. Ein *ἔννομος* ist ein gesetzeskonformer Mensch, einer, der im Einklang mit dem Gesetz lebt, im Falle des Paulus ein thoratreuer Anhänger Christi, der eine moderate und flexible Auslegung des

50 Tucker kommt zu dem Schluss, dass mit „Gesetzlose“ nicht jüdische Christusgläubige aus den Völkern gemeint seien; vgl. Tucker, *Remain in your Calling*, 113.

51 Dies im Gegensatz zur häufiger anzutreffenden Bedeutung von *ἄνομος* als Mensch, der die Gesetze des Staates nicht respektiert. Der früheste Beleg aus der Papyrusliteratur, der der paulinischen Verwendung nahekommt, indem Gesetzloses mit Ungerechtem parallelisiert wird, stammt aus der Mitte des 2. Jh.; vgl. Arzt-Grabner et al., *1. Korinther*, 359.

52 Tucker, *Remain in your Calling*, 107, mit Diskussion anderer Forscher: Schon Rudolph hat zu Recht bemerkt, dass die Veränderungen in Paulus' Verhalten sich im Rahmen von Tischgemeinschaft mit Heiden in deren Haus äussern; vgl. Rudolph, *A Jew to the Jews*, 204. Dass dies keinen Antinomismus seitens Paulus bedeute, sondern einfach eine moderatere Auslegung hinsichtlich der götzendienerischen Absichten der Heiden, mit denen er isst – soweit es die Flexibilität seiner Tradition zulässt –, argumentiert Tomson, *Paul and the Jewish Law*, 267. Zur Adaptabilität vgl. die Ausführungen unter 6.1.3. „Auslegung im grösseren Zusammenhang“.

53 Zu den zahlreichen Interpretationsweisen dieses Ausdrucks in der theologischen Forschung vgl. Tucker, *Remain in your Calling*, 110. Dazu zählen: 1. ein messianisches Gesetz; 2. das Liebesgebot; 3. das beispielhafte Leben Jesu Christi; 4. kein neues Gesetz, nur der Gehorsam gegenüber Christus; 5. halachische Traditionen; 6. der Geist; das Gesetz nach der Auslegung Christi ohne ein neues Gesetz. Belege ebd., Fn. 97.

Gesetzes pflegt.⁵⁴ Paulus suggeriert hier nicht die Idee eines ‚neuen‘ Gesetzes, sondern er lebt gesetzeskonform mit Christus, denn dieser ist die Norm.⁵⁵ Torahtreue und Zugehörigkeit zu Christus werden in dieser Formulierung zusammengefasst. Der scheinbare Widerspruch zwischen Leben nach dem Gesetz unter den Ἰουδαῖοι und Verzicht auf die Einhaltung der Gebote unter den Völkern löst sich also auf: Paulus ist überzeugt, dass das Tun des Gesetzes für Menschen aus den Völkern nicht Bedingung für das Heil ist. Als Ἰουδαῖος pflegt er aber – ganz im Einklang mit seiner Anweisung, dass jeder in dem Stand bleiben solle, in dem er berufen wurde (1 Kor 7,24) – die jüdischen Traditionen weiter, weil er weiterhin unter dem ethischen Anspruch des Gesetzes steht.⁵⁶ Allein schon das Syntagma ἔννομος Χριστοῦ (1 Kor 9,21) drückt dies aus und wird bestätigt vom νόμος τοῦ Χριστοῦ, der zu erfüllen ist (vgl. Gal 6,2). Die vorangehenden Verse (Gal 5,13–6,2) im Galaterbrief liefern denn auch die Erklärung: „Der Glaube an Christus ermöglicht geradezu, das ganze Gesetz zu erfüllen, nicht als Bedingung, sondern als Frucht des Heils. Paulus sieht das ganze Gesetz erfüllt in dem einen Wort: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!‘ (Gal 5,14; Lev 19,18).“⁵⁷ Im Sinne dieses Liebesgebotes ist Paulus von Gottes Gesetz nicht losgelöst, denn er ist als ἔννομος an das Gesetz Christi gebunden – passend dazu die Paraphrase von Helmut Merklein:

Wenn ich unter Menschen lebte, die das Gesetz nicht haben, habe ich sie nicht durch ein Leben nach dem Gesetz verunsichert, um sie für Christus zu gewinnen. Das bedeutet keineswegs, daß ich mich vom Gesetz Gottes abgewandt habe. Ich stehe ja unter dem Gesetz Christi.⁵⁸

54 Vgl. ebd., 113–114: „[W]hat does he mean when he says he is ‚in Christ’s law‘? He means that he follows the paradigmatic life of Christ and maintains a flexible halakhah in the context of his mission.“

55 Vgl. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 190; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 475.

56 Vgl. dazu die Aussage von Bockmuehl, dass Paulus einer weniger strengen Auslegung der Halacha folge, wofür Christus das paradigmatische Vorbild sei, indem er als Thora-Observanter mit Sündern Tischgemeinschaft gehalten habe: „Paul has come to follow a lenient halakhah on the Gentiles’ supposedly idolatrous intention, and therefore to give them the benefit of the doubt as far as that more liberal tradition allows.“ Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches*, 171.

57 Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 231.

58 Ebd., 232.

Vers 22: Weiter ist Paulus den Schwachen ein Schwacher geworden. Das Fehlen von ὥς an dieser Stelle dürfte Absicht sein.⁵⁹ ἀσθενής bedeutet häufig Schwäche im Sinne von körperlicher Schwäche, körperlicher Krankheit, kann aber auch wirtschaftliche Schwäche bezeichnen.⁶⁰ In jedem Fall ist es eine Form von Defizienz und Mangel an Stärke. Vermutlich sind in diesem Zusammenhang die jeweils anderen gemeint: Aus der Sicht der Ἰουδαῖοι sind es die Menschen aus den Völkern und umgekehrt. Zugleich stellt Paulus mit der Erwähnung der Schwachen einen Bezug zu der Problematik her, die er im Rahmen des Konsums von Götzenopferfleisch als Schwachheit des Gewissens diskutiert (1 Kor 8,7–12).

Zuletzt verallgemeinert Paulus noch sein Ziel mit der Aussage, dass er allen alles werden will, und deutet damit auch an, dass er auf eine breite soziokulturelle Empfängerschaft ausgerichtet ist und keine grundsätzlichen Schranken kennt, sich auf deren Heterogenität einzulassen. Dennoch hat sein Sich-Anpassen Grenzen: Bei aller Flexibilität und Akkomodation hat Paulus innerhalb der Grenzen des Evangeliums, d. h. ἔννομος Χριστοῦ, zu bleiben. Das Evangelium passt sich nicht an, aber Paulus als Verkündiger ist flexibel.⁶¹ Sein deklariertes Ziel ist es, „wenigstens/jedenfalls einige zu retten“ (1 Kor 9,22). Das ἔννομος Χριστοῦ steht im Zentrum seiner Identität als christusgläubiger Ἰουδαῖος, was ihm erlaubt, in anderen Aspekten seiner Identität flexibel zu sein.⁶² Interessant ist an dieser Stelle auch die aktive Tätigkeit des Paulus, indem er sich als denjenigen darstellt, der rettet. Von 1 Kor 1,21 her (εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας) dürfte 1 Kor 9,22 dahingehend verstanden werden, dass Paulus hier in Gottes Auftrag agiert und das eigentliche Retten nicht ihm, sondern Gott zugeschrieben werden muss.

Vers 23 beschliesst den Abschnitt. Paulus fasst das Gesagte zusammen und generalisiert es mit der Aussage, er habe dies alles um des Evangeliums willen getan: um am Evangelium Anteil zu bekommen. Er will mit-teilhaftig werden: ἵνα συγκαινωνῶς αὐτοῦ γένωμαι, und zwar mit den von ihm angesprochenen Adressatinnen und Adressaten. Paulus hier einen Heilsegoismus vorzuwerfen,

59 Die Erwähnung von ὥς ist zwar in diversen Handschriften bezeugt (8² C D F G K L P Ψ 33. 81. 104. 365. 630. 1175.1241.1505.1881. 2464 Mehrheitstext vgms sy co), muss aber als sekundär gelten (Zeugen für txt: P46 8* A B 1739 lat; Cyp).

60 Vgl. Arzt-Grabner et al., *1. Korinther*, 102–103.

61 Vgl. auch Michael Theobald, „Allen bin ich alles geworden ...“ (1 Kor 9,22b): Paulus und das Problem der Inkulturation des Glaubens“, in: *ThQ* 176, Nr. 1 (1996), 1–6, hier: 3–4.

62 Vgl. dazu die Ausführungen in 7.1.3. „Auslegung im grösseren Zusammenhang“.

greift zu kurz.⁶³ Was auf den ersten Blick wie Selbstgerechtigkeit aussieht,⁶⁴ kann auch verstanden werden als Rücksicht auf sein jeweiliges Gegenüber. Denn das eigene Heil ist bedingt durch die Rettung der anderen. Für die These, dass Paulus nicht primär den eigenen Nutzen im Auge hat, spricht der sachliche Bezug zu 1 Kor 10,24, wo der Nutzen für den anderen im Blick ist.

6.1.3 *Auslegung im grösseren Zusammenhang*

Paulus will also nach eigenen Angaben allen alles geworden sein. Die Art und Weise, wie er die verschiedenen Gruppen, denen er sich anpasst, charakterisiert, bietet allerdings einige Probleme.⁶⁵ Hätte er nur eine missionarische Taktik beschreiben wollen, hätte er es sich deutlich einfacher machen können im Sinne des Sprichworts, das im Midrasch Bereschit Rabba 48,14 überliefert ist von R. Tanhuma im Namen Rabbi Eleazars und von R. Abun im Namen von R. Meir: עלת לקרתא עביר בנימוסא, „Wenn du in eine Stadt kommst, lass dich von den dortigen Gebräuchen leiten“ (BerR 48,14 [zu Gen 18,8]; vgl. ShemR 47,5 [zu Ex 34,38] für die gleiche Idee).

Offenkundig kommt es Paulus aber drauf an, Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen aufzuzeigen. Unter dem Gesetz zu sein und nicht unter dem Gesetz zu sein, sind nicht einfach irgendwelche natürlichen oder historisch gewachsenen Besonderheiten, sondern diese Möglichkeiten weisen auf fundamentale Unterschiede hin. Dass Paulus sie einzeln nennt, lässt darauf schliessen, dass jede der genannten Gruppen einen Anspruch auf das Heil

63 Vgl. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 246. Vgl. auch die Überschrift „Die Sorge für das eigene Heil als Norm des Freiheitsgebrauches“ für 1 Kor 9,23–10,22 bei Philipp Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 3. Aufl., KNT 7, Ed. 3 (Leipzig 1921), 327.

Etwas weniger scharf als die Formulierung ‚Heilsegoismus‘, aber in der Sache nahe, ist die Bezeichnung von Paulus' Vorgehen als „merkantil“ bei Wolff: „Merkantiles, nicht missionarisches Denken steht in 1 Kor 9,17–23 im Vordergrund: Paulus gewinnt die verschiedenen Menschen zunächst für sich, nimmt sie für sich ein, wobei er sie dann gerade dadurch eigentlich erst für Gott gewinnt. Zwar ist die Mission (bzw. das Überzeugen anderer) eine unbedingte Voraussetzung für das Heil des Paulus. Der Gedanke an eine tatsächliche Missionierung der von Paulus Angesprochenen ist aber logisch sekundär gegenüber dem Gedanken der Entlohnung des Apostels: Die Motivation des Apostels, durch den Gewinn anderer am Evangelium Teilhabe zu erlangen, steht am Beginn dieses Prozesses. Erst darauf folgt die Selbstverklavung, die in der Anpassung an andere zum Zweck der Überzeugung steht.“ Wolff, *Paulus beispiele-weise*, 374.

64 Vgl. die Einschätzung von Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 246.

65 Vgl. im Folgenden Günther Bornkamm, „Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1 Kor 9,19–23 und in der Apostelgeschichte“, in: Günther Bornkamm (Hg.), *Geschichte und Glaube*, 2 Bde., Teil 2, BEvT 53 (1971), 149–161, hier: 150. Zur Komplexität der in 1 Kor 9,19–23 propagierten Strategie vgl. auch Karl O. Sandnes, „A Missionary Strategy in 1 Corinthians 9,19–23“, in: Burke und Rosner, *Paul as Missionary*, 128–141.

erheben könnte, der sich auf ihre besonderen Charakteristika stützt. Hierfür spricht auch, dass er sich in seinem Brief an die Christusgläubigen in Korinth mit verschiedenen Gruppierungen daselbst auseinandersetzen muss.

Paulus passt sich nicht nur aus pädagogischen Gründen an sein jeweiliges Gegenüber an. Er tut dies auch aus Zwang um Christi willen (ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται 1 Kor 9,16):

Der ‚Zwang‘ (*anankē*) ist der unbedingte Anspruch [...] der Torah, die nach Dtn 30,15–20 vor die Entscheidung zwischen Leben und Tod, Segen und Fluch stellt. Ganz ähnlich versteht Paulus seinen Auftrag, das Evangelium zu verkünden. Sein Auftrag zur Mission ist nicht etwas, was zu seiner christlichen Existenz noch hinzukommt, sondern konkretisiert diese. Insofern hat er hier nur die Wahl, die über sein Heil oder Unheil entscheidet. Entweder er verkündet das Evangelium oder er verliert seine christliche Identität.⁶⁶

Auch heiligen pädagogische Mittel nicht jeglichen Zweck. So ist es nicht erlaubt, den Menschen einfach nach dem Maul zu reden, denn es gilt: „Wie wir von Gott geprüft worden sind, mit dem Evangelium betraut zu werden, so reden wir, nicht um Menschen zu gefallen, sondern Gott, der unsere Herzen prüft“ (1 Thess 2,4).

Paulus' Aussagen sollten auch im Licht von 1 Kor 7,17–24 gelesen werden.⁶⁷ Hier argumentiert er, dass jeder in dem Stand bleiben soll, in dem er berufen worden ist: Beschnittene in der Beschneidung, Unbeschnittene als Unbeschnittene. Mit anderen Worten: Christusgläubige Ἰουδαῖοι sollen weiter nach ihren Traditionen leben, Christusgläubige aus den Völkern sollen nicht meinen, zuerst Ἰουδαῖοι werden zu müssen, um am Heil teilzuhaben. Aus welcher Tradition die Menschen kommen, ist in keiner Weise entscheidend für die Teilhabe am Heil, aber gleichwohl nicht einerlei.⁶⁸ Die Tatsache, dass Paulus für den Zeitpunkt der Berufung zum Glauben den Ausdruck κλήσις verwendet, zeigt, dass er dem Status eines Menschen zu diesem wichtigen Punkt durchaus Bedeutung zumisst: „Thus although circumcision and uncircumcision are theoretically ‚nothing,‘ this means only that one's standing at the receipt

66 Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 226.

67 Vgl. Günther Bornkamm, „Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1 Kor 9,19–23 und in der Apostelgeschichte“, in: *Geschichte und Glaube*, 2 Bde., Teil 2, 151.

68 Zum Folgenden vgl. William S. Campbell, „As Having and as Not Having: Paul, Circumcision, and Indifferent Things in 1 Corinthians 7:17–32a“, in: William S. Campbell (Hg.), *Unity and Diversity in Christ: Interpreting Paul in Context – Collected Essays* (Cambridge 2017), 106–126, hier: 113–118.

of Christ's call is re-evaluated rather than having no further significance.⁶⁹ Ἰουδαῖοι bleiben auch in Christus Ἰουδαῖοι, so wie Menschen aus den Völkern in Christus weiterhin Menschen aus den Völkern sind. Alle bewahren in Christus ihre Identität und werden transformiert, allerdings nicht in eine übergeordnete christliche Identität, eine neue Schöpfung, die weder jüdisch noch pagan ist. Gleich sind alle (nur) hinsichtlich ihrer Berufung. Dabei wird ihre frühere Existenz nicht ausgelöscht, sondern bietet einen anderen Ausgangspunkt für ein Leben in Christus:

Those in Christ do not become the same nor need their cultures be identical. In fact, within the sphere of Christianity, there can be no identical universal Christian culture, but only differing cultures more or less transformed by the presence of people in the process of being transformed by the presence of Christ living in them.⁷⁰

Die Transformation bei Verbleib in der angestammten Identität gilt für alle: „A transformed Greek is still a Greek and a transformed Jew is still a Jew!“⁷¹

In konsequenter Weiterführung der grundlegenden Annahme, dass Paulus nach eigener Wahrnehmung und Darstellung ein Ἰουδαῖος geblieben ist, hat Nanos jüngst die These aufgestellt, es gehe in 1 Kor 9,19–23 gar nicht um eine Lebensweise, sondern es handle sich hier ausschliesslich um eine rhetorische Strategie: ‚werden wie‘ bedeute demnach, entsprechend den Voraussetzungen des Gegenübers zu argumentieren.⁷² Paulus deklariere hier

69 Ebd., 115. Interessant sind überdies Campbells Erörterungen ebd. zum auffälligen Fehlen des Begriffs *προσήλυτος* bei Paulus: „There is no discussion of proselytes because they are regarded by Paul as now part of Judaism. Their acceptance of circumcision denoted a major transition for them that remains a feature of their future existence. They do not require a recognition as a ‚third entity‘ that is somehow both gentile and Jewish, but are subsumed under Paul's general designaton of circumcision and its antithesis, uncircumcision, respectively indicating the Jewish and non-Jewish peoples. The force of Paul's theologizing must not be overlooked, since in his perspective the act of circumcision actually changes the status of proselytes. In similar fashion, calling takes place at a particular time and place and that status remains a given, an essential component of one's ongoing identity in Christ, subject only to the Lordship of Christ.“

70 Ebd.

71 Ebd., 125.

72 Vgl. Nanos, „Paul's Relationship to Torah in Light of His Strategy ‚To Become Everything to Everyone‘ (1 Corinthians 9:19–23)“; Mark D. Nanos, „Paul and Judaism: Why Not Paul's Judaism“, in: Mark D. Given (Hg.), *Paul Unbound: Other Perspectives on the Apostle* (Peabody (MA) 2010), 117–160; Mark D. Nanos, „Was Paul a ‚Liar‘ for the Gospel? The Case for a New Interpretation of Paul's ‚Becoming Everything to Everyone‘ in 1 Cor 9:19–23“, in: *RExp* 110, Nr. 4 (2013), 591–608. Zur der in 1 Kor 9,19–23 wirksamen Rhetorik vgl. auch Karl O. Sandnes, „A Missionary Strategy in 1 Corinthians 9.19–23“, in: *Paul as Missionary*.

also kein Kompromittieren jüdischer Praktiken, sondern er zeige auf, wie er sich den Nicht-Ἰουδαῖοι auf deren Art zuwende.⁷³ Damit löst sich das mögliche ethische Problem, konkret der mögliche Vorwurf von Opportunismus oder Doppelzüngigkeit.⁷⁴ Allerdings hat Tucker berechtigte Kritik an Nanos' Argumentation geübt und unter anderem festgestellt, dass Nanos weder Beispiele bringt, die die Bedeutung von ἐγενόμην ὡς im Sinne von ‚argumentiert‘, ‚vernünftig geredet‘ [*reasoned as*] aufweisen, noch solche, die metaphorisch oder konzeptueller Art sind. Solche Beispiele gäbe es, und der Anspruch, sich auf das jeweilige Gegenüber einzulassen, widerspiegelt auch gängige Praxis von Lehrern in der Antike, sich den Bedürfnissen ihrer Schüler und deren jeweiligen Fähigkeiten anzupassen. Diese Praxis der ‚Akkomodation‘ entspricht dem antiken Konzept von Psychagogik und Adaptabilität.⁷⁵ Dieses Konzept entstammt dem philosophischen Diskurs über Freundschaft sowie Diskussionen über den passenden Moment unter Rhetorikern. Adaptabilität ist eine Lehrmethode, nach welcher der Lehrer sich seinen Schülern anpasst, je nach ihren Fähigkeiten, also quasi ‚so wird wie sie‘. Der Begriff Psychagogik bedeutet in platonischer Rhetoriktradition die Seelenleitung (oder Seelenführung, Seelenlenkung) eines Menschen durch einen anderen Menschen.⁷⁶

73 Als weitere Kritikpunkte führt Tucker an: (1) 1 Kor 9,19–23 erscheint 1 Kor 1–4 in stossendem Kontrast: Wie würde 1 Kor 9,19–23 sich zu 1 Kor 1,18–25 oder 1 Kor 2,1–5 verhalten? (2) Nanos' Argument wäre deutlich stärker, wenn er aus der prophetischen Tradition Israels parallele Beispiele anführen könnte. (3) Es ist fraglich, ob Paulus total Thora-observant sein muss, um noch als Ἰουδαῖος zu gelten; als Beispiel führt Tucker den Gegensatz von 1 Kor 9,14 [Paulus hält fest, es sei von Christus gegeben, dass er für die Verkündigung des Evangeliums Lohn verlangen kann] und 1 Kor 9,15 [Paulus widersetzt sich dem] an; vgl. Tucker, *Remain in your Calling*, 94–95.

74 Die These, dass Paulus auf genau diesen Vorwurf und auf Beschimpfungen reagiere, vertritt Peter Marshall in seiner ausführlichen Darstellung zu Feindschaft in Korinth. Abschliessend hält er fest: „In conclusion, in vv. 19–23 we are dealing with invective. Paul's enemies have accused him of being a servile flatterer, of having no will of his own. He is all things to all men for his own advantage. He is a counterfeit who is not to be trusted. Rather than respond in kind or deny the accusations, he takes up the language of the invective and the notions of shame in a bold and most provocative manner to describe his work as an apostle. Peter Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, WUNT 2 (Tübingen 1987), 281–317, Zitat: 316–317. Vgl. auch schon Henry Chadick, „All Things to All Men“, in: *NTS* 1, Nr. 4 (1955), 261–275. Zum Aspekt „Morality of Accomodation“ vgl. auch Paul W. Gooch, „For and Against Accomodation: 1 Cor 9:19–23“, in: Paul W. Gooch (Hg.), *Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul* (Notre Dame (IN) 1987), 121–141, hier: 130–131.

75 Vgl. hierzu ausführlich Clarence E. Glad, *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, NovTSup 81 (Leiden 1995).

76 Vgl. Plat. Phaidr. 261A: ψυχαγωγία τις διὰ λόγων. Zu Psychagogik als Kunst, Seelen zu bewegen, siehe ebd. 277BC.

In antiker Literatur über Psychagogik aus griechisch-römischer Zeit wird diskutiert, wie sie als rhetorisches Mittel oder als rhetorische Kunst die Meinung anderer Menschen beeinflussen kann und inwieweit ein Psychagoge in seiner Lehrtätigkeit die eigene Rede und den eigenen Lebensstil auf die unterschiedlichen Bedürfnisse verschiedener Menschen anpassen soll. Clarence Glad zufolge partizipiert Paulus an diesem unter den Epikureern verbreiteten und zugleich kontroversen Ideal.⁷⁷ Insbesondere in Philodemos' *de libertate dicendi*/Περὶ παρρησίας sieht er Ähnlichkeiten zwischen Paulus und der epikureischen Tradition der Psychagogik. Hinter dieser Methode steht die Überzeugung, dass unterschiedliche Herangehensweisen mit unterschiedlichen Schülern unterschiedlichen Erfolg zeitigen. Der Lehrer muss die Bedürfnisse der Schüler wahrnehmen können und darauf eingehen. Glad vertritt die These, dass 1 Kor 9,22c (τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, allen bin ich alles geworden) zu dieser griechisch-römischen Tradition gehöre, die angesichts der menschlichen Verschiedenheit die Notwendigkeit von Anpassung auf die einzelnen Menschen hin betont, sowohl hinsichtlich des eigenen Verhaltens als auch der Ausdrucksweise.⁷⁸ Das Verständnis von Adaptabilität über die sprachlichen Aspekte hinaus auf andere Lebensvollzüge unterscheidet sich hierin von Nanos' Verständnis von 1 Kor 9,19–23 als ausschliesslich rhetorischer Strategie.

Für Paulus selbst ist seine Adaptabilität in seiner Rhetorik, aber auch in anderen Lebensvollzügen der Weg, das Evangelium, dessen Verkündiger er ist, zum Ausdruck zu bringen und unter seinen Adressatinnen und Adressaten zu vermitteln. Seine Adaptabilität dient ihm dabei nicht nur als Paradigma für soziale Beziehungen in den von ihm gegründeten Gruppen, sondern bestimmt wesentlich seine Selbstdarstellung als Apostel für die Völker. Diese gründet wiederum auf seinem Verständnis von Jesu eigener Anpassungsfähigkeit und seinem entsprechenden Verhalten.

Glad schlägt weiter vor, Bezeichnungen wie ‚stark‘ und ‚schwach‘, ‚weise‘, ‚ungehorsam‘ und ‚gehorsam‘ sowie ähnliche Begriffe auf dem spezifischen Hintergrund griechisch-römischer Literatur zu lesen, die Adaptabilität in psychagogischer Erziehung und moralischer Umgestaltung diskutiert. Statt beispielsweise ‚stark‘ und ‚schwach‘ gegnerischen Parteien zuzuordnen, sollten diese Begriffe als Charaktereigenschaften aufgefasst werden. Als solche können

77 Der Epikureismus blühte im 1. Jh. v. Chr. in Neapel unter der Führung Siro's, während Philodemos im nahe gelegenen Herculaneum im Haus des Calpurnius Piso lehrte. Philodemos „aus Gedara“ stammte aus Syrien und war ein Schüler von Zeno aus Sidon, einem herausragenden Lehrer der epikureischen Schule in Athen; vgl. Glad, *Paul and Philodemos*, 101–102.

78 Glad postuliert keinen direkten epikureischen Einfluss auf Paulus, sondern lediglich, dass Paulus an dieser zu seiner Zeit weitverbreiteten Tradition partizipiert.

sie nicht als fixe Rollen angesehen werden, sondern sind relative Kategorien, die beim einzelnen Individuum je nach Situation und Umständen variieren. ‚Stark‘ und ‚schwach‘ bezeichnen demnach keine Gruppen oder theologischen Positionen, wie in der neutestamentlichen Auslegung meist angenommen wird, sondern eine psychologische Veranlagung oder Charaktereigenschaft, die sich in unterschiedlicher Begabung und Reife von Schülern manifestiert.⁷⁹ Glad geht sogar so weit zu sagen: „Paul’s discussion with his critics does then not reflect a theological *Auseinandersetzung* or apology to some ‚opponents‘ for his apostolic self-understanding but rather the proper character or *Seelsorge* or spiritual guidance.“⁸⁰

Paulus’ Anpassungsfähigkeit, programmatisch konstatiert in 1 Kor 9,19–23, manifestiert sich demnach darin, dass er seine Rede bzw. sein Schreiben auf unterschiedliche Adressatinnen und Adressaten hin anpasst. Für Unsichere und Schwache verwendet er sanfte Sprache, während er sich im Falle von eigensinnigen Gegenübern durchaus angemessen scharf ausdrückt. Sowohl in Röm 14 als auch in 1 Kor 8 argumentiert er gegen die Versuche der Reifen, die Unreifen zu verbessern und ihnen ihren falschen Glauben mit rationalen Argumenten auszutreiben. Diese rücksichtslose Härte würde die Schwachen verletzen bis hin zu ihrer Zerstörung. Glad versteht die Stellen als Debatte zwischen Paulus und den ‚Weisen‘ in Korinth über Kompetenzen in Sachen Erziehung und Führung, die sich aus Fragen um Reifung und schärferen gegenüber sanfteren Überzeugungsmethoden ergibt. Diese Methodik verschiedener Art von Ermahnung gegenüber unterschiedlichen Menschen erscheint bereits bei Plutarch und Maximus von Tyros in ihren Diskussionen über Schmeichler und Freunde sowie auch in Philos Erörterung über den politischen Menschen.⁸¹

Liest man 1 Kor 9,19–23 also als Ausdruck von Adaptabilität, erscheint die Passage weit weniger verwunderlich, als dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Paulus drückt an dieser Stelle *expressis verbis* aus, dass er bereit ist, sich auf unterschiedliche Gegenüber verschieden – und jeweils auf deren kulturelle Bedürfnisse angepasst – einzulassen. Dass Paulus seinem jeweiligen Gegenüber zum Pendant werden kann, impliziert eine Anpassungsfähigkeit. Dies beinhaltet jeweils nicht einen kompletten Identitätswandel, sondern drückt vielmehr Paulus’ Vermögen aus, auf sein jeweiliges Gegenüber angemessen einzugehen. Im Lichte dieser antiken pädagogischen Strategie ist es denn auch vorstellbar, dass Paulus’ Vermittlung unter die Völker nicht als Opportunismus

79 Vgl. ebd., 278.

80 Ebd., 333.

81 Vgl. ebd., 33–36 und 39–41.

angesehen wurde, sondern als integre Bereitschaft, verschiedene ethische und ethnische Identitäten anzusprechen.

Die diskutierte Stelle des 1. Briefes an die Christusgläubigen in Korinth liesse sich als reine Missionstaktik lesen und verstehen. Als solche wäre die Anpassung an das jeweilige Gegenüber schlicht Mittel zum Zweck, nämlich: möglichst viele Menschen für den Glauben an Jesus als den Christus zu gewinnen. Allerdings hat die Flexibilität christologische Grenzen. Paulus' Verhalten, sein gesamtes vermittelndes Wirken ist christologisch motiviert und geleitet: Sein Handeln unter den Völkern hat der Verwirklichung von Gottes Heilsplan zu dienen. Entsprechend hat alles, was sich an die Menschen wendet, sich an Gott bzw. Christus auszurichten.⁸² Christus ist ins Zentrum von Paulus' Vorstellung eines jüdischen Orientierungssystems gerückt. Christus ist derjenige, an dem der Mensch sich zu orientieren hat wie an einem Kompass – unabhängig davon, ob er ursprünglich aus dem Judentum stammt oder aus den Völkern. Entscheidend ist, unter Bewahrung des Standes, in dem man berufen wurde, durch den Glauben an Christus am Heil Israels teilhaftig zu werden.

Im Hinblick auf das Individuum Paulus bedeutet die Flexibilität ein Zusammenspiel unterschiedlicher Segmente seiner umfassenden Identität, die je nach Situation zum Tragen kommen. Die ethnische Identität des Paulus kann aufgeteilt werden in Teile, sodass verschiedene Identitäten, die sich voneinander unterscheiden, in eine umfassendere soziale Identität eingebettet sein können.⁸³ Zwar sind alle Selbstbeschreibungen des Paulus als Beschnittener, als Nachkomme Abrahams, als Zugehöriger zum Stamm Benjamin unter einer Ἰουδαῖος-Identität zusammengefasst, aber jede dieser identitären Bestimmungen kann auch je nach Kontext hervorgehoben oder in den Hintergrund geschoben werden. Durch das Berufungserlebnis hat Paulus

82 Mit etwas mehr Pathos ausgedrückt in den Worten Karl Barths: „ἀνάγκη ist über ihm, Gott ist auf dem Plan mit seinem Recht. Daran zerbricht sein Menschenrecht auf Selbstbehauptung“; Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten: Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, 2. Aufl. (München 1926), 24–25, Sperrung im Original.

83 Vgl. z. B. Keyes, „Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group“, 206. Zum Thema *social identity theory* und Neues Testament vgl. auch ausführlich Philip F. Esler, „An Outline of Social Identity Theory“, in: J. B. Tucker und Coleman A. Baker (Hg.), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament* (London 2014), 13–39; Andrew D. Clarke und J. B. Tucker, „Social History and Social Theory in the Study of Social Identity“, in: Tucker und Baker, *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, 41–58. Spezifisch zu Paulus vgl. Kathy Ehrensperger und J. B. Tucker (Hg.), *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation* (New York 2010); J. Brian Tucker, *You Belong to Christ: Paul and the Formation of Social Identity in 1 Corinthians 1–4* (Eugene (OR) 2010); Campbell, *Paul and the Creation of Christian Identity*.

neue Elemente in seine übergreifende Identität integriert. Er ist zum Glauben an Jesus als den Christus gekommen (καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν, Gal 2,16) und lebt im Glauben an den Sohn Gottes (ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, Gal 2,20). Dieser steht fortan im Zentrum, und an ihm haben sich für Paulus alle anderen Elemente innerhalb seiner Identität als Ἰουδαῖος zu orientieren.

6.1.4 Zusammenfassung und Fazit

Paulus versklavt sich nach eigener Aussage in aller Freiheit für alle und erweist sich den Ἰουδαῖοι als Ἰουδαῖος, denen unter dem Gesetz als einer unter dem Gesetz, denen ohne Gesetz als einer ohne Gesetz, den Schwachen als Schwacher und wird allen alles. Er beansprucht die Fähigkeit, in verschiedenen Kontexten verschiedene Rollen anzunehmen, ja sich unbedingt auf die jeweiligen Menschen in ihrem kulturellen Kontext einzulassen – oder mit seinen Worten: so zu werden wie sie. Dies alles in der Überzeugung, dass er in seiner Identität als Ἰουδαῖος und in seiner Funktion als ἀπόστολος Christi handle und zur Verwirklichung von Gottes Plan für sein Volk beitrage. Seine Flexibilität im Hinblick auf das Gegenüber impliziert seinem Verständnis nach keinen Bruch mit seiner Herkunft, auch keine völlige Veränderung der eigenen Identität oder ein Kompromittieren seiner Integrität. Es ist daher sinnvoll, Paulus seiner Selbstdarstellung nach als flexibel und zugleich integer anzusehen und ihn in seiner Flexibilität auf die Völker hin als bikulturelle Persönlichkeit zu beschreiben.

Als solche vermag er verschiedene Einflüsse oder gar Zugehörigkeiten in seiner Person zu integrieren. Diese verschiedenen Zugehörigkeiten werden Teil seiner übergeordneten Identität als Ἰουδαῖος. Diesen Prozess vollzieht er nicht isoliert, sondern in Interaktion mit anderen. Dies bedeutet wiederum, dass auch die Identität des Paulus durch den Kontakt mit den Menschen aus den Völkern verändert wird. Im Verhältnis zu seiner Vergangenheit als Eiferer für das Gesetz nimmt er hinsichtlich der jeweiligen Halacha eine weniger rigide Haltung ein. Durch Christus wandelt sich die Identität des Paulus, insofern als er sich zwar weiterhin als Ἰουδαῖος und eingebunden in das kollektive Orientierungssystem der Ἰουδαῖοι darstellt, aber innerhalb dieser Identität eine Freiheit hat, die es ihm erlaubt, mit all seinen Identitätsanteilen zu spielen, d. h. zu variieren. Insofern verbleibt Paulus nach eigener Auffassung im Orientierungssystem des Judentums, aber dieses hat sich seiner Auffassung nach radikal verändert, indem es permeabel geworden ist für Menschen, die ihm ursprünglich nicht entstammen. Diese Botschaft zu vermitteln, um Menschen durch den Glauben an Christus zu gewinnen, damit möglichst

viele – mindestens aber einige (1 Kor 9,22d) – zum Heil gelangen, ist sein explizit deklariertes Bestreben. Durch sein Vermitteln verändert sich nicht nur Paulus selbst, sondern auch seine Auffassung vom Judentum, seine Version des kollektiven Orientierungssystems, dem er abstammt. Die Hoffnung auf den Messias sieht er durch die Auferstehung Christi bestätigt, und dieser Christus steht fortan im Zentrum. An ihm hat sich alles andere zu orientieren.

Auch das Evangelium selbst erfährt durch seine Tätigkeit Veränderungen. Genau genommen erhält das paulinische Evangelium mit seiner expliziten Ausrichtung auf die Menschen aus den Völkern erst durch die Vermittlung an dieselben seine spezifisch paulinische Prägung. Diese christologisch-messianisch geprägte Perspektive des Paulus wiederum kreuzt sich mit der Sichtweise all jener Ἰουδαῖοι, die in Christus nicht den Messias Israels erkennen, so wie das auch bei Paulus in der Zeit vor seiner Lebenswende der Fall gewesen ist. Das Christusereignis hat Paulus überhaupt erst dazu gebracht, seine Version des jüdischen Orientierungssystems umzubauen. Nun ist Christus derjenige, an dem sich alles andere auszurichten hat. Diese Verschiebung betrifft Kulturstandards, insbesondere die Torah. Das Gesetz besteht weiter und soll von den Ἰουδαῖοι, die mit ihm aufgewachsen sind, weiter befolgt werden. Aber sein Stellenwert hat sich verändert bzw. die Perspektive hat sich verschoben: Das Gesetz ist nicht relevant für all jene, die von aussen zum Judentum stossen, denn im Zentrum steht jetzt Christus, und dieser wird geradezu zum Kompass, an dem sich alles orientiert.

Es zeigt sich, dass der Kulturtransfer zwar ein kulturelles Artefakt von einer Ausgangs- hin auf eine Zielkultur vermittelt, dass aber diese eindimensionale Perspektive aufgebrochen werden muss hin zu einem dynamischen Geschehen. Von diesem Vorgang werden alle beteiligten Elemente beeinflusst, und es zeigen sich Rückwirkungen auf den Vermittler, das Artefakt und bis hin zur Ausgangskultur. Paulus verändert seine Sichtweise auf das Evangelium. Durch seine Vermittlungstätigkeit verändert sich dieses kulturelle Artefakt. Es hat Wirkungen unter den Menschen aus den Völkern als Zielkultur und Rückwirkungen auf Paulus und auf das Judentum als Ausgangskultur.

6.2 „Lauf, damit ihr den unvergänglichen Siegeskranz erlangt“

1 Kor 9,24–27

Das deklarierte Ziel des Paulus ist es, möglichst viele Menschen zu gewinnen (1 Kor 9,19), um wenigstens einige zu retten (1 Kor 9,22). Um dieses Ziel zu betonen, greift er im unmittelbaren Anschluss an die Passage, anhand derer seine zielstrebige Adaptabilität diskutiert wurde, Bilder aus dem Bereich des

antiken Wettkampfs auf.⁸⁴ In der mediterranen Welt insgesamt ist der Wettkampf weitverbreitet, und er hat insbesondere in Korinth einen festen Platz im kulturellen Leben.

1 Kor 9,24–27 zeigt eine konkrete Umsetzung des paulinischen Prinzips, dass er allen alles geworden ist. Dies erfolgt, indem Paulus sich sprachlich und metaphorisch am Erfahrungshorizont der Menschen in Korinth orientiert, in deren Lebenswelt die Isthmischen Spiele sehr präsent sein dürften.⁸⁵ Die Art und Weise, wie er seinen Adressatinnen und Adressaten den für die Verkündigung des Evangeliums nötigen Einsatz metaphorisch illustriert, ist ein herausragendes Beispiel dafür, wie er als bikulturelle Persönlichkeit den Menschen in Korinth zum Korinther wird.

Im Folgenden wird zuerst die Welt des Wettkampfs im Allgemeinen und der Isthmischen Spiele im Besonderen umrissen. Ein Exkurs beschäftigt sich mit dem Verhältnis des hellenistischen Judentums zur Institution der Wettkämpfe. Darauf bauen vorsichtige Einschätzungen zu Paulus' Verhältnis dazu auf. Beobachtungen am Text und eine Kontextanalyse zeigen auf, dass sich Paulus mit den Gegebenheiten antiker Wettkämpfe sehr gut auskennt und wie er sie nutzt, um sein eigenes Wirken als Verkünder des Evangeliums zu exemplifizieren. Im Zentrum jeglicher Bemühungen steht der unvergängliche Siegeskranz, der das ewige Leben symbolisiert und den auch Paulus selbst noch nicht erlangt hat. Eine Auslegung im grösseren Zusammenhang setzt sich näher mit den hierzu vorliegenden unterschiedlichen Betrachtungsweisen in der Forschung zur

84 Der Beginn von 1 Kor 9,24 mit dem zehnten und letzten οὐκ οἴδατε innerhalb von 1 Kor zeigt zwar formal einen neuen Einsatz an (vgl. 1 Kor 3,16; 5,6; 6,2,3,9,15,16,19; 9,13,24). Dennoch gibt es verschiedene formale und sachliche Verbindungen zwischen den beiden Abschnitten 1 Kor 9,19–23 und 24–27: Zum einen korrespondiert auf der formalen Ebene von Stichworten die fünfmalige Verwendung von πᾶς in 1 Kor 9,19–23 mit der dreimaligen in 1 Kor 24–27, zum anderen wird ἐδούλωσα (1 Kor 9,19) aufgenommen von δουλαγωγῶ (1 Kor 9,27).

In sachlicher Hinsicht ist anzuführen: „In 1 Kor 9,1–23 hatte Paulus den Gebrauch seiner Freiheit als einer Freiheit zum Verzicht auf die Unterstützung und seine eigentlichen Rechte mit der unbedingten Bindung an seinen Auftrag der Evangeliumsverkündigung begründet (9,15–18). Diesen Verzicht, der aus der Bindung ans Evangelium erwächst und für Paulus auch missionsstrategische Implikationen enthält (9,19–23; 10,33), stellt er den ‚Starken‘ in Korinth als Beispiel für ihren Verzicht auf das Essen von Götzenopferfleisch vor Augen, damit sie nicht dem Gericht verfallen, sondern am Ziel ihres Glaubenslebens ankommen. Dazu paßt bestens die Agon-Metapher, die den Verzicht (9,25: πάντα ἐγκρατεύεται) um der Teilhabe an der eschatologischen Vollendung willen thematisiert und damit 9,23 metaphorisch expliziert.“ Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 192.

85 Die Isthmischen Spiele werden zweijährlich ausgetragen und sind somit fester Bestandteil des korinthischen Lebens. Je nach *Datierung* von Paulus' Aufenthalt in Korinth und des nachfolgenden Briefes ist eine besondere Nähe zur effektiven Austragung gegeben.

traditionsgeschichtlichen Herkunft der paulinischen Metaphorik auseinander. Die Diskussion dieser Ansätze führt unter Umkehrung der Perspektive zur These, dass die Herkunft der Traditionen im Hinblick auf Paulus als interkulturellen Vermittler weniger relevant ist als die Frage nach der Rolle, die die Metaphorik bei den Rezipienten der Zielkultur spielt. Diese dürften durch paulinischen Formulierungen in ihrer Lebenswelt angesprochen werden und sogar Lokalkolorit erkennen.

6.2.1 *Die Isthmischen Spiele als Erfahrungshorizont*

Athletische Festspiele sind in der hellenistischen Welt weitverbreitet und werden sogar professionell betrieben.⁸⁶ Spätestens seit dem 1. Jh. n. Chr. organisieren sich Sportler in entsprechenden Vereinen und haben in der Kaiserzeit beachtlichen Einfluss und ebensolches Ansehen. Ausser den Männern nehmen auch Knaben und sogar Frauen an Wettkämpfen teil.⁸⁷ Im Anschluss an die Karriere eines (männlichen) Athleten schliesst sich in der Funktion eines Magistraten oder Prytanen oft eine prestigeträchtige administrative Aufgabe an. Erfolgreiche Athleten werden an den Panhellenischen Agonen als Sieger mit einem Kranz (στέφανος) geehrt, weshalb die Spiele auch ‚heilige Kranzspiele‘ genannt werden. Bei der Heimkehr darf der Sieger auch Geldpreise und materielle Güter entgegennehmen.⁸⁸ Agone sind in der griechischen Antike elementarer Bestandteil des öffentlichen Lebens. Man unterscheidet zwischen gymnischen, hippischen und musischen Agonen.⁸⁹ Die gymnischen Agone umfassen verschiedene Arten von Leibesübungen, die hippischen beziehen

86 Athletische Festspiele sind eine Besonderheit der griechischen und römischen Welt, insofern als „man überall in der Antike hochkarätigen Sport in reichem Maße an[trifft], [...] aber es ist kulturell bedeutsam, daß außerhalb der griechischen Welt kaum versucht wurde, offizielle regelmäßige Anlässe für den sportlichen Wettstreit zu schaffen.“ Michael B. Poliakoff, *Kampfsport in der Antike: Das Spiel um Leben und Tod* (Zürich 1989), 33. Überdies hält Poliakoff fest: „Im Gegensatz zur griechischen Betonung einer breiten Teilnahme aller Bevölkerungsschichten war die Rolle des Sports in Rom weitgehend die, Unterhaltung zu bieten, ein Spektakel für die Zuschauer, die selbst nicht daran dachten, sich an dem Wettbewerb zu beteiligen.“ Ebd., 150. Zu den politischen Aspekten römischer Spiele vgl. Karl-Wilhelm Weeber, *Panem et circenses: Massenunterhaltung als Politik im antiken Rom*, AW.S (Mainz a. Rhein 1994).

87 Vgl. Amphilochos Papatthomas, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24 ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“, in: *NTS* 43, Nr. 2 (1997), 223–241, hier: 235; Philip F. Esler, „Paul and the Agon: Understanding a Pauline Motif in Its Cultural and Visual Context“, in: Annette Weissenrieder (Hg.), *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images*, WUNT II 193 (Tübingen 2005), 356–384, hier: 373–375, mit der Abbildung einer Läuferin auf Seite 374.

88 Vgl. Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 33.

89 Die klassische Dreiteilung kennt sogar Philo (Legat. 45).

sich auf das Fahren bzw. Reiten, und die musischen Agone haben Musik, Dichtkunst und Tanz zum Inhalt.

Im 1. Jh. n. Chr. sind Agone auch im Osten des Römischen Reiches fest etabliert.⁹⁰ Es finden sich zahlreiche agonistische Anlagen im Land Israel, z. B. in Caesarea Maritima, und im Nabatäerreich, in Syrien, namentlich Damaskus, Antiochien am Orontes, aber auch im kleinasiatischen Tarsus, im makedonischen Philippi sowie im griechischen Athen. Jede grössere Stadt der kleinasiatischen Westküste hat eine agonistische Tradition aufzuweisen, die teilweise sogar bis ins 7. Jh. v. Chr. zurückreicht.⁹¹ Selbst in Jerusalem sind Spiele im griechischen Stil zu finden. Josephus' kritischen Bemerkungen zufolge hat Herodes der Grosse die entsprechenden Anlagen (Theater, Amphitheater und Hippodrom) erbauen lassen, um jedes fünfte Jahr zu Ehren des Kaisers Spiele auszurichten.⁹² Für die römische Kaiserzeit bezeugen zahlreiche Inschriften und in fast allen hellenistischen Städten Gymnasien das Stattfinden von Agonen, und vielerorts werden Wettkämpfe ausgetragen.⁹³ Somit bietet sich für Paulus nicht nur in den Städten Tarsus⁹⁴ und Jerusalem die Gelegenheit, agonistischer Tradition zu begegnen, sondern er ist ihr mindestens so stark auch in anderen Städten und Ländern, durch die ihn seine Reisen führen, ausgesetzt.⁹⁵ In der Forschung wird die Frage nach dem Erfahrungshintergrund des Paulus unterschiedlich beurteilt. Ob Paulus selbst in Jerusalem oder in der Diaspora agonistische Spielen als Zuschauer erlebt, lässt sich aufgrund des Fehlens von direkten Hinweisen nicht abschliessend klären.⁹⁶

90 Vgl. hierzu Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 186–190.

91 Als herausragendes Beispiel vgl. die Ausgrabungen in Priene mit griechischem Theater und einem Stadion und Gymnasium aus dem 2. Jh. v. Chr. George Ewart Bean, *Die ägäische Türkei von Pergamon bis Didyma*, 5. Aufl., Kleinasien (Stuttgart 1987 [1969]), 203–214.

92 Ios. A. J. 15,268–269. Zur Interpretation von Josephus vgl. auch Harold Arthur Harris, *Greek Athletics and the Jews* (Cardiff 1976), 29–50; Thomas Wiedemann, *Kaiser und Gladiatoren: Die Macht der Spiele im antiken Rom* (Darmstadt 2001), 148–149.

93 Vgl. Ulrike Peter, *stephanos nomismatikos: Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag* (Berlin 1998), 400.

94 Die zum Gymnasium von Tarsus gehörigen Palästre (Sportplätze) befanden sich an den Ufern des Kydnos (Philostr. soph. 6.43).

95 Vgl. Rainer Metzner, „Paulus und der Wettkampf: Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9,24–7; Phil 3,12–16)“, in: *NTS* 46, Nr. 4 (2000), 565–583, hier: 571–72.

96 Befürwortend bspw. ebd., 574; Oscar T. Broneer, „Apostle Paul and the Isthmian Games“, in: *BA* 25, Nr. 2 (1962), 2–31, hier: 20 und 25; schlicht vorausgesetzt wird es bei Fredriksen, *Paul*, 61.

6.2.1.1 Exkurs: Das Judentum und die agonistischen Wettkämpfe

Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob Ἰουδαῖοι agonistischen Wettkämpfen beiwohnen oder gar daran teilnehmen. Harris zeigt auf, dass in der hellenistischen Diaspora in Städten wie Alexandria, Antiochien, Milet oder Priene das Erstere durchaus der Fall ist.⁹⁷ Philo zufolge gibt es in Alexandria Juden, die auch eine gymnasiale Ausbildung erhalten haben (Spec. 2.229–230).⁹⁸ Von sich selbst schreibt er mehrfach, dass er Agonen beigewohnt habe: Einerseits habe er Wettkämpfe im Stadion und im Hippodrom besucht (Prov. 2.58), und andererseits sei er auch öfter im Theater, bei Schauspielen und Musikaufführungen gewesen (Ebr. 177; Prob. 141) oder bei Festversammlungen erschienen (Leg. 3.155–156). Insgesamt zeugt sein Schrifttum von Begeisterung für die Wettkämpfe und überhaupt von einer regen Teilnahme am öffentlichen Leben.⁹⁹ Philos unbefangene Art, darüber zu berichten, lässt darauf schliessen, dass er auch keine Bedenken hatte. Seine Kenntnisse decken das gesamte Spektrum der griechischen Gymnastik und Agonistik ab. Insbesondere über den Ringkampf (πάλη und Derivate) und den Faustkampf (πυγμή und Derivate) weiss Philo bis ins Detail Bescheid, was sich kaum anders denn aus eigener Anschauung erklären lässt.¹⁰⁰ Es ist anzunehmen, dass er selbst wenigstens eine Einführung in die griechische Agonistik und Gymnastik aufzuweisen hat.¹⁰¹ Gegen eine Annahme, dass Philo selbst an Wettkämpfen teilgenommen hat, spricht, dass er deutlich die Athletik kritisiert und von einer Teilnahme abrät (Agr. 110–116). In sich sind Philos Kritik und Abraten von der Teilnahme an Wettkämpfen direkte Hinweise darauf, dass in Alexandria spätestens seit Ende des 1. Jh. v. Chr. Ἰουδαῖοι tatsächlich an Wettkämpfen partizipieren.

Anders als Philo zeigt Josephus kaum Interesse an der Athletik.¹⁰² Wenn schon, dann äussert er sich eher kritisch, indem er betont, dass solche Spiele den Ἰουδαῖοι fremd seien (A. J. 5.268). Aber seine Berichte über die Hellenisierungsbestrebungen, namentlich Herodes' Bestrebungen, griechische Wettkämpfe und römische Schauspiele in seinem Reich zu etablieren, sprechen dafür, dass Josephus auch hierin über zumindest grundlegende Kenntnisse verfügt.¹⁰³ Entsprechend dem Genre seiner historischen Berichte verwendet er agonistische Terminologie nicht in metaphorischer Weise. Am häufigsten verwendet er sie in

97 Vgl. Harris, *Greek Athletics and the Jews*, 91–95. Vgl. auch Fredriksen, *Paul*, 47.

98 Harry A. Wolfson vertritt die These, dass Ἰουδαῖοι nicht zur gymnasialen Ausbildung zugelassen seien und daher eigene entsprechende Institutionen geschaffen hätten. Allerdings fehlen jegliche Belege hierfür, weshalb die These nicht zu überzeugen vermag; vgl. Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2., überarb. Druck, 2 Bde., SGPS (Cambridge (MA) 1948), Bd. 1, 79–80.

99 Vgl. Harris, *Greek Athletics and the Jews*, 51–95, mit zahlreichen Belegen. Vgl. auch Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 92–93.

100 Vgl. ebd., 88–89.

101 Vgl. Harris, *Greek Athletics and the Jews*, 91.

102 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 115–120.

103 Vgl. Victor C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, NovTSup 16 (Leiden 1967), 73–75.

der Beschreibung militärischer Zusammenhänge (z. B. B. J. 4.88–91). Skeptisch äussert er sich insbesondere in A. J. 15.274–278.

Grundsätzlich scheint aber in hellenistischen Städten – abgesehen von der Nacktheit der Athleten – für einen Ἰουδαίος nichts prinzipiell dafür gesprochen zu haben, die Welt der Wettkämpfe zu meiden.¹⁰⁴

Auf dem Hintergrund, dass Paulus seine Herkunft aus dem Pharisäertum und seinen Eifer für die Überlieferungen der Väter betont (Gal 1,13–14; Phil 3,5–6; vgl. Apg 22,3; 23,6), könnte er die in jüdischen Kreisen vorkommende Skepsis gegenüber den gottlos wirkenden Sportveranstaltungen (vgl. 1 Makk 1,14; 2 Makk 4,9–17; Ios. A. J. 15.274–278) teilen und diese insbesondere in der Zeit seines Pharisäertums deshalb meiden.¹⁰⁵ Dies muss aber nicht unbedingt sein. In jedem Fall werden sich im Alltag so oder so Berührungen mit der Welt des Wettkampfs ergeben. Letztlich ist es auch nicht zentral, ob sich Paulus tatsächlich je im Stadion aufgehalten hat. Entscheidend ist die Tatsache, dass das Leben der Städte, in die Paulus reist und in denen er sich aufhält, von agonistischer Tradition durchdrungen ist und dass er damit in Kontakt kommt und sie verinnerlicht. Eine Durchdringung ist in besonderem Masse für Korinth in Anschlag zu bringen, wo die berühmten Isthmischen Spiele, benannt nach dem Isthmos von Korinth, ab 580 v. Chr. zu Ehren des Poseidon beheimatet sind.

Die Isthmischen Spiele zählen, neben den Olympischen, Pythischen und Nemeischen, seit dem 6. Jh. v. Chr. zu den Panhellenischen Spielen und damit zu den herausragenden ihrer Zeit.¹⁰⁶ In römischer Zeit haben die Olympischen Spiele an Bedeutung eingebüsst, wie Josephus dramatisierend berichtet (B. J. 1.426–427). Die Isthmischen Spiele hingegen haben massiv an Bedeutung hinzugewonnen:

The cosmopolitanism of the festival and the commercial importance of the Isthmus as the meeting-place of East and West naturally appealed to the Romans, and a new era of prosperity opened for the Isthmia, which for a time seemed likely to eclipse even Olympia.¹⁰⁷

104 Die Nacktheit konnte einen Ἰουδαίος zum ἐπισπασμός, dem Wiederherstellen der Penisvorhaut, verleiten (vgl. 1 Makk 1,15). Interessanterweise waren die Griechen „das einzige Volk im Altertum, das regelmäßig nackt zum athletischen Training und zu den Wettkämpfen antrat“. Poliakov, *Kampfsport in der Antike*, 23.

105 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 413.

106 Vgl. Epikt. 3.4.11.

107 Edward Norman Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, Handbooks of archaeology and antiquities (London 1910), 218.

Die Isthmischen Spiele werden alle zwei Jahre im Frühling unter der Schirmherrschaft von Korinth abgehalten.¹⁰⁸ Zu Beginn des wahrscheinlich drei Tage dauernden Festivals werden die Spiele mit einem Opfer eröffnet (Xen. hell. 4.5.2.), worauf athletische und hippische Wettkämpfe im Stil der Spiele in Olympia folgen. Im späten 5. oder frühen 4. Jh., als das Theater gebaut ist, kommen musikalische Anlässe wie in Pythia dazu.¹⁰⁹ Bereits Pindar besingt im 5. Jh. v. Chr. die Isthmioniken. Bemerkenswert ist die Nennung von Frauen als Gewinnerinnen an den Isthmischen Spielen: Aristomache von Erythraia gewinnt zweimal in der Disziplin der epischen Poesie (Plut. symp. 675B), und 41 n. Chr. gewinnt Hedeia das armierte Wagenrennen, während ihre Schwester Triphosa im Stadion den Sieg davonträgt (SIG³ 802).¹¹⁰

Nach der Zerstörung Korinths werden die berühmten Spiele bis zum Wiederaufbau unter den Römern vorübergehend nach Sikyon verlegt. Elizabeth Gebhard macht geltend, dass die Rückkehr zum Isthmischen Heiligtum nicht zwingend mit dem korinthischen Vorsitz über die Spiele einhergeht. Archäologische Zeugnisse, numismatische Funde und Inschriften weisen darauf hin, dass der Vorsitz über die Spiele bereits sehr kurze Zeit nach der Zerstörung Korinths wieder an die Stadt geht, dass aber Spiele erst 21/22 n. Chr. oder gar erst zur Zeit von Kaiser Nero, d. h. in den 50er-Jahren n. Chr., zum Heiligtum auf dem Isthmos zurückkehren.¹¹¹ Im gesamten Römischen Reich werden Wettkämpfe gefördert, so auch in Korinth, namentlich vom Ädilen, Präfekten und Duovir Lucius Catricius Regulus.¹¹²

Mit hoher Wahrscheinlichkeit werden die Spiele in den Jahren 51, 53 und 55 n. Chr. abgehalten und mit einiger Wahrscheinlichkeit hat Paulus zur Zeit der Spiele des Jahres 51 n. Chr. in Korinth geweiht.¹¹³ Folgt man der Beschreibung

108 Die übrigen wichtigen Festspiele – darunter diejenigen in Olympia – finden in den heissesten Monaten statt und die Kampfsportwettbewerbe sind dazu noch in der Mittagszeit angesetzt; vgl. Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 21.

109 Vgl. Elizabeth R. Gebhard, „Art. Isthmian Games“, in: Roger S. Bagnall et al. (Hg.), *The Encyclopedia of Ancient History* (Malden 2013), 3530.

110 Vgl. Hugh M. Lee, „SIG³ 802: Did Women Compete Against Men in Greek Athletic Festivals?“, in: *Nikephoros* 1 (1988), 103–117.

111 Für die Diskussion der Umdeutung vgl. Elizabeth R. Gebhard, „The Isthmian Games and the Sanctuary of Poseidon in the Early Empire“, in: Timothy E. Gregory (Hg.), *The Corinthia in the Roman Period*, JRA⁸ 8 (Ann Arbor (MI) 1994), 78–94. Für inschriftliche Zeugnisse, dass die Spiele finanziell unterstützt, die Infrastruktur saniert und die gesamte Bevölkerung Korinths zum Mahl eingeladen wird vgl. Kent, *The Inscriptions 1926–1950*, 70.

112 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 224–225. Zur Förderung griechischer Wettkämpfe und römischer Kaiserspiele unter Herodes vgl. ebd., 150–185.

113 Paulus' Aufenthalt in Korinth wird auf Grundlage der Gallio-Inschrift in Verbindung mit Apg 18,1–8 mit wenigen Schwankungen nach vorne und hinten meist ca. auf das Jahr 50/51 datiert; vgl. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 27

der Apostelgeschichte, reist Paulus nach einem 18-monatigen Aufenthalt in Korinth (Apg 18,11) weiter nach Ephesus (Apg 18,19 und 19,1–20,1), um dort bis zum Pfingstfest zu bleiben. Von da aus schreibt er nach Korinth. In 1 Kor 16,8 erwähnt er Ephesus als Ort, von dem aus er den 1. Brief an die Gemeinde in Korinth schreibt. Daraus lässt sich eine Abfassungszeit des 1 Kor auf ca. 54/55 n. Chr. ableiten. Nähme man eine frühe Datierung des 1 Kor auf die Zeit vor Ostern 53 n. Chr. an, wiese der Brief eine noch grössere zeitliche Nähe zu den Spielen auf, aber die Nähe ist durch den zeitlich eng getakteten Rhythmus der zweijährlich stattfindenden Spiele auch bei einer späteren Datierung gegeben.¹¹⁴

Brändl weist darauf hin, dass Paulus Korinth aus missionsstrategischer Motivation für einen Aufenthalt und eine damit einhergehende Gründung einer Gruppe gewählt haben könnte:

Paulus könnte Korinth auch deshalb zum Zentrum seiner Mission in Griechenland gewählt haben, weil es durch seine Lage, seine Geschichte und die Isthmischen Spiele zu einem Knotenpunkt des kulturellen und politischen Lebens im östlichen Mittelmeer geworden war und er das völkerumgreifende Fest für sein missionarisches Wirken nutzen wollte. In Korinth hatte Paulus nicht nur optimale Voraussetzungen, um seinem Beruf nachzugehen und seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen, er hatte zudem viele Möglichkeiten, Menschen zu begegnen und ihnen das Evangelium zu verkündigen.¹¹⁵

Auf dem Hintergrund der antiken Wettkämpfe im Allgemeinen und der Isthmischen Spiele im Besonderen kann nun die Auslegung von 1 Kor 19,24–27 erfolgen.

(49/51 oder 50/52 n. Chr.); Colin J. Hemer, „Observations on Pauline Chronology“, in: Donald A. Hagner, Murray J. Harris und Frederick F. Bruce (Hg.), *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday* (Exeter 1980), 3–18, hier: 8 (51/52 n. Chr.); Klauck, *1. Korintherbrief*, 7 (49–52 n. Chr.); Lang, *Die Briefe an die Korinther*, 2 (50–52 n. Chr.); Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 1, 30 (49 oder 50 bis 51 n. Chr.); Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids (MI) 2000), 30–31 (51/52 n. Chr.).

Zur Kommentierung der Gallio-Inschrift vgl. Adolf Deissmann, *Paulus: Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze* (Tübingen 1911), 203–225. Vgl. auch Benedikt Schwank, „Der sogenannte Brief an Gallio und die Datierung des 1 Thess“, in: *BZ* 15, Nr. 2 (1971), 265–266; Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 161–169. Kritisch gegenüber einer genaueren Datierung als zwischen 47 und 54 n. Chr. äussert sich H. D. Slingerland, „Acts 18:1–18, the Gallio Inscription, and Absolute Pauline Chronology“, in: *JBL* 110, Nr. 3 (1991), 439–449; eine kritische Respons hierzu wiederum von Jerome Murphy-O'Connor, „Paul and Gallio“, in: *JBL* 112, Nr. 2 (1993), 315–317.

114 Vgl. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 247; August Strobel, *Der erste Brief an die Korinther*, ZBK 6,1 (Zürich 1989), 151–152; Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 12–15.

115 Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 242–243.

6.2.2 Text und Übersetzung

Nestle-Aland 28 ^a	Übersetzung
<p>24 a Οὐκ οἶδατε b ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, c εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον;</p> <p>d οὕτως τρέχετε e ἵνα καταλάβητε.</p>	<p>24 a Wisst ihr nicht b dass die Läufer im Stadion zwar alle laufen, c <i>einer</i> aber den Kampfpfeis empfängt?</p> <p>d läuft so, e <u>damit</u> ihr [den Kampfpfeis] erlangt.</p>
<p>25 a πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, b ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, c ἡμεῖς δὲ ἀφθαρτον.</p>	<p>25 a Jeder Wettkämpfer aber verzichtet auf alles – b jene zwar, damit sie einen ver- gänglichen Kranz empfangen, c wir dagegen einen unvergänglichen.</p>
<p>26 a ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω b ὡς οὐκ ἀδήλως, c οὕτως πυκτεύω d ὡς οὐκ ἀέρα δέρων·</p>	<p>26 a Ich laufe also so, b nicht wie ziellos; c ich boxe so, d nicht wie in die Luft schlagend;</p>
<p>27 a ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα b καὶ δουλαγωγῶ, c <u>μὴ</u> πῶς ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.</p>	<p>27 a sondern ich zerschlage meinen Leib b und behandle ihn als Sklaven, c <u>damit</u> ich <u>nicht</u> anderen pro- klamiere und selbst verwerflich werde.</p>

a 1 Kor 9,24–27 bietet keine nennenswerten textkritischen Abweichungen, sodass der Text der 28. Ausgabe von Nestle-Aland unverändert übernommen werden kann.

1 Kor 9,24–27 kann unbestritten als Einheit gelten.¹¹⁶ 1 Kor 9,24–27 ist überaus deutlich von der Metaphorik aus der Welt des antiken Wettkampfs

116 Vgl. bspw. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 191; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 708–717; Klauck, *1. Korintherbrief*, 69; Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 233–236; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 360–380; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 478–486.

Die Abgrenzung des Textes 1 Kor 9,24–27 gegen hinten ist deutlich markiert, dadurch dass der darauf folgende Abschnitt 1 Kor 10,1–12 mit dem warnenden Beispiel aus der Wüstengeneration eingeleitet ist mit den Worten Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν (1 Kor 10,1),

geprägt.¹¹⁷ Mit dem Läufer und dem Faustkämpfer arbeitet Paulus hier anhand von Beispielen aus der Welt der Athleten und Agone.¹¹⁸ Der Faustkampf gilt bei den Griechen als „physisch härteste und schädlichste aller Kampfsportarten“.¹¹⁹ Verbunden sind in 1 Kor 9,24–27 beide Beispiele aus der Sportwelt durch ihre Zielgerichtetheit, was sich nicht zuletzt an der Verwendung von ἵνα καταλάβητε bzw. ἵνα λάβωσιν (Vers 24e bzw. 25b) deutlich zeigt. Mit den ἵνα- respektive μή πως-Formulierungen in den drei Finalsätzen (Verse 24e; 25b; 27c) setzt Paulus auch die Zielgerichtetheit des vorhergehenden Abschnitts 9,19–23 mit seiner gehäuften Verwendung von ἵνα fort.

Paulus eröffnet den Abschnitt kommunikationstechnisch geschickt mit Οὐκ οἶδατε, das er hier zum insgesamt zehnten und letzten Mal innerhalb von 1 Kor verwendet und das den 1 Kor strukturiert.¹²⁰ Mit dieser rhetorischen Frage, die auf die Zustimmung der Adressatinnen und Adressaten zielt, leitet er das Bild der Läufer ein, die im Stadion alle rennen, von denen aber nur einer den Siegespreis βραβεῖον (Vers 24c) empfängt. Es folgt im Imperativ Plural οὕτως τρέχετε (Vers 24d) die Anweisung an die Adressatinnen und Adressaten, dass auch sie so laufen sollen, um einen Siegespreis zu erlangen (Vers 24e).¹²¹ Das Bild vom Läufer dient demnach der Paränese (Verse 24–25), in die

einer Formulierung, die Paulus öfter verwendet; vgl. 1 Thess 4,13; 1 Kor 12,1; 2 Kor 1,8; Röm 1,13; 11,25.

Verschiedentlich wird 1 Kor 9,24–27 als Übergangsabschnitt gesehen, der die Kapitel 9 und 10 verbindet; vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 196; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 478; Lang, *Die Briefe an die Korinther*, 121; Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 33–234.

117 Poliakoff hebt vier ungewöhnliche Aspekte des griechischen Sports hervor: 1. Der athletische Sport gilt als „ernstzunehmende Tätigkeit, und athletische Leistungen brachten Ehre und sozialen Status“. 2. Das Siegen hat eine überaus grosse Bedeutung. Nicht das Mitmachen zählt, sondern einzig das Gewinnen. 3. Abgesehen von wenigen Ausnahmen sind die Wettbewerbe für Einzelkämpfer. 4. Die Teilnehmer stammen aus allen sozialen Schichten; vgl. Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 146–149. (Allerdings schränkt er den 4. Punkt ein im Kapitel „Der soziale Hintergrund der Athleten: Gleichheitsstreben und Tradition“, 179–183.)

118 Mit den beiden gewählten Beispielen nimmt er die antike Unterscheidung von Leicht- und Schwerathlet auf; vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 197; mit Hinweis auf Philostr. *Gymn.* 3 sowie *Phil. Spec.* 2.246; *Agr.* 113–115; *Congr.* 46.

119 Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 97.

120 Bultmann hat in der Wendung eine Parallele zur kynisch-stoischen Diatribe festgestellt; vgl. Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT H. 13 (Göttingen 1910), 65. Erinnerungen an gemeinsame Voraussetzungen finden sich allerdings auch im jüdischen Bereich: *ApcBar(syr)* 78–87; vgl. insbesondere: 79,1; 84,2.8; 85,1. Vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 1, 75 und 83–84.

121 Es ist grammatikalisch möglich, τρέχετε als Indikativ 2. Person Plural Präsens Aktiv statt als Imperativ Plural zu verstehen. So entgegen verbreitetem Konsens wenig überzeugend

sich Paulus mit ἡμεῖς (Verse 25c) einschliesst. Dieser und die folgenden Sätze sind indikativisch gestaltet. Im Anschluss und im Gegenüber zur Paränese folgt eine metaphorische Beschreibung von Paulus' apostolischem Dienen. ἐγὼ τοῖνυν (Vers 26a) leitet die Selbstdarstellung des Paulus als Läufer (Vers 26ab) sowie als Faustkämpfer (Vers 26cd) ein und schlägt mit dieser Beschreibung einen Bogen zurück zum Thema von 1 Kor 9,1–23.

Mit Bildern aus der Welt des Sports spricht Paulus einen Erfahrungshorizont der Adressatinnen und Adressaten in Korinth an. Der folgende Abschnitt geht auf einzelne Spezifika im Text ein, die Bezug nehmen auf diesen Erfahrungshorizont.

6.2.3 *Beobachtungen am Text und Kontextanalyse*

Der erste Begriff aus der Welt des Wettkampfs betrifft das Stadion (Vers 24b): ἐν σταδίῳ ist seit dem 6. Jh. v. Chr. belegt und sowohl in dokumentarischen als auch in literarischen Quellen verbreitet.¹²² In der Verwendung ohne Artikel kann er spezifisch eine Disziplin der Leichtathletik oder als Lokalangabe allgemein ein Stadion bezeichnen. In 1 Kor 9,24b dürfte Zweites gemeint sein.¹²³ In Korinth sind in archäologischen Grabungen zwei Stadien unterschiedlichen Datums gefunden worden.¹²⁴ Dasjenige aus hellenistisch-römischer Zeit ist 181,15 m lang und erlaubt von seiner Lage her, dass ein grosses Publikum den Wettbewerben beiwohnt. Dieses Stadion dürfte für die Adressatinnen und Adressaten im Blick sein.

Sodann bezeichnet der mehrmals wiederholte Begriff τρέχω das Laufen. Zunächst ist in Vers 24b das Laufen im eigentlichen Sinn gemeint, näherhin der Kurzstreckenlauf im Stadion. In der vorliegenden Passage zählt allerdings nicht das Laufen per se im Sinne eines schnellen Sich-vorwärts-Bewegens, sondern die energische Art und Weise, wie es im Laufwettbewerb betrieben wird, und entsprechend der dabei vorausgesetzte Siegeswille der Läufer.¹²⁵ Demgegenüber erscheint τρέχω bereits in Vers 24d in übertragenem Sinn.¹²⁶ In den Paulusbriefen finden sich unterschiedliche Übertragungsweisen von τρέχω.

Pfzner, *Paul and the Agon Motif*, 88–89, mit Verweis auf Gal 5,7 und Röm 9,16; vgl. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, 197.

122 Vgl. Papatomas, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24 ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“, 230.

123 Vgl. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 710; Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 264.

124 Für Details zur Archäologie dieses jüngeren sowie des älteren Stadions siehe Oscar Theodore Broneer, *Topography and Architecture, Isthmia v. 2* (Princeton (NJ) 1973), 55–64.

125 Vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 365.

126 Zur Bedeutung von τρέχω vgl. Otto Bauernfeind, „Art. τρέχω, δρόμος, πρόδρομος“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 8, 1969, 225–235, hier: 230–232. Zur

Es kann einerseits seinen apostolischen Dienst bezeichnen (Gal 2,2; Phil 2,16), aber andererseits auch als Metapher für die christusgläubige Lebensführung oder Anstrengung dienen (Gal 5,7). In 1 Kor 9,24d – und später in Vers 26a – kommt beides zusammen.

Im Zusammenhang mit dem Wettlauf vergegenwärtigt Paulus mit einer rhetorischen Frage (Ὁὐκ οἴδατε), dass zwar alle laufen, aber nur einer den Siegespreis (βραβεῖον) gewinnt – eine Regel, die den Adressatinnen und Adressaten bekannt gewesen sein dürfte.¹²⁷ Der Terminus technicus βραβεῖον bezeichnet den Kampfpfeis und erscheint in Vers 24c zunächst in seiner eigentlichen Bedeutung.¹²⁸ In Vers 24e ist βραβεῖον weiterhin impliziert, wenn Paulus die Adressatinnen und Adressaten mit einem Imperativ auffordert, so zu laufen (οὕτως τρέχετε 24d), dass auch sie [den Kampfpfeis] erlangen.

Gemeint sein dürfte, dass mit der Taufe allein das Ziel noch nicht erreicht ist. Vielmehr ist weitere Anstrengung erforderlich, um den unvergänglichen Kranz, d. h. das ewige Leben, zu erreichen (vgl. Phil 3,12–14). In alttestamentlichen und frühjüdischen Schriften wird βραβεῖον deutlich seltener gebraucht als der Begriff στέφανος.

Zielgerichtet sollen die Angesprochenen also laufen. Im Griechischen liegt die Betonung nicht auf der angesprochenen 2. Person Plural von τρέχετε, sondern auf dem Gewinnen (d. h. also: lauft so, dass ihr [den Kampfpfeis] *erlangt*; nicht: lauft so, dass *ihr* [den Kampfpfeis] erlangt).¹²⁹ Interessant ist an dieser Stelle auch die Pluralform καταλάβετε. Paulus durchbricht mit ihr das Bild des Metaphern spendenden Bereichs des realen Stadions, in dem bloss ein einziger Läufer gewinnen kann. Im Gegensatz dazu können im übertragenen Sinn alle, die laufen, einen Siegespreis davontragen. Beim Siegespreis ist bereits der unvergängliche Kranz impliziert, der allerdings erst später expliziert wird. Dass mit „alle“ tatsächlich *alle* gemeint sein dürften, zeigt Uta Poplutz unter Aufarbeitung der Quellen über agonistische Praktiken auf: Neben den Männern und Knaben könnten grundsätzlich auch Frauen und Mädchen an

paulinischen Verwendung, abgesehen von 1 Kor 9,24–27, siehe ausführlich Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 246–288.

127 Vgl. ebd., 198.

128 Im NT findet sich βραβεῖον ausser an dieser Stelle nur noch ein weiteres Mal in Phil 3,14. Im Profangriechischen findet sich βραβεῖον seltener als das verbreitete ἀθλον, das wiederum im NT fehlt. Hierzu und zu weiteren Begriffen für den Kampfpfeis vgl. Ethelbert Stauffer, „Art. βραβεῖον, βραβεῖον“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, 1933, 636–637. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von βραβεῖον siehe den interessanten Exkurs bei Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 265–268.

129 Vgl. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 234.

Wettkämpfen teilnehmen, die allerdings streng voneinander getrennt sind.¹³⁰ Während in der Arena nur einer gewinnen kann, gilt für die christusgläubigen Menschen in Korinth, dass sie sich alle anstrengen sollen:

Die Pointe, um die es geht, ist die Anstrengung und die Zielstrebigkeit, mit der *alle aufgerufen werden* – und das in zweierlei Hinsicht: Zum einen werden *alle* angespornt, sich anzustrengen, *um den einen Preis zu erlangen*, was möglich ist, da es nicht um einen Konkurrenzkampf ‚einer gegen alle‘ geht, bei dem dann eben nur der eine auf Kosten der anderen siegen kann; zum anderen *werden* aber auch alle aufgerufen, d. h.[,] keiner kann vorab gewiß sein, daß für ihn der Preis schon bereitgehalten wird, daß das Heil verbürgt ist, bloß weil er/sie bei dem richtigen Agon – dem christlichen – an den Start gegangen ist. Das Ziel hat eben noch niemand in proleptischer Heilsgewißheit erreicht, es steht immer noch aus.¹³¹

Auf den unvergänglichen Siegeskranz läuft alle Anstrengung hinaus. Auf die Zentralität des Siegeskranzes weist auch eine kleine formale Koinzidenz hin:

Hat man V. 25bc als thematische Mitte erkannt und unterteilt die Textpassage in drei Teile (24–25a; 25bc; 26–27), so ergibt sich eine Silbenzählung von 57 + 21 + 57. Die Verse 25bc bilden also das exakte Zentrum. Das deutet auf die rhetorische Sorgfalt hin, mit der Paulus den vorliegenden Abschnitt komponiert hat.¹³²

Der Kranzmetaphorik kommt bereits in der LXX (bspw. Sap 4,1–2), aber insbesondere im Frühjudentum eine breite eschatologische Bedeutung zu: Die paulinische Verwendung weist eine grosse Nähe insbesondere zu der Siegeskranzmetaphorik etwa in ApcBar(syr) 15,8 (vgl. 48,50) oder 4 Makk 17,11–16 auf, wo der Siegespreis als Metapher für ein neues Leben nach dem Tod figuriert

¹³⁰ Vgl. Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 91–95. Vgl. auch Lee, „SIG3 802“; Ingomar Weiler, *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt: Eine Einführung*, 2., durchges. Aufl., WB-Forum (Darmstadt 1988), 48–49 und 149.

¹³¹ Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 264, Hervorhebung im Original. Vgl. auch die Tabelle der Oppositionen bei ebd., 261. Ähnlich schon Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 365: „Der wirkliche Sinn ist offenbar: Lauft so *wie* der eine, der im Laufwettbewerb den Siegespreis erlangt, damit auch ihr den Siegespreis erhaltet. Bei solcher Interpretation ist der Unterschied zwischen den πάντες τρέχοντες und dem εἷς λαμβάνων nicht mehr von Gewicht, und alles kommt nur auf das τρέχειν an, genauer auf die Art des τρέχειν beim Laufen des Siegers. Die konkrete Pointe: Man soll beim τρέχειν das Letzte hergeben und mit Konzentration, Ausdauer und Aufbietung aller Kräfte dem Ziel entgegenlaufen.“ Hervorhebung im Original. Vgl. auch Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 481.

¹³² Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 262, mit Hinweis auf Joost Smit Sibinga, „The Composition of 1 Cor 9 and its Context“, in: *NT* 40, Nr. 2 (1998), 136–163, hier: 155.

(νίκος ἀφθαρσία 4 Makk 17,12). Hier erscheint das ewige Leben als Lohn für das aus Frömmigkeit gespeiste Leiden der Märtyrer.¹³³

Paulus fährt fort mit den Voraussetzungen, die für das zu erreichende Ziel notwendig sind: Analog zum Lauf unter vollem Einsatz braucht es für jeden Wettkämpfer auch eine entsprechende Vorbereitung: πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται (1 Kor 9,25a).¹³⁴ Um den Siegeskranz zu erlangen, braucht es für jeden Wettkämpfer (ἀγωνιζόμενος) die totale Enthaltensamkeit von allem, was ihn daran hindern könnte, diesen Kampfpfeis zu erlangen. Das eröffnende und betonte πᾶς greift einerseits πάντες aus Vers 24b auf und wird andererseits verstärkt durch das nachfolgende πάντα (Vers 25a).¹³⁵ Ausnahmslos alle Athleten müssen sich in Enthaltensamkeit üben (ἐγκρατεύεται), um den Preis gewinnen zu können. ἐγκρατεύομαι enthält das Stammwort κρατ- und „bringt zum Ausdruck die Macht oder Herrschaft, die einer bei sich, über sich oder auch über etwas hat“.¹³⁶ Im neutestamentlichen Gebrauch kann ἐγκράτεια neben der primären Verwendung im Sinne von sexueller Enthaltensamkeit auch positiv eine umfassende Selbstbeherrschung bezeichnen.¹³⁷ Die ἐγκράτεια betrifft in der Realität der Athleten in der Antike neben den Trainings auch die gesamte Lebensführung und umfasst eine besondere Diät, genügend Schlaf, Enthaltensamkeit von Alkohol und belastenden Speisen sowie von jeglicher sexueller Betätigung. Die einmonatige Anwesenheitspflicht vor Ort, genauer in Elis, im

133 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 318–319. Vgl. auch Philos Rede vom „Kampfpfeis des ewigen Lebens“ Fug. 97.

134 ἀγωνιζόμενος erscheint hier als Überbegriff für jegliche Art von Wettkämpfer und kann sowohl den Läufer als auch den Faustkämpfer bezeichnen; vgl. ebd., 201.

135 πάντα (Vers 25) ist ein Akkusativ der Beziehung (vgl. Blass, Debrunner und Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 154 (Fn. 3)) und lässt auch πάντα Vers 23 anklingen; vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 201, mit Verweis auf Pflitzner, *Paul and the Agon Motif*, 87–88; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 365 (Fn. 12). Allerdings kritisiert Poplutz zu Recht an Schrage, dass ein inklusives Zurückgreifen auf Vers 23 eher unwahrscheinlich sei, denn: „Hier [sc. in Vers 25] geht es ja – im Unterschied zum positiven Einsatz von πάντα in Vers 23a: ‚Alles aber tue ich wegen des Evangeliums ...‘ – um die Exklusion von allem, was für den Agon schädlich ist.“ Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 270 (Fn. 135).

136 Walter Grundmann, „Art. ἐγκράτεια (ἀκρασία), ἐγκρατής (ἀκρατής), ἐγκρατεομαι“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 1935, 338–340, hier: 338. Während ἐγκράτ- in der LXX und im NT selten vorkommt (Gen 43,31; Ex 9,2; 1 Sam 13,12; Tob 6,3 LXX; 2 Makk 8,30; 10,15,17; 13,13; 4 Makk 5,34; Sap 8,21; Sir 6,27 LXX; 15,1; 26,15 LXX; 27,30 LXX; Sus(Th) 1,39; Apg 24,25; 1 Kor 7,9; 9,25; Gal 5,23; Tit 1,8; 2 Petr 1,6 [2x]), wird die Enthaltensamkeit durch den Einfluss pagan-hellenistischer Tugendlehren allmählich zu einer zentralen Forderung christlicher Ethik.

137 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 201; sehr ausführlich und informativ mit einem Exkurs zum ἐγκράτεια-Begriff in der Antike: Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 270–276. Von den sieben Belegen für ἐγκράτ- finden sich drei bei Paulus.

Hinblick auf die Spiele, wie sie in Olympia gefordert ist, stellt ein hohes Niveau unter den Athleten sicher, da sich nur Spitzensportler – oder ganz wohlhabende Athleten – einen Monat ohne Einnahmen leisten können.¹³⁸ Zudem dient die Anwesenheitspflicht der Kontrolle der Nahrungseinnahme und damit der Vermeidung von Doping.¹³⁹ Die zweite Wurzel der ἐγκράτ-Terminologie liegt in der griechischen Ethik der klassischen und hellenistischen Zeit. ἐγκράτεια ist in philosophischer Ethik Ausdruck einer autonomen Selbstbestimmung: „ἐγκράτεια kennzeichnet die Kontrolle bzw. Gewalt, die jemand über sich oder über etwas hat, und benennt auch im absoluten Gebrauch die menschliche Selbstbeherrschung oder Selbstdisziplin.“¹⁴⁰ Auch im hellenistisch-jüdischen Schrifttum, namentlich bei Philo, begegnet ἐγκράτεια recht häufig. ἐγκράτεια meint die Überlegenheit gegenüber jeglicher Lust oder Begierde. Eine solche Überlegenheit manifestiert sich in der Enthaltbarkeit.¹⁴¹ Bei Philo ist gegenüber paganen Verwendungen insofern eine Akzentverschiebung zu verzeichnen, als die ἐγκράτεια eine eschatologische Komponente erhält, denn die ἐγκράτεια führt den Menschen zur Unsterblichkeit (Spec. 1.173).

Was bedeutet nun ἐγκρατεύεται in 1 Kor 9,25? Intendiert Paulus, sich als Asketen darzustellen? Dagegen sprechen gravierende Unterschiede zum philosophischen ἐγκράτεια-Ideal: Es geht Paulus nicht um sein Selbst bzw. um die Bildung seines persönlichen Charakters. Auch inhaltlich fehlt der Bezug zur Askese.¹⁴² Der Bezugspunkt für ἐγκρατεύεσθαι dürfte eher in den Realien des athletischen Trainings zu suchen sein als in asketischer Selbstreduktion zur Vermeidung von Gefahren des Hedonismus.¹⁴³ Das heisst mit anderen Worten:

Es geht hier im Gegensatz zum griechisch-hellenistischen Ideal der Enthaltbarkeit nicht um die Autonomie des freien Menschen, der sich den Determinationen seiner Triebe und Bedürfnisse zu entziehen hat, sondern darum, daß das Erreichen des angestrebten Zieles nicht umsonst bzw. – um im Bild zu bleiben – im Spazierschritt zu bekommen ist.¹⁴⁴

138 Olympia gilt als Ort mit den strengsten Regeln; vgl. Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 32.

139 Vgl. Ulrich Sinn, *Olympia: Kult, Sport und Fest in der Antike*, Beck'sche Reihe 2039 (München: C. H. Beck, 1996), 58. Vgl. auch Epikt. Diss. 3.15.2–4.

140 Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 273, vgl. den ausführlichen und informativen Exkurs „Der ἐγκράτεια-Begriff in der Antike“ ebd., 273–276.

141 Vgl. ebd., 275.

142 Vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 367.

143 Vgl. Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 276.

144 Ebd. Vgl. auch die Formulierung bei Schrage: „[...] dass jeder Sieg etwas kostet und einen hohen Einsatz verlangt. Das βραβεῖον fällt einem nicht in den Schoß.“ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 367. Im gleichen Sinne interpretiert auch Strobel, *Der erste Brief an die Korinther*, 150.

So wie der Athlet auf Sexualität und bestimmte Speisen verzichtet und Paulus auf seine eigene Freiheit (1 Kor 9,1–23), so müssen auch die Menschen in Korinth ihren Preis zahlen. Dieser besteht konkret in einer Lebensführung, die sich an der eschatologischen Vollendung orientiert und auf alles verzichtet, was für die Erreichung derselben hinderlich ist.¹⁴⁵

Paulus schliesst den Gedanken mit einem vergleichenden Hinweis auf zwei unterschiedliche Arten von Siegespreisen und bietet damit einen unausgesprochenen Schluss *a minori ad maius*, der durch die Gegenüberstellung von ἐκείνοι μὲν und ἡμεῖς δὲ angezeigt wird: Wenn schon die Athleten auf so vieles verzichten, um einen vergänglichen Kranz (στέφανος φθαρτός) zu erlangen, um wie viel mehr müssen Christusgläubige Verzicht leisten für einen unvergänglichen Kranz (στέφανος ἄφθαρτος)! Ins ἡμεῖς (1 Kor 9,25) dürfte Paulus neben der Gesamtheit der Adressatenschaft auch seine Mitabsender und sich selbst einschliessen, denn auch er hat den unvergänglichen Siegeskranz noch nicht erlangt.¹⁴⁶

Die Gegenüberstellung von φθαρτός und ἄφθαρτος findet sich auch anderswo bei Paulus (Röm 1,23; 1 Kor 15,53–54; vgl. 1 Petr 1,23) und steht für die kategoriale Unterscheidung zwischen der Vergänglichkeit des Menschen und der Unvergänglichkeit Gottes.¹⁴⁷ In der Gegenüberstellung von στέφανος φθαρτός und στέφανος ἄφθαρτος haben Forschende den Einfluss kynisch-stoischer Agonmetaphorik gesehen.¹⁴⁸ Paulus nehme in 1 Kor 9,25 eines der grundlegenden Motive griechischer Agonmetaphorik auf. Demgegenüber macht Brändl geltend, dass zwar Gegenüberstellungen von Siegeskränzen für die griechische Agonmetaphorik konstitutiv seien, dass aber die für Paulus zentrale Charakterisierung der Gegenüberstellung von φθαρτός und ἄφθαρτος sich im Kontext der griechischen Agonmetaphorik nicht finde. Ausserdem fehle bei Paulus der für die kynische Metaphorik typische polemische Ton. Paulus folge, so Brändl, eher dem schon bei Xenophanes, Platon und Seneca, aber auch im hellenistischen Judentum sich findenden Schema der Überbietung.¹⁴⁹ Auch Philo bedient sich in metaphorischer Weise der Vorstellung eines vergänglichen Siegeskranzes. Philos Verwendung unterscheidet sich allerdings auch von derjenigen des Paulus, insofern als Philo den Siegeskranz zur Beschreibung

145 Schon die Popularphilosophie kennt die Übertragung des sportlich motivierten Verzichts auf andere Gebiete. Zum Beispiel dient der Verzicht dem Ideal des Weisen, der Apathie, dem Wohl der Polis, der Vollendung des Menschen etc.; vgl. Lukian. anach. 15 und weitere.

146 Vgl. Phil 3,12, wo Paulus dies sogar noch deutlicher ausspricht.

147 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 202.

148 Vgl. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, 23–48; Otto Schwankl, „Lauf so, dass ihr gewinnt“: Zur Wettkampfmotivmetaphorik in 1 Kor 9“, in: *BZ* 41, Nr. 2 (1997), 174–191, hier: 177–79.

149 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 72–73.

der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Welt gebraucht, während Paulus die Andersartigkeit sowie die eschatologische Qualität betont.¹⁵⁰

In der Welt der *Realia* symbolisiert der *στέφανος* als *Pars pro Toto* den athletischen Erfolg, d. h. den Sieg.¹⁵¹ Er weist auf den Ruhm eines Athleten hin und damit auch auf den Ruhm seiner Heimat. Der Siegeskranz wird nicht nur als Symbol des Ruhms angesehen, sondern sogar als höchstes irdisches Glück.¹⁵² Die Siegeskränze sind an den Panhellenischen Spielen von unterschiedlicher Beschaffenheit:¹⁵³ An den Olympischen Spielen erhält der Sieger einen Kranz aus wilden Oliven,¹⁵⁴ an den Pythischen einen aus Lorbeer,¹⁵⁵ während der Sieger von Nemea mit einem Kranz aus wildem grünem Sellerie geehrt wird.¹⁵⁶ In römischer Zeit ist der Kranz der Isthmischen Spiele aus Fichte oder Eppich gewunden, einer mit Sellerie bzw. Petersilie verwandten Pflanze.¹⁵⁷ Im Unterschied zum in Nemea verliehenen Kranz aus Sellerie, der aus frischen Zweigen besteht, ist derjenige der Isthmischen Spiele aus welchem Sellerie hergestellt, wie aus Scholien zu Pindars Oden hervorgeht.¹⁵⁸

Neben dem Kranz erhält der Sieger materielle Belohnungen für seine Leistung. Dass Paulus nicht auf Letzteres anspricht, sondern den *στέφανος* als Symbol für den Sieg nimmt, wird darin liegen, dass er damit an einer in seiner Zeit absolut gängigen Terminologie (a) und Ideologie (b) partizipiert.¹⁵⁹ (a) Zahlreiche Belege aus literarischen sowie dokumentarischen Quellen zeigen die weite Verbreitung des Begriffs *στέφανος* als Symbol für den Sieg.¹⁶⁰ (b) Trotz kritischer Stimmen von einigen Theoretikern¹⁶¹ herrscht gegenüber den Athleten und den Agonen in der griechisch-römischen Gesellschaft im

150 Vgl. ebd., 135.

151 Lukian bezeichnet ihn als *σημεία τῆς νίκης καὶ γνωρίσματα*, anach. 10. Zum Erfahrungshintergrund der Siegerkränze an den Panhellenischen Spielen vgl. Plut. mor. 723A–724F.

152 Vgl. Walter Grundmann, „Art. *στέφανος*, *στεφανώω*“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 7, 1964, 615–635, hier: 620.

153 Vgl. Oscar Broneer, „The Isthmian Victory Crown“, in: *AJA* 66, Nr. 3 (1962), 259–263; neben dem Kranz aus getrocknetem Sellerie bzw. Eppich wird wahrscheinlich seit dem 2. Jh. v. Chr. auch wieder der Pinienkranz verliehen. Allerdings finden sich kaiserzeitliche Darstellungen beider Kränze, was Broneer zu der Annahme führt, dass mindestens bis zum 2. Jh. beide Arten verliehen werden; vgl. ebd., 263.

154 Pind. O. 3.13–18.

155 Paus. 10.7.8.

156 Paus. 8.48.2.

157 Pind. I. 2.15–16; Plut. mor. 675D–677B; vgl. Dion Chrys. 8.15.

158 Schol. Pind. O. 3.27; Schol. Pind. I. 2.19; vgl. Broneer, „The Isthmian Victory Crown“, 260.

159 Vgl. Papathomas, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24 ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“, 225–233.

160 Beispiele ebd., 230–231 (Fn. 32).

161 Vgl. Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 105–173.

Allgemeinen, und auf der Ebene der Administration im Besonderen, eine ausgeprägte Hochachtung.¹⁶² Die Administration betont die romantischen Aspekte der Leistung eines Athleten in ihren Begründungen für die materielle Belohnung sportlicher Siege. Weiterhin ist bezeichnend, dass die Athleten ähnlich wie die homerischen Helden nicht einen eigentlichen Lohn (μισθός) erhalten, sondern einen Preis (βραβεῖον, ἔπαθλον etc.).¹⁶³

Den Kranz oder Siegespreis, den Paulus vor Augen hat, definiert er über seine Vergänglichkeit hinaus nicht näher. Möglicherweise sollte die Metapher auf diese Weise nicht nur für die korinthischen, sondern für alle griechischen Agone zutreffen.¹⁶⁴

Das emphatische ἐγὼ τοῖνον (Vers 26a), mit dem sich Paulus aus dem ἡμεῖς des vorhergehenden Verses heraushebt, leitet nun über zum Vergleich mit sich selbst.¹⁶⁵ Er beschreibt in den Versen 26 und 27 – wiederum unter Verwendung von Metaphorik aus der Welt des Sports – die Art und Weise, wie er seinen Dienst ausübt.

Vers 26 ist streng parallel aufgebaut: οὕτως τρέχω (Vers 26a) entspricht οὕτως πυκτεύω (Vers 26c), und ὡς οὐκ ἀδῆλως (Vers 26b) korrespondiert mit ὡς οὐκ ἄερα δέρων (Vers 26d). Mit Negativaussagen darüber, wie er sich gerade nicht verhält, veranschaulicht Paulus, dass er äusserst zielgerichtet vorgeht. Mit οὕτως τρέχω (Vers 26a) greift er schliesslich auf Vers 24b zurück und betont adverbial durch die Litotes οὐκ ἀδῆλως die Zielgerichtetheit seines Laufens. Wer οὐκ ἀδῆλως läuft, läuft weder im Zickzackkurs noch ins Ungewisse, noch schaut er zurück, sondern ist nach vorne und damit auf das Ziel hin ausgerichtet. Dass es nicht unbedingt selbstverständlich ist, beim Laufen nach vorne zu schauen, ergibt sich von Abbildungen, auf denen Läufer während des Laufens über die Schulter nach hinten blicken.¹⁶⁶ Von dieser Praxis distanziert sich Paulus explizit mit seiner Betonung, dass er οὐκ ἀδῆλως laufe.

Auf das Laufen folgt in Vers 26cd die Veranschaulichung durch den Faustkampf. Parallel zu Vers 26ab beschreibt Paulus in Vers 26cd die Art und Weise,

162 Vgl. Papatomas, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24 ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“, 232–235.

163 Vgl. H. W. Pleket, „Games, Prizes, Athletes and Ideology: Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World“, in: *Stadion. Internationale Zeitschrift für Geschichte des Sports*, 1.1975 1 (1975), 49–89, hier: 85–87.

164 Vgl. Papatomas, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24 ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“, 231.

165 Merklein moniert die Möglichkeit, dass es sich in anschaulich-diatribischem Stil um ein generisch gemeintes Ich handeln könnte; Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 235.

166 Vgl. die Abbildungen bei Philip F. Esler, „Paul and the Agon“, in: Weissenrieder, *Picturing the New Testament*, 370 und 374.

wie er boxt: οὕτως πυκτεύω. Er boxt, ohne in die Luft zu schlagen (οὐκ ἄερα δέρων). Die Beschreibung erfolgt somit wiederum in einer Negativformulierung. Verschiedene Assoziationen aus dem Metaphern spendenden Bereich sind hier möglich.¹⁶⁷ Zum einen kann man sich einen Faustkämpfer vorstellen, der seinen Gegner nicht trifft, weil er ungeschickt an ihm vorbeiboxt. Paulus würde dann im Gegensatz dazu sehr gezielt und erfolgreich schlagen. Zum anderen könnte ein Faustkämpfer gemeint sein, der eigentlich gar keinen Gegner treffen will, sondern sich lediglich im Schattenboxen (σκιαμαχία oder χειρονομία) übt. Demgegenüber stünde Paulus' Ernst, mit dem er seinen Dienst versieht. Eine dritte Möglichkeit liegt im Verständnis des Schattenboxens als Demonstration von Stärke vor einem Kampf.¹⁶⁸

Während der Ausdruck ἄερα δέρω in literarischen Quellen belegt ist, fehlt er in offiziellen agonistischen Dokumenten.¹⁶⁹ Paphomas vermutet, dass es sich um eine umgangssprachliche Wendung handle: Die Wendung ὡς οὐκ ἄερα δέρων sei am ehesten durch die Absicht des Paulus zu erklären, durch eine umgangssprachliche Ausdrucksweise verständlich zu werden und dadurch seinen Adressaten entgegenzukommen. Diese Absicht dürfte überhaupt der wichtigste Grund für die Verwendung des agonistischen Motivs in 1 Kor 9,24–27 sein.¹⁷⁰

Auf die Negativbeschreibung des Boxens mit οὐκ ἄερα δέρων folgt nun die Positivbeschreibung: ὑπωπιάζω (Vers 27a). Paulus verwendet hier wiederum einen Terminus technicus aus der agonistischen Sprachwelt, der für den erfolgreichen Kampf steht.¹⁷¹ Näherhin bedeutet ὑπωπιάζω, gezielt unter das Auge zu schlagen, sodass es entstellt ist oder zumindest blau wird. Mit dieser Beschreibung kommt wiederum die Zielgerichtetheit des Vorgehens zum Ausdruck.¹⁷² Nun sprengt Paulus sein Bild, indem er eine Unstimmigkeit

167 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 205.

168 Vgl. Verg. *Aen.* 5:375–377.

169 Vgl. Paphomas, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24 ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“, 239.

170 Vgl. ebd., 241.

171 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 208.

172 ὑπωπιάζω ist ein *verbum denominativum* von ὑπόπιον, was den Gesichtsbereich unter den Augen, das ganze Gesicht oder nur die Augen bezeichnet. Vgl. mit Belegen Konrad Weiss, „ὑπωπιάζω“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 8, 588–590. Ausserdem kann es in übertragener Weise auch ‚schlecht behandeln‘, ‚quälen‘, ‚malträtieren‘ bedeuten; vgl. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 1678.

Das lateinische Verb *castigare* ist als Übersetzung von ὑπωπιάζω in der Vulgata zum „Hauptwort der Körperkese geworden: Kasteien“; vgl. Ekkehard W. Stegemann, „Das Wandern zwischen den Welten einüben: 1 Korinther 9,24–27“, in: *PSt(S)*, 2009/2010, 127.

zwischen Realität und Übertragung einbaut bzw. zulässt:¹⁷³ Das Ziel seines Faustschlags ist nämlich nicht ein Gegenüber, sondern sein eigener Körper. Im Hintergrund dürften die Leiden, Misshandlungen und widrigen Umstände seines Apostellebens stehen, wie sie in den Peristasenkatalogen beschrieben sind (1 Kor 4,10–13; 2 Kor 4,8–12; 6,4–10; 11,23–33; 12,10; Röm 8,35–36).¹⁷⁴ Dadurch kommt ein innerer Zusammenhang zwischen 1 Kor 9,24–27 und 1 Kor 9,1–23 zum Ausdruck.¹⁷⁵ Paulus wählt für sein Bild mit dem Faustkämpfer einen der gefährlichsten Agone,¹⁷⁶ was die Brutalität seines Leidens im Zusammenhang seines apostolischen Dienens nur noch unterstreicht.

Der Faustschlag zielt auf den eigenen Leib, verstanden als ganze Person, näherhin als Mensch und damit als kommunizierende Existenz.¹⁷⁷ Das bedeutet auch, dass Paulus nicht aus Leibfeindschaft seinen Körper malträtiert oder überhaupt dualistisch abwertet. In keiner Weise will er sich durch den ἀγών von seinem Leib befreien. Und auch speziell an den „Leib der Sünde“ (vgl. Röm 6,6) ist hier kaum gedacht.¹⁷⁸ Vielmehr wird das σῶμα durch δουλαγωγῶ „mit allem, was das leibliche Leben einschließt, nachdrücklich und vollkommen seinem Amt untergeordnet“.¹⁷⁹ Paulus versklavt (δουλαγωγῶ, Vers 27b) seinen Leib, um sich nicht öffentlich durch seine Verkündigung zu blamieren bzw. zur Schande zu werden: μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι (Vers 27c). Das Verb δουλαγωγῶ bedeutet: in die Sklaverei führen.¹⁸⁰ Im Zusammenhang von τρέχω, πυκτεύω und ὑπωπιάζω dürfte δουλαγωγῶ wiederum eine metaphorische Umschreibung seines apostolischen Dienens darstellen und analog zu 1 Kor 9,19 im Sinne von δουλεύω zu verstehen sein:

Dafür sprechen zwei formale und zwei inhaltliche Beobachtungen: Erstens zeigt schon die Gliederung des ganzen Kapitels, daß 1 Kor 9,19 mit den Stichworten der Freiheit und des Sklavendienstes Anfang und Schluß von 1 Kor 9 verbinden; zweitens lenkt δουλαγωγεῖν auf den Anfang von 9,19–23 zurück, um am Schluß der Agon-Metaphorik (9,27b: μή ἀδόκιμος γένωμαι) den Schluß dieses zentralen

173 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 206; Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 280.

174 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 208–209; Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 280, jeweils mit zahlreichen Belegen aus der Kommentarliteratur.

175 Darauf verwiesen hat schon Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 193 (Fn. 41).

176 Vgl. Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 119–122.

177 Vgl. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 23.

178 Vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 370; Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, 92–93.

179 Karl H. Rengstorf, „Art. δοῦλος, σύνδουλος, δούλη, δουλεύω, δουλεία, δουλῶ, καταδουλῶ, δουλαγωγέω, ὀφθαλμοδουλία“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 283; vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 410.

180 Vgl. Karl H. Rengstorf, „Art. δοῦλος, σύνδουλος, δούλη, δουλεύω, δουλεία, δουλῶ, καταδουλῶ, δουλαγωγέω, ὀφθαλμοδουλία“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 1935, 264–283, hier: 283.

Abschnittes (9,23: συγκοινωνός αὐτοῦ γένωμαί) aufzugreifen; drittens umschreiben δουλαγωγεῖν und δουλοῦν mit derselben Metapher („zum Sklaven machen“) denselben Sachverhalt (d. h. den apostolischen Dienst) und schließlich bringen beide Metaphern diejenige Handlung zum Ausdruck, die zum Erreichen des eschatologischen Zieles führt.¹⁸¹

Dem ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ von 1 Kor 9,27ab entspricht das ἐμαυτὸν ἐδούλωσα von Vers 19b.¹⁸² Mit δουλαγωγεῖν beschreibt Paulus demnach wiederum, wie er seinen Auftrag versteht. In erster Linie dürfte er seinen Verkündigungsdienst meinen (κηρύξας, Vers 27c).¹⁸³ In dessen Mittelpunkt steht nicht Paulus selbst, sondern allein der auferstandene Christus.¹⁸⁴ Während δούλος und Derivate in der Profangräzität mehrheitlich negativ konnotiert sind und entwürdigenden und verächtlichen Sinn aufweisen, wird δούλος in Verbindung mit Gott (δούλος θεοῦ) als Ehrentitel für herausragende Figuren wie beispielsweise Mose und David verwendet.¹⁸⁵ Der konkrete Hintergrund von δουλαγωγῶ in Vers 27b dürften die Leiden und widrigen Umstände des apostolischen Lebens sein, aber auch Paulus' freiwilliger Verzicht auf materielle Unterstützung durch die Christusgläubigen in Korinth (1 Kor 9,12). Schliesslich leitetet μή πως (27c) den letzten einer langen Reihe von Finalsätzen in 1 Kor 9 ein (1 Kor 9,12.15.18.19.20b.21.22bd.23.24.25). Mit κηρύσσω und ἀδόκιμος (Vers 27c) verwendet Paulus zwei Begriffe, die einerseits Termini technici des griechischen Agon sind, aber andererseits auch zum neutestamentlich geprägten Wortschatz zählen.¹⁸⁶ Ein Herold, κήρυξ, reist durch die Städte der Magna Graecia, um die Menschen zu den Festen einzuladen und die Athleten zum Wettkampf zu rufen. Überdies zählt ab dem frühen 4. Jh. v. Chr. auch der Wettkampf der Herolde und Trompeter zum Programm der Panhellenischen Spiele.¹⁸⁷ Sieger wird, wessen Stimme bzw. Trompetenklang

181 Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 211–212, mit Belegen in Fn. 152. Andere konstatieren, dass Paulus mit δουλαγωγῶ das Bild verlasse; vgl. z. B. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 371.

182 Vgl. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, 93; James Noel Adams, *Bilingualism and the Latin language* (New York: Cambridge University Press, 2003); Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 484.

183 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 213.

184 Vgl. 2 Kor 4,5: Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλ' Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν.

185 Vgl. Rengstorf, Karl H. „Art. δούλος, σύνδουλος, δούλη, δουλεύω, δουλεία, δουλῶ, καταδουλῶ, δουλαγωγέω, ὀφθαλμοδουλία“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, 1935, 264–283, hier: 270–271; Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 213–214.

186 Vgl. mit Belegen ebd., 215 (Fn. 178).

187 Dies relativiert die Aussage von Weiss, dass der Herold in der Regel nicht mitkämpfte; vgl. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 249.

am weitesten reicht.¹⁸⁸ Insofern fügt sich die Tätigkeit eines κήρυξ sehr gut in die Reihe agonistischer Bilder für Paulus' apostolischen Dienst ein. Hierin eine absichtliche Anspielung zu postulieren, würde allerdings zu weit gehen, denn Paulus' Ziel in 1 Kor 9 ist eindeutig die Verkündigung des Evangeliums (1 Kor 9,14.16.18.23).¹⁸⁹ Paulus verwendet κηρύσσω auch anderenorts im 1 Kor, jeweils deutlich im Sinne von Christusverkündigung (1 Kor 1,23; 15,11–12). So erscheint κηρύσσω neben εὐαγγελίζεσθαι als gängiger Begriff für die apostolische Verkündigung im Sinne von ‚proklamieren‘:

Es wird nicht auf das κήρυγμα der große Wert gelegt, als ob das Christentum inhaltlich etwas entscheidend Neues gebracht hätte: eine neue Lehre, eine neue Gottesanschauung, einen neuen Kultus oder sonst etwas, sondern die Handlung, das Verkündigen selbst ist das Entscheidende; denn es führt das herbei, worauf die Propheten des AT gewartet haben. Durch das Verkündigen vollzieht sich die Machtergreifung Gottes. Das Verkündigen selbst ist darum das Neue. Durch das Verkündigen kommt die βασιλεία τοῦ θεοῦ.¹⁹⁰

Die neutestamentliche Verwendung von κηρύσσω unterscheidet sich deutlich von der pagan-griechischen. Der neutestamentlichen inhäriert als zentrale Konnotation der Akt der Proklamation unter den Völkern. Diese erfolgt unter Aufwendung und Einsatz der gesamten Person (vgl. 1 Thess 2,9). Der pagan-griechische κήρυξ ist hingegen in aller Regel lediglich ‚ausführendes Organ‘ ohne die Befugnis zum Verhandeln oder zu selbstständigen Entscheidungen.¹⁹¹

Dass Paulus nicht ἀδόκιμος werden will, lässt sich auf zwei Weisen interpretieren. Entweder er hat den Siegespreis bzw. den unvergänglichen Kranz, d. h. die Heilsgewissheit, selbst auch noch nicht sicher errungen, muss also im Gericht bestehen, oder er meint damit die Möglichkeit, dass er als Apostel zurückgewiesen wird.¹⁹² Für die erstere Variante spricht die Tatsache,

188 Gerhard Friedrich, „Art. κήρυξ (ἱεροκήρυξ), κηρύσσω, κήρυγμα, προκηρύσσω“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, 1938, 682–717, hier: 686.

189 Vgl. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, 122. Brändl bemerkt: „Die Verwurzelung des Wortfeldes κηρύσσειν im griechisch-hellenistischen Denken und die Analogie zwischen dem stoischen κήρυξ τῶν θεῶν und den urchristlichen Missionaren dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Paulus der biblischen Sprachtradition folgt, wenn er sich nicht an der griechischen Person des κήρυξ, sondern allein am Geschehen des κηρύσσειν orientiert.“ Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 271.

190 Gerhard Friedrich, „Art. κήρυξ (ἱεροκήρυξ), κηρύσσω, κήρυγμα, προκηρύσσω“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, 1938, 682–717, hier: 702; vgl. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, 95; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 371–372. Schon bei Jes 61,1 findet sich explizit das Nebeneinander von κηρύσσω und εὐαγγελίζομαι.

191 Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 272.

192 Für die Heilungewissheit plädiert Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Tlbd. 2, 371. Für die andere Interpretation vgl. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, 92 (Fn. 3) und 96.

dass ἀδόκιμος der Gerichtssprache entstammt: δόκιμος bezeichnet einen glaubwürdigen und verlässlichen Menschen, während ἀδόκιμος bedeutet, dass ein Mensch in einer Prüfung oder eben vor Gericht nicht besteht.¹⁹³ Ähnlich wie für κηρύσσω kann aber auch für ἀδόκιμος darüber hinaus ein Bezug zur Agonmetaphorik hergestellt werden. δοκιμάζειν steht für den Vorgang einer amtlichen Prüfung, der sich Athleten unterziehen müssen, um zu den Olympischen Spielen zugelassen zu werden. Eine bewusste Anspielung auf den Agon ist jedoch unwahrscheinlich, da der Begriff in der übrigen Verwendung von Agonmetaphorik bei Paulus fehlt.¹⁹⁴

In Vers 27c schliesslich bringt Paulus mit der Gegenüberstellung von ἄλλοις und αὐτός seine tief greifende Solidarität mit den Menschen in Korinth zum Ausdruck:

Er kann nicht zum Laufen und Ergreifen des eschatologischen Siegespreises aufrufen (9,24), ohne sich selbst diesem zielorientierten Lauf zu stellen (9,25)[,] und er kann sie nicht zum Verzicht auffordern (9,25), ohne sich selbst den Verzicht bis hin zur Sklavenexistenz aufzuerlegen (9,27a).¹⁹⁵

Wie kommt es, dass Paulus die Agonmetaphorik verwendet? Während Conzelmann keinen direkten Bezug zu den Isthmischen Spielen sieht,¹⁹⁶ sind für andere die Anspielungen eindeutig und selbstverständlich.¹⁹⁷ Einige gehen sogar so weit, zu fragen, ob, oder gar zu behaupten, dass Paulus den Spielen beigezogen habe und diese entsprechend aus eigener Anschauung kennt.¹⁹⁸ Die

193 Vgl. Walter Grundmann, „Art. δόκιμος, ἀδόκιμος, δοκιμή, δοκιμον, δοκιμάζω, ἀποδοκιμάζω, δοκιμασία“, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, 1938, 258–264, hier: 264–268.

194 Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 216.

195 Ebd., 221.

196 Vgl. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 199 (Fn. 31).

197 Vgl. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 246–247; Strobel, *Der erste Brief an die Korinther*, 151.

198 Vgl. bspw. Philip F. Esler, „Paul and the Agon“, in: Weissenrieder, *Picturing the New Testament*, mit der Begründung, dass Paulus die Details und Spezifika, die in seiner Metaphorik sichtbar werden, aus eigener Anschauung kennen müsse oder zumindest aus Kenntnis von bildlichen Darstellungen wie Vasenmalereien schöpfe.

Für Kenntnisse aus eigener Anschauung argumentiert auch Metzner, „Paulus und der Wettkampf“, 574. Metzner meint, dass Paulus dem Besuch von Spielen in ähnlicher Offenheit begegnet sein könnte, wie er es im Umgang mit Götzenopferfleisch propagiert (vgl. 1 Kor 10,23–33). Mit Recht kritisiert Brändl: „Demgegenüber ist zu bedenken, daß Paulus auch beim Verzehr des Götzenopferfleisches ablehnend reagiert, sobald auf den religiösen Kontext abgehoben wird (10,28) und das Verhältnis zum Mitchristen berührt ist (10,29). Die Ausübung seiner Freiheit wird daher auch im Blick auf sein Auftreten im Kontext der Wettkämpfe eher in der Zurückhaltung und im Verzicht bestanden haben. Äußerungen wie in 1 Kor 10,14–22 und 2 Kor 6,11–7,1 sprechen eher gegen einen Besuch des

Spannweite reicht also von der Überzeugung, dass Paulus selbst im Stadion gesessen habe, bis hin zu einer völligen Ablehnung dieser Vorstellung und zur Annahme, dass Paulus nie Fuss in die reale Welt der Athletik gesetzt habe. Diese Frage kann nicht abschliessend geklärt werden und ist letztlich auch nicht entscheidend. Viel wichtiger, und das konnte zweifelsfrei aufgezeigt werden, ist die Tatsache, dass Paulus mit der Agonmetaphorik bestens vertraut ist. Woher er letztlich seine Kenntnisse hatte, ist zweitrangig.

Sehr interessant sind an dieser Stelle hingegen die Überlegungen von Brändl zum Lokalkolorit der Isthmischen Spiele.¹⁹⁹ Er macht überzeugend geltend, dass 1 Kor 9,24–27 deutliche Spuren lokaler Begebenheiten bzw. Besonderheiten der Isthmischen Spiele trägt.

Eine erste Instanz von Lokalkolorit sieht Brändl in Paulus' Hinweis darauf, dass zwar alle rennen, aber nur einer gewinnt. Entgegen der Aussage von Weiss, dass dies „in der Natur der Sache“ liege,²⁰⁰ oder auch Poplutz' Einschätzung, dass es sich um eine „für jeden Gutwilligen nachvollziehbare Allerweltsweisheit“ handle,²⁰¹ argumentiert Brändl hier, dass es bei den vier Panhellenischen Agonen im Gegensatz zu anderen Spielen gerade üblich sei, eben tatsächlich nur einen Preis zu verleihen und nicht mehrere.²⁰² Es gibt also nur einen einzigen Sieger, die anderen waren alle Verlierer.

Eine zweite Instanz von Lokalkolorit sieht Brändl im Hinweis auf die Vorbereitung auf den Wettkampf: dass jeder Wettkämpfer auf alles verzichten müsse. Den mehrere Wochen dauernden Vorbereitungen auf Panhellenische Kranzspiele, die von mancherlei Verzicht geprägt sind, wird ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt.²⁰³ Für die Spiele in Olympia verbringen die Athleten, wie bereits besprochen, 30 Tage in Elis zum Training. Zugelassen sind nur Athleten, die einen Schwur leisten, sich tatsächlich zuvor zehn Monate

Apostels im Stadion oder Theater. Zwar ist damit zu rechnen, daß der religiöse Charakter der Spiele in hellenistisch-römischer Zeit weitaus weniger empfunden wurde als noch im 5. und 6. Jh. v. Chr., doch waren die heidnischen Kulte nach wie vor integraler Bestandteil der Spiele.“ Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 243 (Fn. 350). Vgl. auch Oscar T. Broneer, „Paul and the Pagan Cults at Isthmia“, in: *HTR* 64, 2–3 (1971), 169–187.

199 Im Folgenden stütze ich mich auf Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 225–231.

200 Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 247.

201 Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 262.

202 Mehrere Preise gibt es bspw. an den Panathenäen von Athen, den Spielen in Aphrodisias, Salamis oder auf Kos. Mit mehreren Preisen rechnet auch Philo, wie folgende Beispiele zeigen: Abr. 38–39; Agr. 121; Spec. 1.38; Somn. 1.132. Sein Erfahrungshintergrund sind insbesondere provinzielle Spiele wie die in Alexandria; vgl. Harris, *Greek Athletics and the Jews*, 81.

203 Siehe oben die Ausführungen zu ἐγκρατεύεται.

lang intensiv vorbereitet zu haben.²⁰⁴ Im Wesentlichen ähnlich dürften sich die Vorbereitungen auf die Isthmischen Spiele gestalten.²⁰⁵ Archäologische Funde zeigen, dass es im Korinth des 1. Jh. n. Chr. auch für auswärtige Athleten Trainings- und Aufenthaltsmöglichkeiten gibt, dass also die Infrastruktur für eine eingehende Vorbereitung auf die Kranzspiele vorhanden ist. Brändl hält daher fest: „Im Grunde konnte man nur bei den Panhellenischen Spielen von πάντα ἐγγρατεύεσθαι sprechen.“²⁰⁶

Die dritte Instanz von Lokalkolorit findet sich beim Bild des Kranzes. Dem στέφανος als Siegespreis bei den Panhellenischen Kranzspielen kommt eine ganz besondere Bedeutung zu. Er symbolisiert den ungemeinen Gewinn an Ehre und Prestige für den Sieger selbst wie auch für das Gemeinwesen, dem der Sieger angehört.²⁰⁷ M. Bentz und C. Mann nennen hierzu:

Prozessionen der Bürger bei der Rückkehr des Siegers in seine Heimat, Siegesfeste inklusive der Aufführung von Epinikien durch Sänger und Chor [...], Ehrenplätze im Theater, öffentliche Speisung, Aufstellung von Ehrenstatuen, Prämien etc.²⁰⁸

Die Ehre ist im Gegensatz zum eigentlichen Kranz unvergänglich und deshalb höher gewichtet. Die Metapher vom unvergänglichen Kranz findet sich denn auch auf einer Inschrift des Olympioniken Ariston aus Ephesus. Hinter dem Gegensatz zwischen vergänglichem und unvergänglichem Kranz dürfte die Erfahrung stehen, dass der reale Siegerkranz in Olympia aus Olivenzweigen bei der Heimkehr des Siegerathleten bereits verwelkt ist und sich seine „Vergänglichkeit“ deutlich zeigt. Im Gegensatz dazu bleibt der ideelle Ruhm bestehen. Die genannte Inschrift aus Ephesus stammt aus dem Jahre 49 n. Chr., und es ist nicht ausgeschlossen, dass Paulus sie bei seinem dreijährigen Aufenthalt 52–55 n. Chr. in Ephesus selbst gesehen hat.²⁰⁹

Bezüglich des Siegerkranzes der Isthmischen Spiele ist die bereits diskutierte Besonderheit zu verzeichnen, dass er im Unterschied zu den anderen Panhellenischen Spielen nicht aus frischen, sondern aus getrockneten Zweigen

204 Paus. 5,24,9; vgl. Plat. leg. 840a; Weiler, *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*, 112.

205 Vgl. Oscar W. Reinmuth, „Isthmien“, in: Konrat Ziegler und Walther Sontheimer (Hg.), *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike*, 5 Bde., Bd. 2 (München 1979), 1474–1475, hier: 1475; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 482 (Fn. 412).

206 Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 228.

207 Vgl. dazu Lukian. anach. 9–14.

208 M. Bentz und C. Mann, „Zur Heroisierung von Athleten“, in: R. v. d. Hoff und S. Schmidt (Hg.), *Konstruktionen von Wirklichkeit: Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* (Stuttgart 2001), 225–240, hier: 225.

209 Zum Aufenthalt vgl. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 286.

gewunden ist.²¹⁰ Auf diese Besonderheit könnte Paulus mit seiner Metapher vom vergänglichen Kranz abheben.²¹¹ Der vergängliche Kranz bei Paulus könnte den Kranz der Isthmischen Spiele meinen, der bereits bei seiner Verleihung verwelkt ist und damit für alle die Vergänglichkeit öffentlich darstellt.

Weiter hat Brändl darauf hingewiesen, dass die Isthmischen Spiele für Paulus eine willkommene Gelegenheit bieten, um einerseits sein Handwerk auszuüben zum Zwecke des Gelderwerbs, und andererseits hätte ihm diese Arbeit zugleich Gelegenheit zum Knüpfen von Kontakten und zu missionarischer Tätigkeit gegeben.²¹² Dies ist während der Spiele umso günstiger, als viele Menschen aus ganz Griechenland jeweils zu den Isthmischen Spielen anreisen.²¹³ Insbesondere aus Athen kommen viele Besucher, nicht zuletzt da die Reise nach Korinth ihnen deutlich weniger abverlangt als nach Olympia und da es überdies im Frühling bei den Isthmischen Spielen noch nicht so heiss ist.²¹⁴

6.2.4 *Auslegung im grösseren Zusammenhang*

In der Kommentarliteratur wird bereits früh auf den Zusammenhang zwischen paulinischer Agonmetaphorik und den Isthmischen Spielen hingewiesen.²¹⁵ Überdies ist hinlänglich bekannt, dass das Agonmotiv in kynisch-stoischer Literatur weitverbreitet ist, sich aber auch in jüdisch-hellenistischer Literatur, insbesondere bei Philo, findet.²¹⁶

210 Vgl. weiter oben in diesem Abschnitt.

211 So schon Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 235.

212 Vgl. Broneer, „Apostle Paul and the Isthmian Games“, 5 und 20; Ronald F. Hock, „The Workshop as a Social Setting for Paul’s Missionary Preaching“, in: *CBQ* 41, Nr. 3 (1979), 438–450; Metzner, „Paulus und der Wettkampf“, 573; Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 238–241.

213 Vgl. z. B. Liv. 33.32.1. Siehe auch Bengtson, *Die hellenistische Weltkultur*, 134–138.

214 Vgl. Gardiner: „Indeed, the Isthmia seem almost to have been regarded as an Attic festival, and were an occasion of merry-making, a sort of public holiday for all classes of Athens, even for slaves. Many an Athenian was debarred from visiting Olympia by the length of the journey, the heat, and other discomforts of the festival itself. The Isthmia suffered from no such drawbacks; it was but a few hours’ journey, either by land or sea; the festival took place in the spring; Corinth offered ample accommodation for such as could afford it; those who could not afford it might take their tents with them and encamp in the neighbourhood.“ Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, 215–216.

215 Vgl. bspw. Weiss, *Der erste Korintherbrief*.

216 Die Fülle der Stellen bei Philo anzuführen, ist an dieser Stelle nicht möglich. Vgl. dazu die von Harris erstellte, mehr als 300 Einträge lange Liste von Wörtern mit agonistischer Bedeutung bei Philo im „Index of Greek Words“ innerhalb seiner Studie zur Beziehung zwischen Ἰουδαῖοι und griechischer Athletik; Harris, *Greek Athletics and the Jews*, 109–117. Für Besprechungen zur Verwendung agonistischer Termini in den genannten Quellen vgl. Pftzner, *Paul and the Agon Motif*, 23–35; Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 114–173; Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 32–137. Für Vorkommnisse in kynisch-stoischer Literatur vgl. Epikt.

Nach der älteren Studie von Victor C. Pfitzner²¹⁷ und kleinen Studien von Amphilochios Papatthomas²¹⁸ sowie Rainer Metzner²¹⁹ haben sich in jüngerer Zeit zwei umfassende – und in der vorliegenden Studie bereits mehrfach zitierte – Forschungsarbeiten unabhängig voneinander mit der Metaphorik des Wettkampfs bei Paulus auseinandergesetzt: die bereits zitierten Werke *Athlet des Evangeliums* von Uta Poplutz²²⁰ und *Der Agon bei Paulus* von Martin Brändl.²²¹ Die genannten Monografien werden im Folgenden wegen ihrer unterschiedlichen Perspektiven systematisch vorgestellt und mit Blick auf die unterschiedlichen Thesen bezüglich der Herkunft der Agonmetaphorik diskutiert.²²²

Pfitzner kommt das Verdienst zu, als Erster die Terminologie aus dem Bereich des antiken Sports bei Paulus eingehend untersucht zu haben. Er sucht nach möglichen zeitgenössischen Quellen oder zumindest literarischen Parallelen für die Verwendung dieser Bilder, um in einem zweiten Schritt auf diesem Hintergrund die Art, die Bedeutung sowie den Zweck ihres Gebrauchs bei Paulus zu eruieren. Schliesslich wendet er sich auch den theologischen Motiven im Zusammenhang dieser Bilder zu. Er kommt zu dem Schluss, dass bei einer Ableitung der paulinischen Terminologie aus dem Stil der kynisch-stoischen Diatribe, wie sie von Rudolf Bultmann und Paul Wendland postuliert wird, Zurückhaltung geboten sei.²²³ Dies gelte umso mehr, als die Diatribe kein eigenständiges Traditionsgut umfasst, sondern im Grunde

Diss. 2.18.27–28; 3.10.6–8; 3.15.2–3; 3.21.2–3; 3.22.51–52; 3.25.2–4; Epitk. Ench. 29, M. Aur. 3,4; 4,18; Dion Chrys. 8,15–16; 9,11–12.

217 Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*.

218 Papatthomas, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24 ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“.

219 Metzner, „Paulus und der Wettkampf“.

220 Poplutz, *Athlet des Evangeliums*.

221 Brändl, *Der Agon bei Paulus*.

222 Überdies sind von den jüngeren Arbeiten kleineren Umfangs zu nennen: Metzner, „Paulus und der Wettkampf“; Schwankl, „Lauf so, dass ihr gewinnt“; Philip F. Esler, „Paul and the Agon“, in: *Picturing the New Testament*; Robert Paul Seesengood, *Competing Identities: The Athlete and the Gladiator in Early Christianity*, Playing the texts 12 (New York 2006), insbesondere: Kap. 2, 20–34. Seesengood deutet die Wettkampfmotaphorik als Ausdruck von Hybridität. Er kommt in seiner Interpretation – in Auseinandersetzung mit Pfitzners Arbeit und Abgrenzung davon – zu dem Schluss, dass der paulinische Gebrauch von athletischen Topoi dessen Verständnis von gemeinschaftlicher Identität und Selbstverleugnung erhellen und dass Paulus nachahmend eine herkömmliche Ausdrucksform verwendet, um eine neue, gemeinschaftliche und hybride Identität zu schaffen.

223 Vgl. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*; Paul Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, HNT 1, 3 (Tübingen 1912), 356–357.

lediglich einen bestimmten Argumentationsstil darstellt, d. h. eine formale Beschreibung ist.²²⁴ Pfitzner zufolge übernimmt Paulus die Agonmetaphorik von wandernden Popularphilosophen in der Öffentlichkeit der hellenistischen Grossstädte. Diesen sowie ihren Lehren dürfte Paulus auf den Strassen und Plätzen von Tarsus wie auch in den übrigen hellenistischen Städten begegnet sein: „*Paul on his part simply reflects a traditional use of the athletic image.*“²²⁵ Pfitzner argumentiert, Paulus verwende hier eine populäre traditionelle Metaphorik, die so alltäglich und verbreitet sei, dass ein einziger Begriff genüge, um die grosse athletische Bildwelt in ihrer metaphorischen Verwendung hervorzurufen.²²⁶

Die beiden jüngeren deutschsprachigen Arbeiten von Brändl und Poplutz untersuchen den metaphorischen Gebrauch der Begriffe bei Paulus sowohl in Auseinandersetzung mit literarischen Quellen als auch auf dem Hintergrund von Realien und Institutionen aus der Welt des Sports in der Antike. Während Poplutz einen Schwerpunkt bei paganen Autoren aus der frühen Kaiserzeit, die Herakles zum Vorbild haben (Seneca, Epiktet, Marc Aurel, Dion von Prusa), legt, fokussiert Brändl stärker auf die Agonmetaphorik im hellenistischen Judentum, wobei beide Forschenden die jeweils andere Gruppe durchaus auch im Blick haben und untersuchen. Poplutz ist bestrebt, aufzuzeigen, wie der Agon des Weisen in popularphilosophischen Abhandlungen zum stehenden Begriff wird und den Kampf gegen die Leidenschaften und das Ringen um Tugend veranschaulicht. Entsprechend wird der Agon zum herausragenden Symbol für den Philosophen, der nach Weisheit und Wahrheit strebt: „In der popularphilosophischen Reflexion der Stoa wurde der Agon des Weisen zum stehenden Begriff: Der Kampf gegen die πάθη und um die ἀρετή ist der Kampf, an dem kein Tugendsuchender vorbeikommt.“²²⁷ Insgesamt ist die Rezeption agonistischen Vokabulars in der römischen Kaiserzeit von einer starken Ambivalenz gezeichnet. Einerseits erscheint der athletische Agonist bei kynisch-stoischen Vertretern als positives Beispiel, der mit vollem Einsatz trainiert und allerlei Strapazen und Entbehrungen in Kauf nimmt, andererseits findet sich eine deutliche Distanzierung vom Streben der Agonisten nach Ruhm und Ehre, denn Ruhm und Ehre steigern lediglich die zu vermeidende narzisstische Selbstsucht erfolgreicher Athleten. Gleichwohl dienen beide

224 Thomas Schmeller, *Paulus und die „Diatriben“: Eine vergleichende Stilinterpretation*, NTA. NF 19 (Münster 1987), 1–54.

225 Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, 2–3, Hervorhebung im Original.

226 Vgl. ebd.

227 Vgl. Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 215–216, Zitat: 216.

Sorten von Beispielen in kynisch-stoischer Literatur der Profilierung des moralischen Agons des Weisen.²²⁸

Poplutz beschreibt, wie sich der Agon in hellenistisch-jüdischer Literatur – namentlich bei Philo, Josephus und in 4 Makk – weiterentwickelt: weg vom Kampf gegen die Leidenschaften und hin zum ἀγών τῆς εὐσεβείας.²²⁹ Damit geht eine theozentrische Einfärbung einher, ebenso wie eine Vermischung zwischen dem Ideal des philosophischen Weisen und dem jüdischen Frommen. Von der grossen Verbreitung und bleibenden Beliebtheit des Agonmotivs leitet Poplutz denn auch den paulinischen Gebrauch her und sieht ihn primär in der frühen kaiserzeitlichen Stoa begründet.²³⁰ Einschränkend bemerkt Poplutz allerdings, dass die Laufmetaphorik bei Paulus im Unterschied zur Stoa streng eschatologisch ausgerichtet sei:

Im Gegensatz zum Apostel Paulus, der die Laufmetaphorik eng mit einer eschatologischen Ausrichtung verknüpft und mit einer solchen Zielrichtung zu vermehrter Anstrengung im Hier und Jetzt animiert, warnt Seneca davor, das eigene Leben auf eine unbestimmte Zukunft hin auszurichten, denn dabei verpasse man auf unwiderrufliche Weise die Gegenwart. Aufschub ist der größte denkbare Verlust an Leben [...].²³¹

Zum Schluss ihrer fundierten Studie nennt Poplutz weitere Differenzen zwischen dem religionsgeschichtlichen Parallelmaterial und der paulinischen Rezeption:²³² Zum einen fehle bei Paulus der Aspekt, dass Sport in aller Regel ein Sich-Messen mit anderen impliziert. Es gehe Paulus nicht darum, besser oder schneller als mögliche Mitläufer zu sein. Auch fehlten bei ihm die Vorstellungen von πάθη und ἡδονή, und nirgends finde sich eine Vorstellung von der Askese als Tugend. Der Agon in all seinen Facetten diene Paulus vielmehr schlicht der metaphorischen Beschreibung der ganz konkreten Widrigkeiten und seines apostolischen Dienens. Zum anderen sei Paulus' Leben und Wirken komplett auf ein zukünftiges Ziel ausgerichtet. Hierin unterscheide er sich deutlich etwa von Seneca, der anmahnt, vor lauter Orientierung an der Zukunft das gegenwärtige Leben nicht zu vergessen. Statt der εὐδαιμονία (Glückseligkeit) in der Gegenwart strebe Paulus das künftige Heil an. Weiter beschreibe Paulus unter Verwendung der Agonmetaphorik nicht irgendwelche

228 Vgl. ebd., 172.

229 Vgl. ebd., 174–215.

230 Vgl. ebd., 114: „Es ist die *Späte Stoa*, die die große und bleibende Popularität des Agon-Motivs begründete und den paulinischen Metapherngebrauch nachhaltig beeinflusste und prägte.“ Hervorhebung im Original.

231 Ebd., 132, mit Verweis auf Sen. brev. vit. 9.1.

232 Vgl. ebd., 407–409.

Übungen zur Selbsterkenntnis oder -vervollkommnung, sondern alles sei bereits ‚Ernstfall‘. Und schliesslich gehe die Vorstellung einer eschatologischen Bekräftigung nicht mit einer Verehrung des Siegers einher, wie es in der realen Welt des Sports der Fall sei. Trotz dieser Differenzen ist für Poplutz klar, dass „Paulus die agonistische Terminologie der römischen Kaiserzeit kennt und mit Motiven der kynisch-stoischen Diatribe mischt“.²³³ Das zeige sich in diversen Analogien:²³⁴ Erstens müssen sowohl in kynisch-stoischer Diatribenliteratur als auch bei Paulus Theorie und Praxis übereinstimmen, denn „Tugend ist keine Sache des Redens, sondern des Tuns“.²³⁵ Zweitens begegnet der Gedanke der Kürze der Zeit sowohl bei Seneca und Marc Aurel als auch bei Paulus. Allerdings steht bei den Philosophen die Nutzung der beschränkten Lebenszeit im Vordergrund, während Paulus die baldige Parusie Christi vor Augen hat und deshalb zur Eile drängt. Drittens stellen die Philosophen gerne dem profanen eitlen Agon aus dem realen Stadion kontrastiv den Agon des Weisen gegenüber. Auch Paulus unterscheidet zwischen dem vergänglichen und dem metaphorischen unvergänglichen Kranz, aber er tut dies ohne Kritik am realen vergänglichen Kranz. Der unvergängliche Kranz ist zwar der erstrebenswerte, aber der andere deswegen nicht schlecht. Die Gegenüberstellung dient demnach nicht einer Abwertung des Sports, sondern mit einem Schluss *a minori ad maius* der Betonung des eschatologischen Ziels. Viertens entspricht der paulinische Selbstruhm antiken Vorstellungen von dessen Angemessenheit. Was durch Mühe erstritten ist, ruft keinen Neid hervor. Zudem: „Der Selbstruhm [sc. des Paulus] korreliert mit den Mühen und Gefahren, denen Paulus im Rahmen seiner Missionstätigkeit ausgesetzt ist: Er wird zur Sprachform des Apostolats.“²³⁶

Im Unterschied zu Poplutz distanziert sich Brändl in seiner Studie sehr deutlich von der Annahme einer kynisch-stoischen Beeinflussung des Paulus:

Zwar wird man den Einfluß griechischer Agon-Metaphorik auf die Metaphernbildung bei Paulus nicht gänzlich ausschließen können, doch lassen sich weder für eine inhaltliche noch für eine formale Anknüpfung deutliche Spuren aufzeigen. Vor allem was das inhaltliche Profil anbelangt, ist mit anderen Einflüssen – vor allem des Judentums – zu rechnen.²³⁷

233 Ebd., 403.

234 Dazu ausführlich ebd., 403–407.

235 Ebd., 404.

236 Ebd., 406.

237 Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 74.

Brändl zufolge hat die griechische Agonmetaphorik auf die Metaphernbildung bei Paulus nicht direkt, sondern nur über ihre Vermittlung durch das hellenistische Judentum Einfluss gehabt. Über die bei Poplutz diskutierten gewichtigen Unterschiede zwischen kynisch-stoischen und paulinischen Agonvorstellungen hinaus betont Brändl, bei Paulus komme im Gegensatz zur kynisch-stoischen Idee der Selbstvervollkommnung die Solidarität mit der Gruppe zum Ausdruck. Und während die pagan-griechische Tradition geprägt sei von einem anthropologischen Dualismus, finde sich bei Paulus keine Abwertung des Leibes. Paulus muss nicht körperliche Bedürfnisse überwinden, sondern gibt seinen Leib hin für die Gemeinschaften und den Dienst am Evangelium. So ist sein Ziel nicht bestimmt von einem Zustand, den er selbst erreichen will, sondern vom Bemühen, möglichst viele Menschen für das Evangelium von Jesus Christus zu gewinnen. Aufgrund dieser markanten Unterschiede hält Brändl den Einfluss pagan-griechischer Agonmetaphorik auf Paulus für sehr gering. Es seien keine deutlichen inhaltlichen oder formalen Anknüpfungen auszumachen. Solche sieht Brändl vielmehr in hellenistisch-jüdischer Literatur gegeben, auf die er in seiner Forschung denn auch – im Vergleich zu Poplutz – ein stärkeres Gewicht legt. In Abgrenzung von der These einer Herkunft der Agonmetaphorik aus der Stoa betont er, dass es Paulus nicht um einen moralisch-sittlichen Kampf gehe, sondern dass der apostolische Agon ein Bild für den Dienst der Evangeliumsverkündigung sei.

In hellenistisch-jüdischer Literatur ist das Agonmotiv als Metapher für den Kampf für Gott sowie eine Lebensführung entsprechend den Gesetzen verwurzelt (insbesondere Philo, Sap, 4 Makk). Dabei geht es um den Kampf des Weisen gegen die Torheit und um den leidenden Gerechten alttestamentlich-jüdischer Tradition. Letzterer ist stets bestrebt, gegen den Widerstand von Feinden und in tief greifendem persönlichem Leiden seinen Auftrag gegenüber Gott zu erfüllen:

Seine Zugehörigkeit zu Jahwe führt den Gerechten wie den Propheten ins Leiden und macht ihn so zum *Mitkämpfer Gottes*. Allerdings steht er in diesem Kampf nicht allein, vielmehr bekommt sein Leiden eine *paradigmatische Funktion* für den Kreis derer, die wie er auf Jahwes Seite stehen.²³⁸

Einen traditionsgeschichtlichen Hintergrund für die paulinische Selbstdarstellung findet Brändl bei Jesaja:

So könnte der alttestamentliche Botenläufer, der in Jes 52,7 zum Freudenboten der anbrechenden Gottesherrschaft wird, nicht nur der traditionsgeschichtliche

²³⁸ Ebd., 81, Hervorhebung im Original.

Hintergrund des paulinischen Selbstverständnisses als solches, sondern auch der Kontext der zu diesem Selbstverständnis gehörenden Lauf-Metaphorik gewesen sein.²³⁹

Der Grossteil des agonistischen Wortfelds bei Paulus findet sich bereits in den Schriften Philos. Ein eingehender Vergleich dieser beiden Autoren lässt eine Abhängigkeit des Paulus von Philo aber als unwahrscheinlich erscheinen, da die Verwendung der Metaphern und das jeweilige Verständnis von Soteriologie, Anthropologie und Geschichte im Kontext der Agonmetaphorik deutlich divergieren.²⁴⁰ Grosse Divergenzen finden sich insbesondere in der Metaphorik vom Siegeskranz bzw. Kampfpriest: In der polarisierenden Gegenüberstellung von *φθαρτὸς στέφανος* und *στέφανος ἀφθαρτος* betont Paulus die Andersartigkeit und damit die eschatologische Qualität des *ἀφθαρτος*. Philos Verwendung ist demgegenüber fast frei von eschatologischer Bedeutung:

Die Siegespreise vollendeter Tugend sind für ihn das Vertrauen auf Gott, die das ganze Leben hindurch währende Freude und das beständige Schauen des Seienden (Praem 27; Mut 81 f; § 3.2.5 f). Die Qualität des Siegespreises in der philonischen Agon-Metaphorik ist im Grunde keine eschatologische, sondern eine ethische bzw. intelligible, d. h.[,] der Siegespreis steht für die vollkommene Realisierung der Tugend, die letztlich in der über den vernünftigen Teil der Seele vermittelten Teilhabe am göttlichen Wesen (Congr 108) gipfelt.²⁴¹

Brändl hebt hervor, dass Philo und Paulus die theozentrische Weltsicht gemein ist: „Zwar ist der Agon zur Ehre Gottes für Philo ganz wesentlich ein Kampf um Tugend und Leidenschaftslosigkeit und Gesetzesgehorsam, doch weiß der Alexandriner auch von der Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gnade.“²⁴² Hingegen ist bei Paulus der Kampf nicht einer um Tugend und Askese, sondern vielmehr einer in der Nachfolge Christi und im Dienst für das Evangelium.²⁴³ Zudem ist nach Brändls Einschätzung bei Philo – im Gegensatz zu Paulus – die Anwendung der Bildwelt sehr abstrakt, statisch und ungeschichtlich.²⁴⁴ Entsprechend ist die Bewegung bei Paulus gegenüber Philo diametral entgegengesetzt:

Während es für Philo im Grunde das Ziel des *ἀγών εὐσεβείας* ist, daß die Seele immer mehr Anteil an der Erkenntnis und Schau Gottes bekommt und sich

239 Ebd., 275.

240 Vgl. ebd., 136.

241 Ebd.

242 Ebd., 133.

243 Vgl. ebd., 134.

244 Vgl. ebd.

mit Hilfe der Vernunft zu Gott aufschwingt und damit vervollkommenet, ist die paulinische Agon-Metaphorik eher von der entgegengesetzten Perspektive geprägt. Sie spiegelt die Bewegung der Kondeszendenz Gottes in Jesus Christus wider, aufgrund dessen leiblicher Hingabe auch der Apostel zum leibhaftigen Dienst gerufen ist (1 Kor 9,27; 4,9–13; Phil 1,27–30; 1 Thess 2,2).²⁴⁵

Brändl kommt zu dem Schluss, dass sowohl Paulus als auch Philo mit ihrer jeweiligen Agonmetaphorik aus derselben Quelle schöpfen, nämlich aus dem hellenistischen Judentum. Er hält fest:

Paulus hat offensichtlich nicht nur seine apostolische Existenz im Licht der alttestamentlich-jüdischen Tradition vom leidenden Gerechten gesehen, sondern hat zu ihrer Beschreibung auch die agonistischen Metaphern aufgegriffen, die sich im frühjüdischen Schrifttum mit Motiven der Tradition des leidenden Gerechten verbunden hatten. Die alttestamentlich-frühjüdische Vorstellung vom leidenden Gerechten, der in erster Linie für seine Gesetzestreue leidet, mußte Paulus allerdings modifizieren[,] als er sie für seine eigene Person und für die Gemeindepaparese übernahm. Er hat dies getan, indem er von sich selbst als dem exemplarisch Gerechtfertigten sprach, der nun um der Bezeugung des Evangeliums willen, das allen Glaubenden durch das Kreuz Christi Jesu die Rechtfertigung eröffnet, ins Leiden geführt wird.²⁴⁶

6.2.5 Zusammenfassung und Fazit

Die Agone der Antike, insbesondere die Isthmischen Spiele, stehen deutlich im Hintergrund der Metaphorik des Untersuchungsgegenstands. Die Analyse von 1 Kor 9,24–27 hat deutlich gemacht, dass Paulus mit zeitgenössischer agonistischer Fachterminologie bestens vertraut ist.²⁴⁷ Mit den Begriffen στάδιον, τρέχω, βραβείον, ἀγωνίζομαι, ἐγκρατεύομαι, στέφανος, πυκτεύω, ὕπωπιάζω verwendet er gekonnt Termini technici aus der griechischen Agonistik und zeichnet unter deren Verwendung anschauliche Metaphern aus der Welt der Spiele. Damit bedient sich Paulus zur Vermittlung seines kulturellen Artefakts einer Sprach- und Bildwelt, die unter den Menschen seiner Zielkultur geläufig sein dürfte. Somit lässt auch er sich zumindest auf der Ebene der Sprache von seiner Adressatenschaft beeinflussen. Deren Lebenswelt, die er gewinnbringend in seine Argumentation aufnimmt, hat somit Rückwirkungen auf die Darstellung seiner Person.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit hat Paulus die Agonmetaphern in 1 Kor 9,24–27 auch aufgrund spezifischer Kenntnis agonistischer Zusammenhänge

²⁴⁵ Ebd., 135.

²⁴⁶ Ebd., 419.

²⁴⁷ Vgl. Papatomas, „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24 ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“.

im Umfeld der Isthmischen Spiele gebildet und mit Rücksicht auf den Erfahrungshintergrund seiner Leser formuliert.²⁴⁸ Ob die Kenntnisse des Paulus der agonistischen Tradition aus eigener Anschauung gespeist sind, lässt sich nicht abschliessend klären. Unter den Ἰουδαῖοι gibt es ein breites Spektrum von Partizipation über Distanziertheit bis hin zu deutlicher Ablehnung agonistischen Treibens. Letztere ist vom Makkabäeraufstand über fast zwei Jahrhunderte belegt. Gleichwohl werden auch jüdischerseits verbreitet agonistische Metaphern verwendet, insbesondere in Form der Tradition vom Leiden des Gerechten und vom Kampf des Weisen gegen die Torheit. Selbst wenn Paulus weder das Theater noch agonistische Anlagen besucht hat, bietet ihm doch insgesamt der Kontext griechischer Städte, in denen er sich jeweils längere Zeit aufhält, reichlich Gelegenheit, detaillierte Kenntnisse zu erwerben, die zur Bildung seiner terminologisch differenzierten Agonmetaphorik nötig sein dürften. Gleichwohl ist nicht auszuschliessen, dass Paulus selbst Panhellenische Agone am Isthmos von Korinth besucht hat. Für eine Kenntnis lokaler Begebenheiten sprechen einerseits die Betonung, dass es bei den Kranzspielen im Gegensatz zu anderen Wettkämpfen nur einen einzigen Sieger gibt, die Betonung des mannigfaltigen Verzichts vonseiten der Athleten wie auch der Hinweis auf den vergänglichen Kranz. Andererseits signalisiert Paulus auch mit dem einleitenden οὐκ οἶδατε, dass er im Folgenden auf einen gemeinsamen Erfahrungshorizont abhebt und seine Bikulturalität aufscheinen lässt.

Aus welchen Traditionen Paulus für seine Metaphorik letztlich tatsächlich schöpft, ist in der jüngeren Forschung ausgiebig diskutiert worden. Zur Zeit des Paulus haben agonistische Bilder im Kontext der kynischen und stoischen Moralphilosophie Hochkonjunktur. Spätestens seit der Arbeit von Pfitzner kann aber eine direkte Abhängigkeit allein aufgrund formaler Ähnlichkeiten des Paulus nicht mehr postuliert werden, zumal die ‚kynisch-stoische Diatribe‘ im Grunde nur eine Stilform ist, die aber keinen eigenen Traditionskomplex aufweisen kann. Pfitzner will die Herkunft der Agonmetaphorik primär am alltäglichen Sprachgebrauch festmachen, während Poplutz sie in erster Linie aus der kynisch-stoischen Philosophie herleitet und Brändl über allem anderen die jüdische Verwendung des Agonmotivs in Zusammenhang mit der Vorstellung des leidenden Gottesknechtes hervorhebt. Alle drei Forschenden haben die jeweils anderen beiden Richtungen auch im Blick, aber akzentuieren respektive gewichten die verschiedenen Einflussgrössen unterschiedlich.

Hinsichtlich der Fragestellung der vorliegenden Arbeit muss die Frage der Herkunft der Metaphorik nicht abschliessend geklärt werden, und die

²⁴⁸ Vgl. Brändl, *Der Agon bei Paulus*, 413.

potenziellen Herkunftstraditionen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr können mögliche Traditionen, aus denen Paulus schöpft, nebeneinanderstehen. Mindestens so entscheidend für die vorliegende Studie ist – neben der Frage nach dem Woher – die Tatsache, dass Paulus sich mit seiner Metaphorik auf die reale Lebenswelt der Adressatinnen und Adressaten einlässt, in der die Welt des Sports in Form der Isthmischen Kranzspiele eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen dürfte. Es gilt also, die Blickrichtung umzukehren und zu fragen, was die ursprünglichen Adressatinnen und Adressaten hören. Denn so breit das Spektrum von Einflüssen auf Paulus auch ist, so breit ist vermutlich ebenso das Spektrum sowohl der intendierten als auch der tatsächlichen Rezipienten innerhalb der Zielkultur. Wie die Analyse der Adressatenschaft als Zielkultur ergeben hat, dürften Menschen sehr unterschiedlicher Couleur schon Teil der Gruppe sein respektive es noch werden. Wer von paganer Herkunft her mit kynisch-stoischen Schriften vertraut ist, kann die spezifisch paulinische Verwendung der Agonmetaphorik auf diesem Hintergrund rezipieren – trotz offenkundiger Unterschiede zwischen der Verwendung bei den Philosophen und bei Paulus. Menschen mit einer gewissen Vertrautheit mit den Schriften jüdischer Tradition haben die Chance, entsprechende Konnotationen wahrzunehmen. Menschen mit wenig Bildung dürften die Metaphorik trotzdem gut verstehen, da sie eben auch in der Alltagssprache präsent ist. Für Freie gibt es in der paulinischen Darstellung Anknüpfungspunkte ebenso wie für Sklaven. Und sicherlich kommt ein grosser Teil der Menschen in Korinth in mehr oder minder ausgeprägter Form mit den daselbst stattfindenden biennialen Agonen in Kontakt.

Insofern ist die Agonmetaphorik in ihrer spezifisch paulinischen Verwendung sehr polyvalent: Indem Paulus Bilder aus der Welt des Sports wählt, bedient er sich einer Bild- und Vorstellungswelt, die den meisten unter den primären Adressatinnen und Adressaten verschiedenster Herkunft in Korinth bekannt sein dürfte. Und die Realia dahinter geniessen verbreitete Beliebtheit. Sogar Nuancen von Lokalkolorit könnten von Einzelnen durchaus wahrgenommen werden und sie ansprechen. Das Lokalkolorit ist aber subtil genug, dass es auch ignoriert werden kann und die Metaphern trotzdem wirken. Jeder Mensch in der Antike, der mit Praktiken der Agonistik vertraut ist, dürfte die Metaphorik verstehen und als an sich gerichtet auffassen. Mit der Wettkampfmeteraphorik wird der bikulturelle Paulus gleich auf zwei verschiedenen Ebenen zum Korinther für die Menschen in Korinth und damit zur Mittlerinstanz. Einerseits wird er es im übertragenen Sinn, indem er – wie soeben ausgeführt – seine Botschaften mit Motiven vermittelt, die den Menschen vertraut sind. Andererseits stellt er sich selbst dar als einer, der in diesen Motiven mit enthalten ist, und wird auch auf dieser Ebene zum Vermittler:

Paulus beansprucht metaphorisch, selbst ein Läufer und ein Boxer zu sein. Die körperlichen Strapazen und Entbehrungen, seine Zielgerichtetheit und der Siegeswille beschreiben in herausragender Weise seine apostolische und missionarische Tätigkeit. Paulus ‚rennt‘ – bzw. reist – durch die Mittelmeerwelt, um sein Ziel zu erreichen, das darin besteht, die Mehrzahl der Menschen für das Evangelium zu gewinnen. Der Athlet im Stadion ebenso wie der Boxer sind in erster Linie Bilder eines Einzelkämpfers. Dennoch schwingt in ihnen mit, dass es abgesehen vom eigentlichen Kampfeignis keine Soloveranstaltung ist. Wie beispielsweise bei der Vorbereitung auf Wettkämpfe andere Athleten mittrainieren, so spielen zahlreiche andere Menschen eine zentrale Rolle: angefangen bei denen, die die Infrastruktur für diese Anlässe bauen (lassen), bis hin zu denen, die als Zuschauer den Wettkämpfen beiwohnen. Die Athleten sind letztlich Elemente eines Geflechts von Beteiligten. So sind auch bei Paulus unterschiedliche Menschen in seine Bestrebungen zur Verbreitung des Evangeliums involviert und unterstützen sie. Da sind neben seinen eigentlichen Begleitern seine Schreiber und vor Ort zahlreiche Menschen, die ihm Unterkunft gewähren usw.

Seine Bilder setzt Paulus – bzw. Paulus und seine Mitarbeitenden – zielgerichtet ein, um eine Botschaft zu vermitteln und die Menschen in Korinth für ein Anliegen zu gewinnen. Einerseits geht es ihm darum, die Adressatinnen und Adressaten dazu zu motivieren, sich in ihrem christusgläubigen Leben zu bewähren. Zum anderen stellt er sich als Beispiel für ebensolchen Einsatz dar. Nur wer vollen Einsatz leistet und dabei auch einschneidende Verzichtes in Kauf nimmt, ist es würdig, den eschatologischen Siegespreis zu erlangen, der in der Unvergänglichkeit bzw. der Unsterblichkeit besteht. Der Agon wird zum Kampf für das Evangelium, und der unvergängliche Siegeskranz ist einem realen Siegeskranz kategorisch überlegen. Der unvergängliche Kranz steht inhaltlich, aber auch formal, im Zentrum der Passage und ist das eigentliche und anzustrebende Ziel – nicht nur für die intendierten Adressatinnen und Adressaten, sondern auch für Paulus. Auch er hat noch keinen Siegeskranz erlangt, sondern strebt mit aller Kraft auf dieses streng zukünftige Heilsgut hin.

Paulus stellt sein Handeln dar als in äusserstem Masse zielgerichtet und unter Aufwendung vollsten Einsatzes. Die Individualethik der Popularphilosophie wandelt er somit in ein apostolisches Ethos um. Gegner sind für ihn keine im Blick. Die Bilder aus der Welt des Sports dienen der Darstellung des persönlichen unbedingten und umfassenden Einsatzes. Für sein Ziel setzt er seinen eigenen Leib und seine Unversehrtheit aufs Spiel und nimmt körperliche Beeinträchtigungen in Kauf. Er geht sogar so weit, seine Freiheit dafür aufzugeben. In seinem Bestreben, den Verkündigungsdienst zu verrichten, versteht er sich als solidarisch mit den Menschen in Korinth. Denn auch er kann sich nicht

auf irgendwelchen Lorbeeren oder – um im Bild zu bleiben – Sellerieblättern ausruhen.

Die Selbstdarstellungen und die Bilder aus der Welt des Wettkampfs machen deutlich, wie sehr Paulus' Theologie und seine Bemühungen um Vermittlung des Evangeliums auch von seiner Biografie geprägt sind. Zudem hat sich gezeigt, dass Paulus' missionarische Bestrebungen deutlich von seinen persönlichen Erfahrungen gezeichnet und beeinflusst sind. Er setzt sich ‚mit Leib und Seele‘ ein für seine Aufgabe, das Evangelium zu verkündigen. Sein physischer Einsatz sowie seine Pläne, Hoffnungen und Ambitionen, all dies ist auf das eine Ziel ausgerichtet, das Evangelium Jesu Christi unter den Menschen aus den Völkern zu vermitteln, damit auch sie es annehmen und teilhaftig werden am Heil Israels.

Konklusion

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war die Frage nach der Rolle des Paulus in der frühen Verbreitung des Christusglaubens unter den Völkern. Im Fokus stand die Selbstdarstellung des Apostels für die Völker und sein Wirken als interkultureller Vermittler. Dabei wurde nachgezeichnet, wie Paulus laut eigener Darstellung als geborener Ἰουδαῖος seine Identität auf sein jeweiliges Gegenüber anzupassen vermag, um sich auf dieses einzulassen. Da dieses Gegenüber jeweils in den Kreisen der Völker zu suchen ist und Paulus sich ihm anpasst, kann man ihn als bikulturelle Persönlichkeit bezeichnen. Seine Bikulturalität setzt Paulus ein für sein Ziel, die Menschen unter den Völkern für den Glauben an Jesus als den Christus zu gewinnen.

Für die Frage nach der Selbstdarstellung des Paulus und seinem Vermitteln erweist sich ein von der Kulturtransferforschung geprägter Ansatz als dienlich. Dieser vermag den Vermittlungsprozess, der sich bei Paulus' Tätigkeit als Apostel unter den Völkern vollzieht, näher zu beschreiben. Er erhellt, wie der Ἰουδαῖος Paulus als Mittelsmann unter Einsatz seiner Person und in Zusammenarbeit mit seinen Mitarbeitenden kulturelle Artefakte immaterieller Art aus seiner Ausgangskultur, verstanden als Orientierungssystem, im Hinblick auf seine Adressatinnen und Adressaten formt und an sie vermittelt.¹

Kulturen bzw. kollektive Orientierungssysteme werden in der Kulturtransferforschung so verstanden, dass sie zwar nicht trennbar, aber doch voneinander unterscheidbar sind.² Ein solches Verständnis von Kultur liegt vom Untersuchungsgegenstand her nahe, da Paulus selbst dichotomisch unterscheidet zwischen den Ἰουδαῖοι auf der einen Seite und τὰ ἔθνη respektive Ἕλληνες auf der anderen. Dabei kommen auch die Veränderungen innerhalb aller Dimensionen des Vermittlungsprozesses in den Fokus: von der Ausgangskultur über das kulturelle Artefakt und seinen Vermittler bis hin zur Zielkultur. Der Ansatz der *Histoire croisée* mit dem Verständnis von Kulturtransfers als verflochtenen, multidimensionalen und dynamischen Vorgängen wirkt dabei einer einseitigen Perspektive auf das Geschehen entgegen. Durch

1 Vgl. dazu die Ausführungen unter 2.2. „Kulturtransfer und *Histoire Croisée*“.

2 Vgl. dazu die Ausführungen unter 2.1. „Kulturbegriff“.

Perspektivenwechsel können mannigfaltige Verflechtungen und Verwebungen des geschichtlichen Geschehens adäquater erfasst und beschrieben werden.³

Die vorliegende Studie macht auch die heuristische Fruchtbarkeit eines biografisch orientierten Ansatzes für die Paulusforschung deutlich. Paulus' Theologie und apostolisches Wirken sind untrennbar mit seinem Leben und interkulturellen Mitteln verbunden. Für sein Wirken ist seine angestammte Identität als Ἰουδαῖος von zentraler und anhaltender Bedeutung. So greift er in fast allen Briefen Aspekte seiner jüdischen Ausgangskultur auf, die er punktuell, kontextuell und intentional im Hinblick auf die Zielkultur in seine Argumentation integriert.

Die Welt des Paulus ist die des hellenistischen Diasporajudentums. Dass Hellenismus und Judentum nicht als Gegensätze verstanden werden dürfen, kann kaum genug betont werden. Vielmehr ist das *Ethnos* der Ἰουδαῖοι Teil des Hellenismus, wobei das ideengeschichtliche Konstrukt des Hellenismus ein Produkt der Geschichtsforschung aus dem 19. Jh. darstellt und der antiken Bevölkerung fremd ist. Entscheidend ist bei der Einordnung des Judentums zur Zeit des Paulus in die hellenistische Welt allerdings die Erkenntnis, dass Menschen jüdischer Abstammung in der griechischen und römischen Diaspora ihre Partikularität in wesentlichen Aspekten ihrer kulturellen und ethnischen Identität aufrechterhalten. Dies gilt auch unter der Gegebenheit, dass sie mehrheitlich mittels *Koiné*, der Lingua franca ihrer Zeit, kommunizieren. Die Septuaginta als griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel ist selbst ein herausragendes Produkt dieser Zeit und Manifest einer normierten Sprachwelt. Allerdings bleiben kulturelle Unterschiede trotz Akkulturation erkennbar. Paulus vermittelt – sich auf die Septuaginta stützend – in griechischer Sprache jüdische Traditionen in eine pagane Welt. Er ist dabei nicht der Initiator eines solchen Akkulturationsprozesses, aber der Erste uns bekannte, der im Hinblick auf den Glauben an Jesus Christus proaktiv in diese Richtung wirkt. Der Glaube an den auferstandenen Christus wird für ihn innerhalb seiner Version des kollektiven Orientierungssystems der Ἰουδαῖοι zum zentralen kulturellen Artefakt, das es zu vermitteln gilt.

Wenn eine solche Vermittlung gelingen soll, muss sich der Sender in der Kommunikation so auf den Empfänger einstellen, dass er mit dem kulturellen Code des Empfängers übereinstimmt. Dabei bleibt das kulturelle Artefakt nicht unberührt, sondern passt sich im Prozess des Vermittlungsgeschehens an. Im Falle des Paulus bestehen die Herausforderungen darin, die Botschaft vom auferstandenen Christus einerseits in sein angestammtes Orientierungssystem

3 Vgl. dazu die Ausführungen unter 2.2. „Kulturtransfer und *Histoire Croisée*“.

zu integrieren und andererseits die damit verbundenen Anstrengungen auf Erden im Hinblick auf die Parusie in die Sprache, Kategorien und Vorstellungswelt der pagan-hellenistischen Welt zu übersetzen und sie in diese hinein zu vermitteln. Dabei werden andere Elemente dieses Orientierungssystems tangiert, bewegt und sogar verschoben. Konkret betrifft es ganz besonders die kulturellen Grenzen: Bis dato sind diese so definiert, dass sie in Richtung Teilhabe nur durch Proselytentum überschritten werden können. Durch den Glauben an Jesus als den Messias haben sich die Grenzen verändert: Sie sind permeabler geworden für Menschen aus den Völkern.

Dass die Botschaft des Paulus sich zwar nicht exklusiv, aber doch primär an Menschen aus den Völkern richtet, wird aus seinen Briefen deutlich. Diese Briefe partizipieren an einem verbreiteten Kulturgut ihrer Zeit und sind die einzigen Quellen aus erster Hand, über die das paulinische Vermittlungsgeschehen nachvollzogen werden kann. Von ihrer Form her entsprechen die Briefe den Gepflogenheiten jüdischer gemeindeleitender Briefe mit Aspekten philophronetischer Briefe und zeigen also eine starke Prägung durch ihre Ausgangskultur. Sprachlich lassen sich in ihnen interkulturelle Hinwendungen zur Zielkultur erkennen, indem Paulus beispielsweise bei der Wortwahl innerhalb des Grusses Rücksicht nimmt auf die üblichen paganen Formen. Allerdings verbindet er sie auch mit jüdischen Elementen und schafft dadurch wiederum etwas Neues.

Die Briefe sind ein wichtiges Medium der Kommunikation mit den christusgläubigen Gemeinschaften und haben im Laufe der Zeit als Teil des Neuen Testaments einen überaus wichtigen Status erlangt. Diese Zentralität der Briefe verschleiert bisweilen das facettenreichere Geschehen der historischen Realität. In dieser sind ausser den Briefen auch die Begegnungen des Paulus mit den Menschen vor Ort von zentraler Bedeutung. Auch die Rolle, die die Mitarbeitenden des Paulus innehaben, droht übersehen zu werden. Gleichwohl sind die Briefe die überlieferten und damit fassbaren Elemente eines umfassenderen, dynamischen Geschehens und verwobenen Beziehungsgeflechts. Aus ihnen wird deutlich, dass Paulus in seinem Bestreben, das Evangelium unter den Völkern zu vermitteln, angewiesen ist auf zahlreiche Mitarbeitende, die ihn begleiten, mit ihm zusammen die Briefe abfassen, für ihn übermitteln und den Adressatinnen und Adressaten zu Gehör bringen.

Die Paulusbrieve sind kontextuell ausgerichtet und enthalten intentional eingebunden diverse autobiografische Elemente und Selbstdarstellungen des Apostels, die hinsichtlich des Vermittlungsgeschehens ausgewertet werden können. So lässt sich zur Rolle des Paulus Verschiedenes festhalten: Paulus, der ausser seinem griechischen und zumal für einen Ἰουδαῖος seltenen und daher

auffälligen Namen keine weiteren Namen nennt, bezeichnet sich als berufenen Apostel, Diener und Sklaven Christi. Er zeichnet es als seine von Christus her gegebene Aufgabe, zwischen seinem angestammten Orientierungssystem und denjenigen der Völker zu vermitteln. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird Paulus in der Diaspora geboren und später in Jerusalem weiter ausgebildet und ist in jüngeren Jahren ein militantes Mitglied der pharisäischen Bewegung. In das angestammte kollektive Orientierungssystem pharisäischer Prägung hat Paulus aufgrund seiner Vision vom auferstandenen Christus den Glauben an dessen Heilsrelevanz integriert. Paulus erkennt im auferstandenen Christus den Messias, und diesem dient er fortan, ohne seine Identität als Ἰουδαῖος infrage zu stellen. Paulus hält wiederholt fest, dass er ein Hebräer von Hebräern und Ἰσραηλίτης sei, dass er aus dem Samen Abrahams und dem Stamm Benjamin komme und als Beschnittener auch äusserlich erkennbares Mitglied Israels sei. Als Apostel für die Völker ist er berufen und ausgesandt, dieses Evangelium unter den Nicht-Ἰουδαῖοι zu verbreiten. Dies entspricht seinem Verständnis von Gottes Heilsplan für Israel. Als Ἰουδαῖος glaubt Paulus vor und nach der Berufung an den einen, wahren und lebendigen Gott, der die Welt geschaffen hat. Diesem Gott sieht er sich zusammen mit dem Rest der Menschheit verpflichtet. An ihm wird die gesamte Menschheit schuldig, und auf seine Gnade darf sie hoffen. Insofern verbleibt Paulus nach eigener Darstellung zeit seines Lebens innerhalb seiner Ausgangskultur. Sein Verständnis derselben verändert sich aber nicht unbedeutend, indem er den auferstandenen Jesus als den Christus anerkennt und ihn ins Zentrum seiner Version des Orientierungssystems erhebt.

Durch die Auferstehung Jesu Christi, dessen Zeuge und Anhänger Paulus durch eine Vision geworden ist, bekommen auch alle Menschen aus den Völkern Zugang zum Heil Israels. Diese Botschaft zu verkündigen ist Paulus' Aufgabe als Apostel für die Völker. In seinem Wirken als Apostel ist er ein freier Mensch. In seiner Freiheit und Versklavung steht er als Nachfolger Christi in der Christusmimesis, wodurch deutlich wird, dass der Völkerapostel sein Wirken nicht auf sich selbst bezogen verstanden haben will, sondern alleine als im Dienste des Evangeliums stehend darstellt. Zusammen mit seinen Mitarbeitenden setzt sich Paulus auf verschiedenen Ebenen dafür ein, die Adressaten unter den Völkern als seinen Zielkulturen für die eigenen Glaubensinhalte und die damit verbundene Lebenspraxis zu gewinnen: durch Begegnungen vor Ort, mittels Briefen und durch Menschen, die diese Briefe überbringen und wohl auch erläutern.

Die intendierten Adressatinnen und Adressaten der Briefe sind Menschen aus den Völkern, die in Städten im Mittelmeerraum leben. Ein wesentlicher Teil dürfte eine Nähe zur Synagoge haben, was sich textimmanent aus den zahlreichen Schriftzitaten und -bezügen ergibt. Ohne jegliche Kenntnisse

der jüdischen Kultur wären die Adressatinnen und Adressaten orientierungslos, und Paulus' Botschaft wäre unverständlich. Insofern ist auch bei den Adressatinnen und Adressaten eine bikulturelle Kompetenz anzunehmen. Dass Paulus eine gewisse Kenntnis des Judentums voraussetzt, zeigt sich allein schon in der Tatsache, dass er in seinen Argumentationen verschiedentlich auf die Septuaginta zurückgreift.

Paulus visiert für seine Mission – verstanden als das multidimensionale Engagement eines Einzelnen oder einer Glaubensgemeinschaft, das das Ziel verfolgt, andere Menschen für die eigenen Glaubensinhalte und die damit verbundene Lebenspraxis zu gewinnen – mit Vorliebe grössere Hafenstädte im Mittelmeerraum an. Korinth als pulsierende, römisch geprägte Handels- und Hafenstadt mit einer heterogenen Gesellschaft ist einer seiner wichtigen Missionsorte. Gegenüber den Mitgliedern der christusgläubigen Gruppe innerhalb dieser Gesellschaft äussert sich Paulus pointiert zu seiner eigenen Person. Er beansprucht für sich selbst ein hohes Mass an Flexibilität und Adaptabilität,⁴ ohne dabei seine angestammte kulturelle Identität zu kompromittieren. Dies zeigt sich nicht zuletzt in den ‚Spitzensätzen‘ 1 Kor 9,19–23, nach denen Paulus sich den Ἰουδαῖοι als Ἰουδαῖος, denen unter dem Gesetz als einer unter dem Gesetz, denen ohne Gesetz als einer ohne Gesetz sowie den Schwachen als Schwacher erweist und allen alles geworden ist. So agiert Paulus nach eigener Darstellung als bikulturelle Persönlichkeit in dem Sinne, dass er mehrere kulturelle Identitäten in sich vereinen und sich ihrer bedienen kann, ähnlich wie ein Mensch auch verschiedene Sprachen beherrschen und sie je nach Situation verwenden kann.

Indem wir anerkennen, dass Sprache und Kultur untrennbar zusammengehören, hilft uns ein dynamisches Konzept von Bikulturalität zu verstehen, wie Paulus von sich selbst sagen kann, er sei zugleich den Ἰουδαῖοι wie ein Ἰουδαῖος als auch wie einer ohne das Gesetz für die ohne Gesetz. Der dynamische Charakter erlaubt die Vorstellung eines Umschaltens von einer Adressatenschaft zur anderen nicht nur im Laufe der Zeit, sondern auch von einem Setting zum anderen, von einer Gruppe von Gesprächspartnerinnen und -partnern zur anderen. Ein von Bikulturalität geprägter Ansatz beschreibt Paulus somit treffender als solche Ansätze, die für die hellenistische Zeit einen nicht differenzierbaren Synkretismus postulieren.⁵ Das Konzept von Bikulturalität macht vorstellbar, wie eine Person mehr als eine einzige Identität integrieren kann. Dadurch verändert sich wiederum die Person. So zeigt die

4 Vgl. dazu die Ausführungen unter 6.1.3. „Auslegung im grösseren Zusammenhang“.

5 Vgl. dazu die Ausführungen unter 3.3. „Überwindung der Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus“.

Untersuchung auf, wie Paulus seine bikulturelle Persönlichkeit einsetzt, um seine Botschaft unter den Völkern zu vermitteln.

Folgt man der Selbstdarstellung des Paulus, kann kein Bruch mit seiner angestammten Identität behauptet werden. Zentrale Kulturstandards bekommen zwar einen anderen Stellenwert, spielen aber weiterhin eine Rolle. Weder verwirft Paulus das Gesetz als solches noch wendet er seinem Volk den Rücken zu. Auch wenn er entscheidende Umdeutungen vornimmt, stellt Paulus sich weiterhin als im angestammten Orientierungssystem verwurzelt und beheimatet dar, und zwar auch dann, wenn er mit grosser Flexibilität und Adaptabilität auf sein jeweiliges Gegenüber eingeht. Genau diese Adaptabilität ist aber für Paulus ein Mittel zum Zweck, um möglichst viele Menschen für den Glauben an Christus zu gewinnen. Um dieses Ziel zu erreichen, muss er sich selbst und seine Sprache auf die Adressatinnen und Adressaten aus den Völkern anpassen, um seine Botschaft unter ihnen zu vermitteln. Und genau das tut er, beispielsweise indem er sich zur Illustration seines Dienstes verbreiteter Agonmetaphorik bedient und damit eines Motivs, das sowohl literarisch als auch in Form von Realia in der gesamten hellenistischen Welt weitverbreitet ist.

Paulus verwendet also in direktem Anschluss an seine Ausführungen über seine Anpassung an seine jeweiligen Gegenüber agonistische Motive, die in der mediterranen Welt insgesamt, und in Korinth speziell, durch die zweijährlich stattfindenden Isthmischen Spiele wohlbekannt sind. Indem er dies tut, weiss er sich seiner in 1 Kor 9,22cd formulierten Selbstdarstellung „allen bin ich alles geworden, damit ich in jedem Fall einige rette“ zutiefst verpflichtet. Zugleich setzt er diesen an sich selbst gestellten hohen Anspruch um, indem er sich Bilder aus der Lebenswelt der Menschen in Korinth zu eigen macht und sich in diese hineinversetzt. Was Paulus theoretisch bzw. allgemein für sich beansprucht und was als eine missionarische Strategie bezeichnet werden kann, setzt er demnach sogleich beispielhaft um. Entsprechend erscheint es sinnvoller, 1 Kor 9,24–27 in engerer Verbindung mit 1 Kor 9,19–23 denn mit den folgenden Ausführungen ab 1 Kor 10,1 zu sehen.

Wenn Paulus Bilder aus der Welt des Wettkampfs verwendet, geht es ihm nicht eigentlich um den Sport, sondern einzig und allein um das Evangelium. Aber er verwendet die Bilder in Form von Metaphern sehr geschickt, um die Christusgläubigen zu ermahnen, dass und in welcher Weise sie sich für die Christusbotschaft einzusetzen habe: nämlich zielgerichtet und mit vollem Einsatz.

Paulus wird somit in doppelter Weise zum Vermittler: einerseits dadurch, dass er Bilder aus der Welt der Adressaten verwendet, und andererseits dadurch, dass er sich selbst beispielhaft in diese Bilder einschreibt. Die Vermittlungstätigkeit ist insofern ein sehr dynamisches Unterfangen. Der Vermittler wird

durch die Adressatenschaft geprägt und verändert, während umgekehrt die Adressatinnen und Adressaten vom Vermittler beeinflusst werden. Indem Paulus die Sprach- und Bildwelt seiner Adressatinnen und Adressaten aufgreift, wird er den Korinthern wie ein Korinther. Zugleich sind das verwendete Vokabular und die von Paulus eingebrachte Symbolik zu seiner Zeit in der gesamten hellenistischen Welt verbreitet und verständlich. Insofern wendet er sich an die Menschen in Korinth im Besonderen, aber zugleich auch an die übrige hellenistische Welt. Indem er das Beispiel eines Athleten verwendet, fordert er seine Adressatinnen und Adressaten wirksam dazu auf, sich als Christus-Athleten zu bemühen, um einen unvergänglichen Kranz (στέφανος ἀφθαρτος) zu gewinnen. Der unvergängliche Kranz repräsentiert ein neues Deutungsmuster der gesamten menschlichen Existenz, und zwar nicht nur in dieser Welt, sondern über den Tod hinaus. In dieser Eigenschaft betrifft er aber ganz direkt das irdische Leben. Der unvergängliche Kranz, bzw. das ewige Leben, das er symbolisiert, soll so erstrebenswert erscheinen, dass sich jegliche Anstrengung und jedwede Art von Aufwand bzw. Verzicht lohnen. Mit der eschatologischen Ausrichtung bekommt die Agonmetaphorik deutlich einen paulinisch-apostolischen Sinn, der sie auch von ihrem Gebrauch in anderen Quellen unterscheidet. Die Kranzmetaphorik steht nicht nur im Zentrum des Abschnitts, sondern repräsentiert auch das Zentrum des paulinischen Orientierungssystems.

Die eingehend diskutierten Abschnitte 1 Kor 9,19–23,24–27 und das Kapitel 9 in seiner Gesamtheit sind eingebettet in die Kapitel 8 und 10, die sich in unterschiedlicher Weise mit der Götzenopferfleischthematik auseinandersetzen. In 1 Kor 9,24–10,22 geht es um die Frage der Teilnahme an Opfermahlzeiten, während Kapitel 8 und 10,23–11,1 das weiter gehende Problem des Essens von Fleisch, das in heidnisch-kultischem Zusammenhang geschlachtet worden ist, behandeln. Verbunden sind diese beiden Bereiche dadurch, dass die sogenannten Starken der Gemeinschaft keine Distanz zu heidnischen Opfern halten, da nach ihrer Auffassung die heidnischen Götter gar nicht existieren. Dadurch bringen sie die Schwachen in Gefahr, es ihnen gegen ihr Gewissen nachzutun. Obschon Paulus die Haltung der Starken grundsätzlich teilt, fordert er sie auf, gegenüber den Schwachen Rücksicht zu nehmen. Er behandelt also ein theologisches Problem mit einem seelsorgerlichen Impetus. Dabei denkt er stark von der Beziehungsebene her und räumt dieser Priorität ein. In gewisser Weise kann man das gesamte Kapitel 1 Kor 9 als ausgeweitetes Beispiel dieser (Nächsten-)Liebe auffassen, die Paulus in 1 Kor 8,1 gleichsam zum leitenden Prinzip erhebt, jedenfalls als der Erkenntnis übergeordnet betrachtet und später in Kapitel 13 ausführlich entfaltet. Kapitel 9 fügt sich so gesehen sehr gut in diesen Rahmen der Diskussion über das Götzenopferfleisch

Kapitel 8–10 ein: Paulus verkündigt das Evangelium unentgeltlich, obschon er Anspruch auf Gegenleistung hätte. Aus Solidarität und Rücksichtnahme wird er allen alles je nach deren Bedürfnissen. Er selbst wird zu einem Beispiel dafür, wie Entscheidungen gefällt werden sollen. Es handelt sich also bei dieser Darstellung auch um eine Ethik im Vollzug. Der Bogen schliesst sich in 11,1 mit der Aufforderung, Paulus nachzuahmen, so wie auch er *imitatio Christi* betreibt. Diese Herangehensweise zeigt, dass sein Leben in Christus seine Identität als Ἰουδαῖος verändert hat.

Der Grund, warum die Menschen in Korinth Paulus nachleben sollen, ist der, dass Paulus Christus nachlebt. Er richtet sein gesamtes Leben auf Christus aus, worauf er an verschiedenen Stellen verweist (Phil 2,5–8; Röm 15,1–3.7; 2 Kor 8,9; vgl. Eph 4,32–5,2). Und schliesslich stellt die Wiederholung von καὶ ὡς καὶ γὰρ in 1 Kor 10,33 und 11,1 eine Parallele zwischen Paulus' *imitatio Christi* und der von den Menschen in Korinth gewünschten *imitatio Pauli* her. Insofern kann geschlossen werden, dass die Aufforderung in 1 Kor 11,1 zu verstehen ist als Aufforderung, ihn nachzuahmen, so wie er Christus nachahmt. Damit beansprucht Paulus auch explizit eine Mittlerstellung zwischen den Menschen in Korinth und Christus.

So hat Paulus' eigene in 1 Kor 9,19 betonte Freiheit in der Ausführung seines Auftrags als Apostel über ihre praktische Funktion als Missionstaktik hinaus noch eine übergeordnete Dimension. Oder umgekehrt gesagt: Sie hat einen fundamentaltheologischen Nährboden. Die Flexibilität des Paulus ist nicht nur Ausdruck seiner Freiheit, sondern zeigt sich auch in seinem Geknechtetsein. Flexibilität heisst somit, innerhalb konkreter Lebensvollzüge auf Neues zu reagieren. Die höchste Bestimmung der Freiheit ist die der freiwilligen Versklavung unter das Evangelium. Sie ist materialisierte Integrität eines freien Christusbefolgers und erbaut das Kollektiv. So übernimmt Paulus, der mindestens bis zu einem bestimmten Mass mit verschiedenen ethnischen Gruppen unter seinen Adressatinnen und Adressaten vertraut ist, Begriffe und Konzepte aus deren Welt, adaptiert und rekontextualisiert sie. Dadurch wirkte er als bikultureller Mittelsmann, als interkultureller Vermittler sowie Übersetzer und schafft, letztlich durch ein christologisches Prisma hindurch, den Boden für etwas Neues.

Abstract

Der Apostel Paulus wurde als Jude geboren und ausgesandt, um unter den Völkern das Evangelium von Jesus Christus zu verbreiten. Seine Rolle als interkultureller Vermittler wird in der vorliegenden Studie unter einer Perspektive betrachtet, die von der Kulturtransferforschung geprägt ist und Kultur als kollektives Orientierungssystem versteht. Leitend ist in der Kulturtransferforschung die Idee, dass kulturelle Artefakte von einer Ausgangskultur durch eine Mittlerinstanz in eine Zielkultur getragen werden. Die Weiterschreibung der Kulturtransferforschung im Ansatz der *Histoire croisée* nimmt darüber hinaus noch stärker die verflochtenen, multidimensionalen und dynamischen Vorgänge in den Blick. Diese Ansätze für das Verständnis des Paulus fruchtbar zu machen, bildet ein Novum in der neutestamentlichen Forschung.

Ausgehend von einem Überblick über die Welt des Paulus jenseits einer Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus und jenseits der Vorstellung von Hellenismus als kulturellem ‚Melting-Pot‘ kommt Paulus unter der Perspektive dieser Ansätze als bikulturelle Persönlichkeit in den Blick. Dies erfolgt in einer Untersuchung der schriftlichen Selbstdarstellung des Völkerapostels in den echten Paulusbriefen, die zugleich das einzige überlieferte Medium seiner Mittlertätigkeit sind.

In den Fokus kommen sodann insbesondere die ‚Spitzensätze‘ paulinischer Selbstbeschreibung als interkultureller Vermittler (1 Kor 9,19–23) im Hinblick auf die Menschen aus den Völkern. Diese Selbstbeschreibungen werden auf dem Hintergrund des antiken Konzepts von Adaptabilität, d. h. des Sich-Anpassens eines Lehrers an sein jeweiliges Gegenüber, reflektiert. Wie sich diese Adaptabilität bei Paulus manifestiert, zeigt sich beispielhaft in der unmittelbar folgenden Passage (1 Kor 9,24–27). Hier wird er mittels seiner Selbstdarstellung als Wettkämpfer gleichsam für die ‚Menschen in Korinth wie ein Korinther‘.

Die vorliegende Studie zeigt auf, dass und in welcher Weise Paulus seine bikulturelle Persönlichkeit einsetzt, um seine Adressatenschaft für das Evangelium von Jesus Christus zu gewinnen.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Das „Zwiebeldiagramm“: Manifestation von Kultur auf verschiedenen Tiefenebenen. In: Geert Hofstede, *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen, Organisationen, Management* (Wiesbaden 1993), 22.
- Abb. 2: Drei Ebenen der Einzigartigkeit in der mentalen Programmierung des Menschen. In: Geert Hofstede, *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen, Organisationen, Management* (Wiesbaden 1993), 19.
- Abb. 3: Kulturtransfer. In: Hans-Jürgen Lüsebrink, *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, 4. Aufl. (Secaucus 2016), 146.
- Abb. 4: Paulus als interkultureller Vermittler des Evangeliums Jesu Christi unter den Völkern. Esther Kobel.
- Abb. 5: Briefliche Selbstdarstellung im Rahmen des paulinischen Vermittelns. Esther Kobel.

Abkürzungen

Die Abkürzungen für Zeitschriften, Kommentarreihen, Serien, Lexika und Quellenwerken richten sich nach IATG3: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, hg. v. Schwertner, Siegfried M., 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Boston 2014.

Darin nicht enthaltene Abkürzungen, insbesondere für Quellenwerke, richten sich nach: Der Neue Pauly online, hg. v. Cancik, Hubert; Landfester, Manfred; Schneider, Helmuth; Leiden 2015–. URL: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/der-neue-pauly-supplemente-i-1> (01.03.19)

Weitere verwendete Abkürzungen:

BEB.SH-Ph	Bibliotheca Eurasiatika Americana. Series Historico-Philologica
CHL	Commentationes humanarum litterarum
CILT	Current Issues in Linguistic Theory
CLSCC	Cognitive linguistic studies in cultural contexts
CSHG	Cambridge Studies in Historical Geography
Demetr. eloc.	Demetrius von Phaleron: De elocutione
EB	Erzählungen der Bibel
Epikt. Diss.	Epiktet: Disserationes ab Arriano digestae
Epikt. Ench.	Epiktet: Enchiridion
JCCP	Journal of Cross-Cultural Psychology
Jl	Janua linguarum
Jl.Sm	Janua linguarum
JSJ.S	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
PCPhS.S	Proceedings of the Cambridge Philological Society. Supplementary volume
Schol. Pind. I.	Scholia in Pindari Carmina. Nemeonicas et Isthmionicas
Schol. Pind. O.	Scholia in Pindari Carmina. Olympionicas
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ThSt.NF	Theologische Studien. Neue Folge

Literaturverzeichnis

1. Quellen und Übersetzungen

- Aeschines. *Speeches*. LCL 106. Cambridge (MA) 1919; übers. v. Charles Darwin Adams, hg. v. Jeffrey Henderson
- Aland, Barbara und Kurt Aland (Hg.). *Novum Testamentum graece*. 28., rev. Aufl. Stuttgart 2012
- Aristides, Aelius. *The Complete Works: Orations XVII–LII*. 2 Bde. 1. Leiden 1981; übers. v. Charles A. Behr
- Aristoteles. *Aristotelis Ars rhetorica*. SCBO. Oxonii 1964 [1959]; recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross
- Augustus. *Res gestae divi Augusti: Nach dem Monumentum Ancyranum, Apolloniense und Antiochenum / lateinisch-griechisch-deutsch*. Tusculum Studienausgaben. Düsseldorf 2004; übers. und hg. v. Ekkehard Weber
- Aurelius Antoninus, Marcus. *Markou Antōninou Autokratoros ta eis heauton: The meditations of the Emperor Marcus Antoninus*. 2 Bde. 1. Oxford 1968 [1944]; ed. with transl. and comment. by A. S. L. Farquharson
- Beckby, Hermann, Hg. *Anthologia Graeca: Griechisch-Deutsch*. 2. verb. Aufl. 4 Bde. Tusculum-Bücherei 2. München 1965
- , Hg. *Anthologia Graeca: Griechisch-Deutsch*. 2. verb. Aufl. 4 Bde. Tusculum-Bücherei 2. München 1965
- Cicero, Marcus T. *An Seine Freunde: Lateinisch-deutsch*. 6. Aufl. Sammlung Tusculum. Düsseldorf 2004; übers. und hg. v. Helmut Kasten
- *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia: Tusculanae disputationes*. Editio stereotypa editionis prioris. BSGRT Fasc 44. Berolini 2008; recognovit Max Pohlenz
- *Orations: Philippics 1–6*. LCL 189. Cambridge (MA) 2009; rev. by John T. Ramsey and Gesine Manuwald
- *Pro Archia poeta*. Reihe Wissenschaft. Berlin 2010; übers., hg. und mit einem Essay von Carsten Schmieder
- Demetrius. *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*. Lipsiae 1901; praefatus recensuit adnotavitque Ludovicus Radermacher
- Die Bibel: Herder-Übersetzung*. Freiburg i. Br., Basel 2012
- Die Bibel: Mit Parallelstellen und Studienhilfen*. Version 2000, neue rev. Fassung, 4. Aufl. Bielefeld 2013; übers. v. Franz Eugen Schlachter nach dem hebräischen und griechischen Grundtext
- Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers: mit Apokryphen*. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart 1985; Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.)

- Dion Chrysostomus. *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*. 2 Bde. Berlin 1962 [1893–1896]; ed. apparatu critico instruxit J. de Arnim
- Dion Chrysostomos. *Sämtliche Reden*. Zürich, Stuttgart 1967; eingel., übers. und erl. v. Winfried Elliger
- Elberfelder Studienbibel: Mit Sprachschlüssel*. Revidierte Fassung. Wuppertal 1994. Das Neue Testament
- Epictetus. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae: Accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighauseri, Gnomologiorum Epicteteorum reliquiae, indices*. Ed. maior. BSGRT. Lipsiae 1916; ad fidem codicis Bodleiani iterum recensuit Henricus Schenkl
- *Discourses, Books I and II*. Übers. v. William A. Oldfather. LCL 131. London 1925
- Gellius, Aulus. *Die Attischen Nächte des Aulus Gellius: Zum 1. Male vollständ. übers. und mit Anmerkungen versehen v. Fritz Weiss*. Leipzig 1875
- *A. Gellii noctes atticae*. Neu hg. mit Korrekturen. 2 Bde. SCBO. Oxonii 1990 [1968]
- Goodspeed, Edgar J. (Hg.). *Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen*. Neudruck. Göttingen 1984 [1914]
- Historische und legendarische Erzählungen: 2. Makkabäerbuch*. JSHRZ 1, Lieferung 3. Gütersloh 1976; übers. v. Christian Habicht
- Homer. *Homeri Ilias*. Oxford 1931; hg. von Thomas W. Allen
- Horatius Flaccus, Quintus. *Carmina: Lateinisch und deutsch*. 2. durchges. Aufl. TuscBü. München 1927; übers. und hg. Franz Burger
- Isocrates. *Isocrates*. 3 Bde. LCL 209; 229; 373. Cambridge (MA) 1986–1992 [1928–1954]; hg. mit einer engl. Übers. v. George Norlin
- Josephus, Flavius. *Flavii Iosephi opera*. [Editio maior]. 7 Bde. Berolini 1885–1895; edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese
- Juvenal. *Satiren: Saturae*. Sammlung Tusculum. Berlin 2018
- Kaiser, Otto und Rykle Borger (Hg.). *Rechts- und Wirtschaftsurkunden, historisch-chronologische Texte*. 3 Bde. TUAT 1. Gütersloh 1985
- Karrer, Martin und Wolfgang Kraus (Hg.). *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. 2 Bde. Stuttgart 2011
- Kent, John H. (Hg.). *The Inscriptions 1926–1950*. Corinth Vol. 8, Pt. 3. Cambridge (MA) 1966
- Klauck, Hans-Josef. „4. Makkabäerbuch“, in: Lichtenberger, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 3, 1974, 645–763
- Klijn, A. F. J. „Die syrische Baruch-Apokalypse“, in: Lichtenberger, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. 6 Bde., Bd. 5., 105–191. Gütersloh 1976
- Kock, Theodoros (Hg.). *Comicorum Atticorum fragmenta*. 3 Bde. 1. Leipzig 1880
- Lewis, Naphtali, Yigael Yadin und Jonas C. Greenfield (Hg.). *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek papyri; Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions*. JDS 2. Jerusalem 1989

- Libanius. *Libanii opera: Orationes VI–XI*. 12 Bde. 1, Fasc. 2. Lipsiae 1903; recensuit Richardus Förster
- Livy. *Livy in Fourteen Volumes: History of Rome*. LCL 295. Cambridge (MA) 2017; Volume IX: Books 31–34; hg. und übers. v. J. C. Yardley
- Lucian. *Lucian in Eight Volumes: Anacharsis or Athletics. Menippus or The Descent into Hades. On Funerals. A Professor of Public Speaking. Alexander the False Prophet. Essays in Portraiture. Essays in Portraiture Defended. The Goddess of Surrye*. 8 Bde., Bd. 4, LCL 162. Cambridge (MA) 1961 [1925]; with an English translation by A.M. Harmon
- Maximus, Valerius. *Facta et dicta memorabilia*. 2 Bde. 1. Stuttgart 1998; editit John Briscoe
- Menge-Bibel: *Die Heilige Schrift [des] Alten und Neuen Testaments*. 13. Aufl. Stuttgart 1954; übers. und neu bearb. von Hermann Menge
- New Revised Standard Version Bible*. Hg. von Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America. 1989
- Origenes. *The Philocalia of Origen*. Cambridge 1893; text rev. with a critical introd. and indices by J. Armitage Robinson
- *Vier Bücher von den Prinzipien*. 2., verb. und um einen Nachtr. erw. Aufl. Hg. von H. Görgemanns und H. Karpp. TzF 24. Darmstadt 1976
- Ovidius, Publius N. *Metamorphosen lateinisch-deutsch*. Sammlung Tusculum. Boston 2017; übers. und hg. von Niklas Holzberg
- Pausanias, Periegeta. *Pausaniae Graeciae descriptio*. 2., verb. Aufl. 3 Bde. BSGRT. Leipzig 1989–1990. hg. v. Maria Helena Rocha-Pereira
- Philo. *The Philo Concordance Database: in Greek, with lemmatization and morphological tagging*. Hg. von Peder Borgen, Kare Fuglseth und Roald Skarsten. The Norwegian Philo Concordance Project. Bodø 2005
- Philostratus, Flavius. *Flavii Philostrati Opera: De Gymnastica*. 2 Bde. 2. Hildesheim 1964 [1870–1871]; auctiora edidit C. L. Kayser
- *Das Leben des Apollonius von Tyana: Griechisch-deutsch*. Sammlung Tusculum. München, Zürich 1983; übers. und erl. v. Vroni Mumprecht
- Pindar. *Pindari Carmina cum fragmentis: Pars I. Epinicia*. editio stereotypa, editionis octavae 1986. BSGRT. Berolini 2008; post Brunonem Snell; edidit Hervicus Maheler
- Plato. *Platonis opera: Leges*. 16 Bde. SCBO 5. Oxonii 1967 [1907]; recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet
- *Platonis opera: Phaedrus*. 16 Bde. SCBO 2. Oxonii 1967 [1901]; recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet
- *Platonis opera: Charmenides*. 16 Bde. SCBO 4. Oxonii 1968 [1902]; recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet
- *Platonis opera: Respublica*. 16 Bde. SCBO 4. Oxonii 1968 [1902]; recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet

- *Platonis opera: Tomus III Tetralogias V–VII Continens*. 16 Bde. SCBO 3. Oxonii 1968 [1903]; recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Joannes Burnet
- Plutarchus. *Plutarch's moralia: In fifteen volumes*. 15 Bde. LCL 425. Cambridge (MA) 1961; 697C–771E, with an English transl. by Edwin L. Milnar, F. H. Sandbach and W. C. Helmbold
- *Plutarch's moralia: In fifteen volumes*. 15 Bde. LCL 424. Cambridge (MA) 2006 [1969]; 612B–697C, with an English transl. by Paul A. Clement and Herbert B. Hoffleit
- Powell, Benjamin. „Greek Inscriptions from Corinth“, in: *AJA* 7, Nr. 1 (1903), 26–71
- Quintilianus, Marcus F. *Ausbildung des Redners – Institutio oratoria: Zwölf Bücher, Erster Teil Buch I–VI*. 2 Bde. TzF 2–3. Darmstadt 1988; hg. und übers. v. Helmut Rahn
- Rahlf's, Alfred (Hg.). *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece*. Stuttgart 1935
- Scholia vetera in Pindari Carmina: Scholia in Nemeonicas et Isthmionicas epimetrum, indices*. Editio Stereotypa Editionis Primae. BSGRT 3. Leipzig 1997; recensuit Anders B. Drachmann
- Scholia vetera in Pindari Carmina: Scholia in Olympionicas*. BSGRT 1. New York: 1997; recensuit Anders B. Drachmann
- Shemot Rabah*. Unter Mitarbeit von Mosheh A. Mirkin, 1986. Mahadurah 4. 11 Bde. Midrash rabah 5–6. Tel Aviv 1986–1992
- Strabo. *Strabonis Geographica*. Unveränd. Nachdr. Graz 1969 [1877]; hg. von A. Meineke
- Theodor, J. und Chanokh Albeck (Hg.). *Bereschit Rabba*. Nachdruck. 3 Bde. VWAJ 2. Jerusalem 1996
- Thucydides. *History of the Poleponnesian War: Books III and IV*. Hg. von Charles Forster Smith. LCL 109. London, New York 1920
- Vergil. *Aeneis: Lateinisch-Deutsch*. 8. Aufl. Sammlung Tusculum. Boston 2014
- Xenophon. *Xenophontis opera omnia: Anabasis*. 5 Bde., 3. Bd. Oxford 1961 [1900]; Recognovit brevisque adnotatio critica instruxit E. C. Marchant
- *Xenophontis opera omnia: Hellenica*. 5 Bde., 1. Bd. Oxford 1969 [1900]; Recognovit brevisque adnotatio critica instruxit E. C. Marchant
- Zürcher Bibel: 2007*. Neu übers. Ausg., 2. Aufl. Zürich 2008; hg. v. Kirchenrat d. ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich

2. Nachschlagewerke

- Abel, Félix-Marie. *Grammaire du Grec biblique suivie d'un choix de papyrus*. 2. Aufl. Etudes bibliques Lecoffre. Paris 1927
- Bagnall, Roger S. et al. (Hg.). *The Encyclopedia of Ancient History*. Malden (MA) 2013
- Balz, Horst und Gerhard Schneider (Hg.). *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 2. Aufl. 3 Bde. Stuttgart 1992

- Betz, Hans D. (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearb. Aufl. 9 Bde. Tübingen 1998–2007
- Blass, Friedrich, Albert Debrunner und Friedrich Rehkopf. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 18. Aufl. Göttingen 2001
- Cancik, Hubert, Manfred Landfester und Helmuth Schneider (Hg.). *Der Neue Pauly online*. Leiden 2015–. Zuletzt geprüft am 01.03.2019. <http://referenceworks.brillonline.com/browse/der-neue-pauly-supplemente-i-1>
- Coenen, Lothar und Klaus Haacker (Hg.). *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Ausg. mit aktualisierten Literaturangaben, 2. Sonderaufl. Witten 2010
- Cremer, Hermann (Hg.). *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*. 11. Aufl. unveränderter Abdruck der völlig durchgearbeiteten 10. Aufl. Stuttgart, Gotha 1923
- Dudenredaktion (Hg.). „Duden online: Rechtschreibung“. <https://www.duden.de/woerterbuch>. Zuletzt geprüft am 01.03.2018
- Kittel, Gerhard (Hg.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Unter Mitarbeit von Oskar Rühle et al. 10 Bde. Stuttgart 1933–1979
- Liddell, Henry G., Robert Scott, Henry S. Jones, Roderick MacKenzie und E. A. Barber. *A Greek-English lexicon*. Oxford 1966
- Ritter, Joachim und Karlfried Gründer (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13. Bde. Darmstadt 1971–2007.
- Schwertner, Siegfried M. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*. 3., überarb. und erw. Aufl. Boston 2014
- Spicq, Ceslaus. *Notes de lexicographie néo-testamentaire*. 3 Bde. OBO 22. Fribourg 1978–1982
- Ueding, Gert (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. 12 Bde. Tübingen, Boston 1992–2014
- Ziegler, Konrat und Walther Sontheimer (Hg.). *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike*. 5 Bde. München 1979

3. Sekundärliteratur

- Adams, James N. *Bilingualism and the Latin language*. New York 2003
- Adams, James N., Mark Janse und Simon Swain (Hg.). *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*. Oxford 2002
- Adams, James N. und Simon Swain. „Introduction“, in: Adams; Janse; Swain, *Bilingualism in Ancient Society*, 1–20
- Adrados, Francisco R. *A History of the Greek Language: From its Origins to the Present*. Leiden 2005

- Agar, Michael. „The Biculture in Bilingual“, in: *Language in Society* 20, Nr. 2 (1991), 167–181
- Agnew, Francis H. „The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research“, in: *JBL* 105, Nr. 1 (1986), 75–96
- Alexander, Philip S. „Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 63–80
- Alkier, Stefan. „Forschungsgeschichtliche Bemerkungen zur Frage nach dem historischen Quellenwert der Apostelgeschichte des Lukas“, in: *Paulus – das Kapital eines Reisenden: Die Apostelgeschichte als sozialhistorische Quelle*. Hg. von Stefan Alkier und Michael Rydryck, 8–36. *Stuttgarter Bibelstudien* 241. Stuttgart 2017
- Allolio-Näcke, Lars (Hg.). *Differenzen anders denken: Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt a. M. 2005
- Amandry, Michel. *Le monnayage des duovirs corinthiens*. BCH.S 15. Athènes, Paris 1988
- Ambrose, Kimberly. *Jew among Jews: Rehabilitating Paul*. Eugene (OR) 2015
- Amir, Yehoshua. „Ἰουδαϊσμός – zum Selbstverständnis des hellenistischen Judentums“, In: *Studien zum Antiken Judentum*, 101–113. BEAT 2. Frankfurt a. M. 1985.
- Ancient Epistolary Theorists. Sources for Biblical Study*. Hg. von Abraham J. Malherbe. Atlanta 1988
- Anthias, Floya. „New Hybridities, Old Concepts: The Limits of ‚Culture‘“, in: *Ethnic and Racial Studies* 24, Nr. 4 (2001), 619–641
- Antonaccio, Carla M. „Ethnicity and Colonization“, in: Malkin, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 113–157
- Arends, Jacques, Pieter Muysken und Norval Smith. *Pidgins and Creoles: An Introduction*. Creole language library. Amsterdam 1995
- Arzt-Grabner, Peter, Michael Ernst, Günther Schwab und Andreas Bammer. *1. Korinther*. PKNT 2. Göttingen 2006
- Ascough, Richard S. „Voluntary Associations and the Formation of Pauline Christian Communities: Overcoming the objections“, in: *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Hg. von A. Gutsfeld und Dietrich-Alex Koch, 149–183. Tübingen 2006
- „What are they now Saying about Christ Groups and Associations?“, in: *CBR* 13, Nr. 2 (2015), 207–244.
- Bachmann, Philipp. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. 3. Aufl. KNT 7. Leipzig 1921
- Bagnall, Roger S. (Hg.). *The Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford 2009
- Bamberger, Bernard J. *Proselytism in the Talmudic Period*. New York 1968
- Barclay, John M. G. „Paul Among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?“, in: *JSNT* 60 (1995), 89–120
- *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*. Edinburgh 1996

- „Using and Refusing: Jewish Identity Strategies under the Hegemony of Hellenism“, in: *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Hg. von Matthias Konradt, 13–26. Studien zu Judentum und Christentum. Paderborn 2002
- „Deviance and Apostasy: Some Applications of Deviance Theory to First-Century Judaism and Christianity“, in: *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Hg. von John M. G. Barclay, 123–139. WUNT 275. Tübingen 2011
- *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Hg. von John M. G. Barclay. WUNT 275. Tübingen 2011
- „Who Was Considered an Apostate in the Jewish Diaspora?“, in: *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Hg. von John M. G. Barclay, 141–155. WUNT 275. Tübingen 2011
- Bar-Kochva, Bezalel. „Judaism and Hellenism – Between Scholarship and Journalism“, in: *Tarbiz* 63 (1993/94), 451–480
- Barmeyer, Christoph. „Interkulturalität“, in: Barmeyer; Genkova; Scheffer, *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft*, 37–77
- „Kultur in der Interkulturellen Kommunikation“, in: Barmeyer; Genkova; Scheffer, *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft*, 13–35
- Barmeyer, Christoph, Petia Genkova und Jörg Scheffer (Hg.). *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*. 2., erw. Auflage. Passau 2011
- Barrett, Charles K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. BNTC 7. London 1968
- Barth, Karl. *Die Auferstehung der Toten: Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*. 2. Aufl. München 1926
- Bauer, Thomas J. *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie: Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*. WUNT 276. Tübingen 2011
- Baumgarten, Albert I. „The Pharisaic Paradosis“, in: *HTR* 80, Nr. 1 (1987), 63–78
- *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*. JSJ.S 55. Leiden 1997
- Baur, Ferdinand C. *The Writing of Church History*. Hg. von Peter C. Hodgson. New York 1968
- Bean, George E. *Die ägäische Türkei von Pergamon bis Didyma*, 1969. 5. Aufl. Kleinasien. Stuttgart 1987 [1969]
- Becker, Eve-Marie. *Schreiben und Verstehen: Paulinische Briefhermeneutik im Zweiten Korintherbrief*. NET 4. Tübingen 2002
- „Autobiographisches bei Paulus: Aspekte und Aufgaben“, in: Becker; Pilhofer, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 67–87
- „Form und Gattung der paulinischen Briefe“, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 141–149
- Becker, Eve-Marie und Peter Pilhofer (Hg.). *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*. Tübingen 2005

- Becker, Jürgen. *Paulus: Der Apostel der Völker*. Tübingen 1989
- Bendemann, Reinhard von (Hg.). *Das frühe Christentum und die Stadt*. BWANT Folge 10, H. 18 = H. 198. Stuttgart 2012
- Bendemann, Reinhard von und Markus Tiwald. „Das frühe Christentum und die Stadt – Einleitung und Grundlegung“, in: Bendemann, *Das frühe Christentum und die Stadt*, 9–42
- Bengtson, Hermann. *Die hellenistische Weltkultur*. Stuttgart 1988
- Bentz, M. und C. Mann. „Zur Heroisierung von Athleten“, in: *Konstruktionen von Wirklichkeit: Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* Hg. von R. v. d. Hoff und S. Schmidt, 225–240. Stuttgart 2001
- Bernard, Carmen und Serge Gruzinski. *Les métissages: (1550–1640)*. Bernard Histoire du Nouveau Monde, 2 Bde., Bd. 2. Paris 1993
- Betz, Hans D. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia. Philadelphia 1979
- *Der Galaterbrief: Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*. Unter Mitarbeit von Sibylle Ann. Hermeneia. München 1988
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London 1994
- Bhabha, Homi K., Kathrina Menke und Anna Babka. *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*. Wien 2012
- Bichler, Reinhold. „Hellenismus“: *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*. IdF 41. Darmstadt 1983
- Bickermann, Elias J. *Der Gott der Makkabäer: Untersuchung über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*. Berlin 1937
- Blanck, Horst. *Das Buch in der Antike*. Beck's archäologische Bibliothek. München 1992
- Bloomfield, Leonard. *Language*, 1933. Chicago 1984 [1933]. With a new foreword by C.F. Hockett
- Bockmuehl, Markus N. A. *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*. Edinburgh 2000
- Böhlig, Hans. *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter: Mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*. FRLANT H. 19 = N.F., H. 2. Göttingen 1913
- Bornkamm, Günther. *Paulus*. Urban Bücher. Stuttgart 1969
- „Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1Kor 9,19–23 und in der Apostelgeschichte“, in: *Geschichte und Glaube*. Teil 2. Hg. von Günther Bornkamm. 2 Bde., 149–161. BEvT 53. 1971
- Botha, Pieter J. J. „Letter Writing and Oral Communication in Antiquity: Suggested Implications for the Interpretation of Paul's Letter to the Galatians“, in: *Scr.(S)* 42 (1992), 17–34
- Brändl, Martin. *Der Agon bei Paulus: Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik*. WUNT II 222. Tübingen 2006
- Broneer, Oscar. *Terracotta Lamps*. Corinth vol. 4.2. Cambridge (MA) 1930

- „Apostle Paul and the Isthmian Games“, in: *BA* 25, Nr. 2 (1962), 2–31
- „Paul and the Pagan Cults at Isthmia“, in: *HTR* 64, 2–3 (1971), 169–187
- „The Isthmian Victory Crown“, in: *AJA* 66, Nr. 3 (1962), 259–263
- *Topography and Architecture*. Isthmia vol. 2. Princeton (NJ) 1973
- Brown, Michael J. „Paul’s Use of $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ Χριστοῦ Ἰησοῦ in Romans 1:1“, in: *JBL* 120 (2001), 723–737
- Bruce, F. F. „Travel and Communication (NT World)“, in: *The Anchor Bible Dictionary*. Bd. 6. Hg. von David N. Freedman und Gary A. Herion, 648–653. New York 1992
- Bubenik, Vit. *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area*. CILT 57. Amsterdam, Philadelphia 1989
- „The Rise of Koine“, in: *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Hg. von Anastasios-Phoibos Christidis, 482–485. Cambridge 2010
- Bultmann, Rudolf. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. FRLANT H. 13. Göttingen 1910
- „Das Problem der Hermeneutik“, in: *ZThK* 47, Nr. 1 (1950), 47–69
- Burke, Trevor J. und Rosner, Brian S. (Hg.). *Paul as Missionary: Identity, Activity, Theology and Practice*. LNTS 420. London 2011
- Burnet, Régis. *Épîtres et lettres, Ier–IIe siècle: De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*. LD. Paris 2003
- Byrskog, Samuel. „Co-Senders, Co-Authors and Paul’s Use of the First Person Plural“, in: *ZNW* 87, 3–4 (1996), 230–250
- „Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript: Romans 1.1–7 as a Test Case“, in: *JSNT* 65 (1997), 27–46
- Campbell, William S. *Paul and the Creation of Christian Identity*. LNTS 322. London 2006
- „As Having and as Not Having’: Paul, Circumcision, and Indifferent Things in 1 Corinthians 7:17–32a“, in: *Unity and Diversity in Christ: Interpreting Paul in Context – Collected Essays*. Hg. von William S. Campbell, 106–126. Cambridge 2017
- Caragounis, Chrys C. *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission*. WUNT 167. Tübingen 2004
- Carson, D.A. „Pauline Inconsistency: Reflections on 1 Corinthians 9.19–23 and Galatians 2.11–14“, in: *ChM* 100 (1986), 6–45
- Cavallo, Guglielmo. „Greek and Latin Writing in the Papyri“, in: Bagnall, *The Oxford Handbook of Papyrology*, 101–148
- Chadwick, Henry. „All Things to All Men“, in: *NTS* 1, Nr. 4 (1955), 261–275
- Chambers, Iain und Lidia Curti. *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London 1996
- Chapple, Allan. „Getting Romans to the Right Romans: Phoebe and the Delivery of Paul’s Letter“, in: *TynB* 62, Nr. 2 (2011), 195–214

- Chen, Sylvia X., Verónica Benet-Martínez und Michael Harris Bond. „Bicultural Identity, Bilingualism, and Psychological Adjustment in Multicultural Societies: Immigration-Based and Globalization-Based Acculturation“, in: *Journal of Personality* 76, Nr. 4 (2008), 803–838
- Cheng, Chi-Ying und Fiona Lee. „The Malleability of Bicultural Identity Integration (BII)“, in: *JCCP* 44, Nr. 8 (2013), 1235–1240
- Christidis, Anastasios-Phoibos (Hg.). *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge 2010
- Ciampa, Roy E. und Brian S. Rosner. *The First Letter to the Corinthians*. PilNTC. Grand Rapids (MI) 2010
- Clarke, Andrew D. und J. B. Tucker. „Social History and Social Theory in the Study of Social Identity“, in: Tucker; Baker, *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, 41–58
- Classen, Carl J. „Paulus und die antike Rhetorik“, in: *ZNW* 82, 1–2 (1991), 1–33
— *Rhetorical Criticism of the New Testament*. WUNT 128. Tübingen 2000
- Claussen, Carsten. *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*. StUNT 27. Göttingen 2002
- Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties. Hellenistic Culture and Society*. Berkeley 1999
- Collins, John J. *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. JSJ.S 54. Leiden 1997
— „Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea“, in: *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Hg. von John J. Collins, 21–43. JSJ.S 100. Leiden 2005
- Collins, John N. *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*. New York 1990
— „The Mediatorial Aspect of Paul’s Role as Diakonos“, in: *ABR* 40 (1992), 34–44.
- Combes, I. A. H. *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*. JSNTS 156. Sheffield 1998
- Concannon, Cavan W. „When you were gentiles“: *Specters of Ethnicity in Roman Corinth and Paul’s Corinthian Correspondence*. Synkrisis: Comparative Approaches to Early Christianity in Greco-Roman Culture. New Haven 2014
- Conzelmann, Hans. *Der erste Brief an die Korinther*. 11. Aufl. KEK Abt. 5, Ed. 11. Göttingen 1969
- Cooper, Robert M. „Leitourgos Christou Iesou: Toward a Theology of Christian Prayers“, in: *AthR* 47 (1965), 263–275
- Costas, Procope S. *An Outline of the History of the Greek Language: With Particular Emphasis on the Koine and the Subsequent Stages*. BEB.SH-Ph 6. Chicago 1936
- Cranfield, Charles E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Romans 1–8*. Reprinted 2010 with corrections. ICC. London, New York 2010

- Dautzenberg, Gerhard. „Der zweite Korintherbrief als Briefsammlung: Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit und des theologischen Gefüges von 2 Kor 1–8“, in: *Religion (vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament; Kanonische Schriften und Apokryphen [Forts.])*. Hg. von Wolfgang Haase, 3045–3066. ANRW 25.4. Berlin, New York 1987
- Debrunner, Albert. *Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch*, 1954. 2. Aufl. SG 114/114a. 1969 [1954]
- Deines, Roland. *Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. WUNT 101. Tübingen 1997
- Deissmann, Adolf. *Paulus: Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*. Tübingen 1911 — *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. 4. Aufl. Tübingen 1923
- Dewey, Joanna. „Textuality in an Oral Culture: a Survey of the Pauline Traditions“, in: *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Hg. von Joanna Dewey, 37–65. Semeia. Atlanta (GA) 1995
- Dick, Carl. *Der schriftstellerische Plural bei Paulus*. Halle a. S. 1899
- Dickey, Eleanor. „The Greek and Latin Languages in the Papyri“, in: Bagnall, *The Oxford Handbook of Papyrology*, 149–169
- Die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus: Übersetzung und Kommentar*. APF.B 9. Berlin: De Gruyter, 2009; Hg. v. Friedhelm Hoffmann, Martina Minas und Stefan Pfeiffer
- Dietzfelbinger, Christian. „Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie“ Habil.-Schr. theol. München, 1985
- Dochhorn, Jan. „Paulus und die polyglotte Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit: Eine Studie zu den exegetischen Hintergründen von Röm 16,20a“, in: *ZNW* 98, Nr. 3 (2007), 189–212
- Doering, Lutz. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. WUNT 298. Tübingen 2012
- Domnitz, Christian. „Tagungsbericht: Freundschaftstheater: Polnisch-deutsch histoire croisée 1945/49–1990“. 13.01.2006–14.01.2006 Warschau. <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-1047>. Zuletzt geprüft am 01.03.2019
- Doty, William G. „Classification of Epistolary Literature“, in: *CBQ* 31, Nr. 2 (1969), 183–199
- *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia 1983
- Droysen, Johann G. *Geschichte des Hellenismus*. Unter Mitarbeit von Erich Bayer und Hans-Joachim Gehrke, 1877–1878. Sonderausgabe, 3. mit einem Nachtrag zur Einleitung versehener Nachdruck. 3 Bde. Darmstadt 2008 [1877–1878]
- Du Toit, Andreas B. „A Tale of Two Cities: ‚Tarsus or Jerusalem‘ Revisited“, in: *NTS* 46, Nr. 3 (2000), 375–402

- Du Toit, Andrie. „Paulus Oecumenicus: Interculturality in the Shaping of Paul's Theology“, in: *NTS* 55, Nr. 2 (2009), 121–143
- Dunn, James D. G. „The New Perspective on Paul“, in: *BJRL* 65 (1983), 95–122
- *Romans*. 2 Bde. WBC 38A–B. Dallas (TX): Word Books, 1988
- Dunn, James D. G. *The Epistle to the Galatians*. 1st publ. 1993, repr. BNTC. Peabody (MA) 1993
- Dunn, James D. G. „Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish Christian Identity“, in: *NTS* 45, Nr. 2 (1999), 174–193
- „Paul's Conversion: A Light to Twentieth Century Disputes“, in: Dunn, *The New Perspective on Paul*, 1997, 341–359
- *Beginning from Jerusalem*. Christianity in the making. Grand Rapids (MI) 2009
- Ebel, Eva. *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden: Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*. WUNT 178. Tübingen 2004
- Ebner, Martin. *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*. Grundrisse zum Neuen Testament. Ergänzungsreihe 1, 1. Göttingen 2012
- Ehrensperger, Kathy. „Paulus, sein Volk und die Rassenterminologie: Kritische Anfragen an den ‚Race‘-Diskurs in neuerer englischsprachiger Paulusforschung“, in: *Kul* 27 (2012), 119–133
- „Speaking Greek under Rome: Paul, the Power of Language and the Language of Power“, in: *Neotest.* 46, Nr. 1 (2012), 10–31
- *Paul at the Crossroads of Cultures: Theologizing in the Space-Between*. LNTS 456. London 2013
- Ehrensperger, Kathy und J. B. Tucker (Hg.). *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation*. New York 2010
- Eisenbaum, Pamela M. *Paul was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, 2009. First HarperCollins paperback edition. New York 2010 [2009]
- Engberg-Pedersen, Troels. „Introduction: Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 1–16.
- (Hg.). *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Louisville (KY) 2001
- Engels, Donald. *Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City*. Chicago, London 1990
- Epp, Eldon J. „New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times“, in: *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*. Hg. von Bierger A. Pearson, 35–56. Minneapolis 1991
- Esler, Philip F. „Paul and the Agon: Understanding a Pauline Motif in Its Cultural and Visual Context“, in: *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images*. Hg. von Annette Weissenrieder, 356–384. WUNT II 193. Tübingen 2005
- „An Outline of Social Identity Theory“, in: Tucker; Baker, *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, 13–39

- Espagne, Michel und Michael Werner. „Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert: Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des CNRS“, in: *Francia* 13 (1985), 502–510
- „Deutsch-französischer Kulturtransfer als Forschungsgegenstand: Eine Problem-skizze“, in: *Transferts: Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand, (XVIII^e et XIX^e siècle)*. Hg. von Michel Espagne und Michael Werner, 11–34. Travaux et mémoires de la Mission historique française en Allemagne, Göttingen. Paris 1988
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Revised edition. NICNT. Grand Rapids (MI) 2014
- Feldman, Louis H. „Anti-Semitism in the Ancient World“, in: *History and Hate: The Dimensions of Anti-semitism*. Hg. von David Berger, 15–42. Philadelphia, New York, Jerusalem 1986
- „Proselytes and ‚Sympathizers‘ in the Light of the New Inscriptions from Aphrodisias“, in: *REJ* 148, Nr. 3 (1989), 265–305
- *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton (NJ) 1993
- Fitzmyer, Joseph A. (Hg.). *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. MSSNTS nr. 25. Missoula (MT) 1979
- Fowler, Harold N. „Introduction“, in: *Corinth: Introduction, Topography, Architecture*. Hg. von Harold N. Fowler und Richard Stillwell. 2 Bde., Bd. 1, Corinth 1.1. Cambridge (MA) 1932, 3–17
- Frankemölle, Hubert. *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 5. Jahrhundert n. Chr.)*. KStTh 5. Stuttgart 2006
- Fredriksen, Paula. *Paul: The Pagans' Apostle*. New Haven 2017
- Frey, Jörg. „Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität“, in: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Hg. von Theodor Schneider und Guther Wenz für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, 91–188. DiKi. Freiburg i. Br. 2004
- „Paulus und die Apostel: Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen‘“, in: Becker; Pilhofer, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 192–227
- „Paul's Jewish Identity“, in: Frey; Schwarz; Gripenrog, *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, 285–321
- „Fragen um Lukas als ‚Historiker‘ und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte: Eine thematische Annäherung“, in: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*. BZNW 162. Berlin 2009, 1–26
- Frey, Jörg, Daniel R. Schwarz und Stephanie Gripenrog (Hg.). *Jewish Identity in the Greco-Roman World: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*. Leiden 2007
- Friedländer, Ludwig. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms: In der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*. 7., neu bearb. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1901

- Friesen, Steven J. „Injustice or God’s Will: Explanations of Poverty in Proto-Christian Communities“, in: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. Hg. von Susan R. Holman, 17–36. Grand Rapids (MI) 2008
- Funk, Robert W. „The Apostolic Parousia: Form and Significance“, in: *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*. Hg. von William R. Farmer und Charles F. D. Moule, 249–269. Cambridge 1967
- Gardiner, Edward N. *Greek Athletic Sports and Festivals*. Handbooks of Archaeology and Antiquities. London 1910
- Gaston, Lloyd. *Paul and the Torah*. Vancouver 1987
- Gebhard, Elizabeth R. „The Isthmian Games and the Sanctuary of Poseidon in the Early Empire“, in: *The Corinthia in the Roman Period*. Hg. von Timothy E. Gregory, 78–94. JRArS 8. Ann Arbor (MI) 1994
- „Art. Isthmian Games“, in: *The Encyclopedia of Ancient History*. Hg. von Roger S. Bagnall et al., 3530. Malden (MA) 2013
- Gerber, Christine. *Paulus und seine ‚Kinder‘: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe*. BZNW 136. Berlin, New York 2005
- *Paulus, Apostolat und Autorität, oder Vom Lesen fremder Briefe*. ThSt.NF 6. Zürich 2012
- Gill, David W. J. „Corinth: A Roman Colony in Achaea“, in: *BZ* 37, Nr. 2 (1993), 259–264
- Glad, Clarence E. *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. NovTSup 81. Leiden 1995
- Gnilka, Joachim. *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*. HThKAT.S 6. Freiburg i.Br., Basel 1996
- Gooch, Paul W. „For and Against Accomodation: 1 Cor 9:19–23“, in: *Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul*. Hg. von Paul W. Gooch, 121–141. Notre Dame (IN) 1987
- Goodman, Martin. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford 1994
- Gregory, Timothy E. (Hg.). *The Corinthia in the Roman Period*. JRArS 8. Ann Arbor (MI) 1994; Including the Papers Given at a Symposium Held at the Ohio State University, Columbus (OH) on 7–9 march, 1991
- Grosjean, François. „The Bicultural Person: A Short Introduction“, in: *Studying Bilinguals*. Hg. von François Grosjean, 213–220. Oxford 2008
- *Bilingual: Life and Reality*. Cambridge (MA) 2010.
- „Bicultural Bilinguals“, in: *International Journal of Bilingualism* 19, Nr. 5 (2015), 572–586
- Gruen, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Hellenistic Culture and Society 30. Berkeley (CA) 1998
- *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge (MA) 2002
- *Rethinking the Other in Antiquity*. Oxford 2011

- Haacker, Klaus. „Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen: Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie des Apostels Paulus“, in: *ThBeitr* 6 (1975), 1–19
- *Paulus: Der Werdegang eines Apostels*. SBS 171. Stuttgart 1997
- Hall, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge 1997
- Hamers, Josiane F. und Michel H. A. Blanc. *Bilinguality and Bilingualism*, 1989. 2. repr. Cambridge 2003 [1989]
- Harland, Philip A. *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans and Cultural Minorities*. London 2010
- Harnack, Adolf v. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4., verb. und vermehrte Aufl. Leipzig 1924
- Harrer, G. A. „Saul who is also called Paul“, in: *HTR* 33 (1940), 19–33
- Harris, Harold A. *Greek Athletics and the Jews*. Cardiff 1976
- Harris, William V. *Ancient Literacy*. Cambridge (MA), London 1989
- Harvey, A. E. „Forty strokes save one: Social aspects of judaizing and apostasy“, in: *Alternative Approaches to New Testament Study*. Hg. von A. E. Harvey, 79–96. London 1985
- Hays, Daniel J. „Paul and the Multi-Ethnic First-Century World: Ethnicity and Christian Identity“, in: Burke; Rosner Brian S., *Paul as Missionary*, 76–87
- Hays, J. D. *From Every People and Nation: A Biblical Theology of Race*. NSBT 14. Downers Grove (IL), Leicester 2003
- Heckel, Ulrich, Martin Hengel und Adolf Schlatter (Hg.). *Paulus und das antike Judentum*. WUNT 58. Tübingen 1991
- Hedner Zetterholm, Karin. „The Question of Assumptions: Torah Observance in the First Century“, in: *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Hg. von Mark D. Nanos, 79–103. Minneapolis 2015
- Heinemann, Isaak. „Wer veranlasste den Glaubenszwang der Makkabäerzeit?“, in: *MGWJ* 82 (1938), 145–172
- Hemer, Colin J. „Observations on Pauline Chronology“, in: *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday*. Hg. von Donald A. Hagner, Murray J. Harris und Frederick F. Bruce, 3–18. Exeter 1980
- „The Name of Paul“, in: *TynB* 36 (1985), 179–183
- Hemer, Colin J. und Conrad H. Gempf. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. WUNT 49. Tübingen 1989
- Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palaestinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, 1969. 3. durchgesehene Auflage, WUNT 10. Tübingen 1988 [1969]
- „Der vorchristliche Paulus“, in: Heckel; Hengel; Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 177–293
- Hengel, Martin, Anna M. Schwemer und Ernst A. Knauf. *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekanntten Jahre des Apostels*. WUNT 108. Tübingen 1998

- Hentschel, Anni. *Diakonia im Neuen Testament: Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*. WUNT II 226. Tübingen 2007
- Herder, Johann G. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Hg. von Hans D. Irmscher. Reclams Universal-Bibliothek. Stuttgart 2007
- Hezser, Catherine. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. TSAJ 81. Tübingen 2001
- *Jewish Slavery in Antiquity*. New York 2005.
- Hitchcock, F. R. M. „WHO ARE ‚THE PEOPLE OF CHLOE‘ IN 1 Cor. i ii?“, in: *JThS* 25, Nr. 98 (1924), 163–167
- Hock, Ronald F. „Paul’s Tentmaking and the Problem of His Social Class“, in: *JBL* 97, Nr. 4 (1978), 555–564
- „The Workshop as a Social Setting for Paul’s Missionary Preaching“, in: *CBQ* 41, Nr. 3 (1979), 438–450
- *The Social Context of Paul’s Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Philadelphia 1980
- Hofstede, Geert. *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen, Organisationen, Management*. Wiesbaden 1993
- Holm, John und Susanne Michaelis (Hg.). *Contact Languages*. Critical concepts in language studies. London 2009
- Holtz, Traugott. „Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus“, in: *ThLZ* 91, Nr. 5 (1966), 321–330
- Hong, Ying-yi, Michael W. Morris, Chi-yue Chiu und Verónica Benet-Martínez. „Multicultural Minds: A Dynamic Constructivist Approach to Culture and Cognition“, in: *American Psychologist* 55, Nr. 7 (2000), 709–720
- Horbury, William und David Noy. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt: With an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica*. Cambridge 1992
- Horn, Friedrich W. (Hg.). *Paulus Handbuch*. Tübingen 2013
- Horrell, David G. „The Label Χριστιανός: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity“, in: *JBL* 126, Nr. 2 (2007), 361–381
- „‚Race‘, ‚Nation‘, ‚People‘: Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2.9“, in: *NTS* 58, Nr. 1 (2012), 123–143
- Horrocks, Geoffrey. *Greek: A History of the Language and its Speakers*, 1997. 2. Aufl. Oxford 2010 [1997]
- Janowitz, Naomi. „Rethinking Jewish Identity in Late Antiquity“, in: *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*. Hg. von Stephen Mitchell, Geoffrey Greatrex und K. Adshead. London, Oakville (CT) 2000, 205–219
- Jegher-Bucher, Verena. *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik: Ein anderes Paulusbild*. AthANT 78. Zürich 1991
- Jewett, Robert. „Romans as an Ambassadorial Letter“, in: *Interp.* 36 (1982), 5–20
- Jewett, Robert, Roy D. Kotansky und Eldon J. Epp. *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis 2007

- Johnson Hodge, Caroline. *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. Oxford 2007
- Jongkind, Dirk. „Corinth in the First Century AD: The Search for Another Class“, in: *TynB* 52, Nr. 1 (2001), 139–148
- Jordan, Lothar und Bernd Kortländer (Hg.). *Nationale Grenzen und internationaler Austausch: Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa*. Communicatio 10. New York 2011 [Tübingen 1995]
- Kaimio, Jorma. *The Romans and the Greek Language*. CHL 64. Helsinki 1979
- Kajanto, Iiro. *Supernomina: A Study in Latin Epigraphy*. CHL 40, Nr. 1. Helsinki 1966
- Karalēs, Vrasidas. „Consequences of Bilingualism in Paul’s Letters“, in: *Religion and Retributive Logic*. Hg. von Carole M. Cusack und Christopher Hartney, Boston 2010, 187–205
- Käsemann, Ernst. *An die Römer*. HNT 8a, Ed. 4. Tübingen 1980
- Kelber, Werner H. *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*. Philadelphia 1983
- Keyes, Charles F. „Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group“, in: *Ethnicity* 3 (1976), 202–213
- Klauck, Hans-Josef. *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. SBS 103. Stuttgart 1981
- *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*. NTA.NF 15. Münster 1982
- *1. Korintherbrief*. NEB 7. Würzburg 1984
- (Hg.). *Alte Welt und neuer Glaube: Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments*. NTOA 29. Freiburg (Schweiz), Göttingen 1994
- *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament: Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Paderborn, Zürich 1998
- Kloppenborg, John S. „Graeco-Roman Thiasoi, the Corinthian Ekklesia at Corinth, and Conflict Management“, in: *Redescribing Paul and the Corinthians*. Hg. von R. Cameron und M. Miller, 187–218. ECIL 5. Atlanta 2011
- „Membership Practices in Pauline Christ Groups“, in: *ECIL* 4, Nr. 2 (2013), 183–215
- Koch, Dietrich-Alex. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. BHTh 69. Tübingen 1986
- „Die Städte des Paulus“, in: *Paulus: Leben, Umwelt, Werk, Briefe*. Hg. von Oda Wischmeyer, 142–159. Tübingen 2012
- Kollmann, Bernd. „Die Berufung und Bekehrung zum Heidenmissionar“, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 80–91
- Kortländer, Bernd. „Begrenzung – Entgrenzung: Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa“, in: Jordan; Kortländer, *Nationale Grenzen und internationaler Austausch*, 1–19

- Koskenniemi, Heikki. *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* AASF B/102.2. Helsinki 1956
- Kouwenberg, Silvia und John V. Singler (Hg.). *The Handbook of Pidgin and Creole Studies.* Blackwell Handbooks in Linguistics. Oxford 2008
- Kovacs, Judith L. *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Commentators.* The Church's Bible. Grand Rapids (MI) 2005
- Krauss, Heinrich und Markus Lau. *Kirchenträume: Ein Kommentar zur Apostelgeschichte.* EB 7. Freiburg, Stuttgart 2014
- Kremer, Jacob. *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen: eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13.* SBS 63–64. Stuttgart 1973
- *Der Erste Brief an die Korinther.* RNT. Regensburg 1997
- Kreuzer, Siegfried. „Entstehung und Publikation der Septuaginta“, in: Kreuzer; Aejmelaeus; Fabry; Böhler, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, 61–75
- Kreuzer, Siegfried, Anneli Aejmelaeus, Heinz-Josef Fabry und Dieter Böhler (Hg.). *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel.* 3 Bde., Bd. 2, BWANT Folge 9, Heft 1. Stuttgart 2004
- Kroeber, Alfred L. und Clyde K. M. Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* New York 1963
- Kurczyk, Stephanie. *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit: Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik.* Europäische Geschichtsdarstellungen. Köln 2006
- Kuss, Otto. *Der Römerbrief.* 3 Bde. Regensburg 1957–1978
- Lampe, Peter. „Paulus – Zeltmacher“, in: *BZ* 31, Nr. 2 (1987), 256–261
- „Rhetorik und Argumentation“, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 149–158
- Lang, Friedrich. *Die Briefe an die Korinther.* 17. Aufl. 2. Aufl. dieser neuen Bearbeitung. Das Neue Testament Deutsch. Göttingen 1994
- Laplantine, François. *Le métissage: Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir.* Réédition. Paris 2014
- Last, Richard. *The Pauline Church and the Corinthian Ekklesia: Greco-Roman Associations in Comparative Context.* MSSNTS 164. New York 2016
- Le Page, Robert B. und Andrée Tabouret-Keller (Hg.). *Acts of Identity: Creole-based Approaches to Language and Ethnicity.* Cambridge 1985
- Lee, Hugh M. „SIG 3 802: Did Women Compete Against Men in Greek Athletic Festivals?“, in: *Nikephoros* 1 (1988), 103–117
- Lee, Sang-Il. *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language.* BZNW 186. Berlin, Boston 2012
- Leiwo, Martti. „From Contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy“, in: Adams; Janse; Swain, *Bilingualism in Ancient Society*, 168–194
- Lieu, Judith M. „The Race of the God-fearers“, in: *Journal of Theological Studies* 46, Nr. 2 (1995), 483–501

- Lim, Timothy H. *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*. Oxford 1997
- Lindemann, Andreas. „Die Sammlung der Paulusbriefe im 1. und 2. Jahrhundert“, in: *The Biblical Canons: Fiftieth Colloquium Biblicum Lovaniense from 25.–27.07.01*. Hg. von Jean-Marie Auwers und H. J. de Jonge, 321–351. BETL 163. Leuven 2003
- Löchte, Anne. *Johann Gottfried Herder: Kulturtheorie und Humanitätsidee der „Ideen“, „Humanitätsbriefe“ und „Adrastea“*. Epistemata: Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft. Würzburg 2005
- Lohmeyer, Monika. *Der Apostelbegriff im Neuen Testament: Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden*. SBB 29. Stuttgart 1995.
- Lona, Horacio E. *Kleine Hinführung zu Paulus*. Freiburg i. Br., Basel, Wien 2006
- Longenecker, Bruce W. „Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians“, in: *After the First urban Christians: the Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*. Hg. von Todd D. Still und David G. Horrell, 36–59. New York 2009
- *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Greco-Roman World*. Grand Rapids (MI) 2010
- Lopez Eire, Antonio. „La koiné comme paradigme de langues non grecques“, in: *La koiné grecque antique: Les contacts*, hg. von Claude Brixhe. 5 Bde., Bd. 3, 7–65. Travaux et mémoires. Etudes anciennes. Nancy, Paris 1998
- Lösch, Klaus. „Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte“, in: Allolio-Näcke, *Differenzen anders denken*, 26–49
- Loubser, J. A. „Orality and Literacy in the New Pauline Epistles: Some New Hermeneutical Implications“, in: *Neotest.* 29, Nr. 1 (1995), 61–74
- Lüdi, Georges. „Mehrsprachigkeit“, in: *Kontaktlinguistik: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung / an international handbook of contemporary research / manuel international des recherches contemporaines*. Hg. von Hans Goebel. 2 Bde., Bd. 1. 233–245. HSK 12. Berlin 1996–1997
- Luna, David, Torsten Ringberg und Laura A. Peracchio. „One Individual, Two Identities: Frame Switching among Biculturals“, in: *Journal of Consumer Research* 35, Nr. 2 (2008), 279–293
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. „Kulturtransfer – neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaft“, in: *Ent-grenzte Räume: Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart*. Hg. von Helga Mitterbauer. Dt. Erstausg., 23–41. Studien zur Moderne. Wien 2005
- *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*. 4. Aufl. Secaucus 2016
- Lyons, George. *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding*. SBLDS. Atlanta (GA) 1985

- MacMullen, R. „Provincial Languages in the Roman Empire“, in: *AJPh* 87 (1966), 1–17
- Magda, Ksenija. *Paul's Territoriality and Mission Strategy: Searching for the Geographical Awareness Paradigm behind Romans*. WUNT II 266. Tübingen 2009
- Malherbe, Abraham J. *Social Aspects of Early Christianity*. 2nd ed., enlarged. Philadelphia 1983
- Malina, Bruce J. und Richard L. Rohrbaugh. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis 1992
- Malkin, Irad (Hg.). *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Center for Hellenic Studies colloquia. Washington (DC) 2001
- „Introduction“, in: Malkin, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 1–28
- Marcus, Ralph. „Antisemitism in the Hellenistic-Roman World“, in: *Essays on Antisemitism*. Hg. von Koppel S. Pinson. 2nd ed. rev. and enlarged, 61–78. JSocS 2. New York 1946
- Marshall, Peter. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. WUNT II. Tübingen 1987
- Martin, Dale B. „Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 29–61
- Mason, Steve. „Paul, Classical Anti-Judaism, and Romans“, in: *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons*, 181–223. SBEC 26. Hg. von Ben F. Meyer. Lewiston 1990
- „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History“, in: *JSJ* 38, Nr. 4 (2007), 457–512
- Meeks, Wayne A. *Urchristentum und Stadtkultur: Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*. Gütersloh 1993
- „Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity“, in: Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, 17–27
- Meggitt, Justin J. *Paul, Poverty and Survival*. Studies of the New Testament and its world. Edinburgh 1998
- Meillet, Antoine. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*. Etudes et commentaires 55. Paris 1965
- Menoud, Ph. „Le sens du verbe πορθεῖν (Gal 1,13,23; Apg 9,21)“, in: *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebzigsten Geburtstag am 10. Dez. 1964*. Hg. von Walther Eltester und Franz Heinrich Kettler. BZNW Beih. 30. Berlin 1964, 178–186
- Merklein, Helmut. „Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes“, in: *ZNW* 75, 3–4 (1984), 153–183
- *Der erste Brief an die Korinther*. 3 Bde. ÖTBK 7.1.–7.3. Gütersloh, Würzburg 1992–2005
- Metzner, Rainer. „Paulus und der Wettkampf: Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9.24–7; Phil 3.12–16)“, in: *NTS* 46, Nr. 4 (2000), 565–583

- Millard, Alan R. *Reading and Writing in the Time of Jesus*. BiSe 69. Sheffield 2000
- Miller, James C. „Paul and His Ethnicity: Reframing the Categories“, in: Burke; Rosner Brian S., *Paul as Missionary*
- Milroy, Lesley. *Language and Social Networks*. 2. repr. Language in Society. Oxford 1989
- Mitchell, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. HUT 28. Tübingen, Louisville (KY) 1991
- „New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus“, in: *JBL* 111, Nr. 4 (1992), 641–662
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids (MI) 1996
- Müller, Markus. „Der sogenannte ‚schriftstellerische Plural‘ – neu betrachtet: Zur Frage der Mitarbeiter als Mitverfasser der Paulusbriefe“, in: *BZ* 42, Nr. 2 (1998), 181–201
- Müller, Ulrich B. „Die Lebenswende des Apostels Paulus und seine bleibende Orientierung am Kyrios Jesus“, in: *BZ* 56, Nr. 2 (2012), 161–187
- Munck, Johannes. „Paulus tanquam abortivus: 1 Cor. 15:8“, in: *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson / 1893–1958, sponsored by pupils, colleagues and friends*. Hg. von Angus J. B. Higgins und Thomas W. Manson, 180–193. Manchester 1959
- Murphy-O'Connor, Jerome. „The Corinth That Saint Paul Saw“, in: *BA* 47, Nr. 3 (1984), 147–159
- „Paul and Gallio“, in: *JBL* 112, Nr. 2 (1993), 315–317
- *Paul the Letter-Writer: His World, his Options, his Skills*. GNS 41. Collegeville (MN) 1995
- *Paul: A Critical Life*. Oxford 1996
- *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. 3., rev. and expanded ed. GNS 6. Collegeville (MN) 2002
- Nanos, Mark D. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*. Minneapolis 1996
- (Hg.). *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody (MA) 2002
- „The Inter- and Intra-Jewish Political Context of Paul's Letter to the Galatians“, in: Nanos, *The Galatians Debate*, 396–407
- *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*. Minneapolis (MN) 2002
- „What Was at Stake in Peter's ‚Eating With Gentiles in Antioch?‘“, in: Nanos, *The Galatians Debate*, 282–318
- „Paul's Relationship to Torah in Light of His Strategy ‚To Become Everything to Everyone‘ (1 Corinthians 9:19–23): Paper presented at the New Perspectives on Paul and the Jews: Interdisciplinary Academic Seminar, Katholieke Universiteit, Leuven, Belgium, September 14–15, 2009“

- „Paul and Judaism: Why Not Paul's Judaism“, in: *Paul Unbound: Other Perspectives on the Apostle*. Hg. von Mark D. Given, 117–160. Peabody (MA) 2010
- „Was Paul a ‚Liar‘ for the Gospel? The Case for a New Interpretation of Paul's ‚Becoming Everything to Everyone‘ in 1 Cor 9:19–23“, in: *RExp* 110, Nr. 4 (2013), 591–608
- Neusner, Jacob. „Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr.“ in: *ZThK* 76 (1979), 292–309
- *In Quest of the Historical Pharisees*. Waco (TX): Baylor University Press, 2007.
- Nguyen, Angela-MinhTu D. und Verónica Benet-Martínez. „Biculturalism Unpacked: Components, Measurement, Individual Differences, and Outcomes“, in: *Social and Personality Psychology Compass* 1, Nr. 1 (2007), 101–114
- Niebuhr, Karl-Wilhelm. *Heidenapostel aus Israel: Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*. WUNT 62. Tübingen 1992.
- „Paulus und das Judentum seiner Zeit: Der Heidenapostel aus Israel in ‚neuer Sicht““, in: *IKaZ* 38 (2009), 108–118
- „Name, Herkunft, Familie“, in: Horn, *Paulus Handbuch*, 49–55
- Niehoff-Panagiotidis, Johannes. *Koine und Diglossie*. MLCMS 10. Wiesbaden 1994
- Noethlichs, Karl L. „Der Jude Paulus – Ein Tarser oder Römer?“, in: *Rom und das himmlische Jerusalem: Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*. Hg. von Raban v. Haehling, 53–84. Darmstadt 2000
- Norden, Eduard. *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Neudruck der 3. Auflage von 1915. 10. Aufl. 2 Bde. New York 2010
- Novenson, Matthew V. *Christ Among the Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism*. Oxford 2012
- „Paul's Former Occupation in Ioudaismos“, in: *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*. Hg. von Mark W. Elliott et al., 24–39. Grand Rapids (MI) 2014
- Oepke, A. „Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus“, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*. Hg. von Karl H. Rengstorf. 3. Aufl., 410–446. WdF Bd. 24, Ed. 3. Darmstadt 1982
- Ollrog, Wolf-Henning. *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*. Neukirchen-Vluyn 1979
- Omerzu, Heike. *Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*. BZNW 115. Berlin, New York 2002
- Osiek, Carolyn und David L. Balch. *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. 3. Druck. Louisville (KY) 2000
- Osten-Sacken, Peter v. d. „Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15:1–11“, in: *ZNW* 64, 3–4 (1973), 245–262
- Palmer, Leonard R. *Die griechische Sprache: Grundzüge der Sprachgeschichte und der historisch-vergleichenden Grammatik*. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 50. Innsbruck 1986

- Papathomas, Amphilochios. „Das agonistische Motiv 1 Kor 9:24ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen“, in: *NTS* 43, Nr. 2 (1997), 223–241
- Parsons, Talcott. *The Social System*. London 1952
- Paulston, Christina B. „Biculturalism: Some Reflections and Speculations“, in: *Intercultural Discourse and Communication: The Essential Readings*. Hg. von Scott F. Kiesling und Christina B. Paulston. 1. Aufl., 277–291. Malden 2008
- Perkins, Ann L. *The Excavations at Dura-Europos. Final Report V.1: The Parchments and Papyri*. New Haven 1959
- Perpeet, W. „Art. Kultur, Kulturphilosophie“, in: Ritter; Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, 1976, 1309–1324
- Pesch, Rudolf. *Die Apostelgeschichte*. EKK 5. Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn 1986–1995
- Peter, Ulrike. *stephanos nomismatikos: Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag*. Berlin 1998
- Pfützner, Victor C. *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. NovTSup 16. Leiden 1967
- Pilch, John J. „Paul’s Call to be a Holy Man (Apostle): In His Own Words and in Other Words“, in: *HTS* 61, 1–2 (2005), 371–383
- Pilhofer, Peter. *Philippi: Band I, Die erste christliche Gemeinde Europas*. 2 Bde. WUNT 87. Tübingen 1995
- Pleket, H. W. „Games, Prizes, Athletes and Ideology: Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World“, in: *Stadion. Internationale Zeitschrift für Geschichte des Sports* 1 (1975), 49–89
- Poliakoff, Michael B. *Kampfsport in der Antike: Das Spiel um Leben und Tod*. Zürich 1989
- Poplutz, Uta. *Athlet des Evangeliums: Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus*. HBS 43. Freiburg i. Br. 2004
- Porter, Stanley E. „Latin Language“, in: *Dictionary of New Testament Background*. Hg. von Ginny Evans und Craig A. Evans, 630–631. Downers Grove (IL) 2000
- „Did Paul Speak Latin“, in: *Paul: Jew, Greek, and Roman*. Hg. von Stanley E. Porter, 289–304. *Pauline Studies* 5. Leiden 2008
- Pucci Ben Zeev, Miriam. *Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*. TSAJ 74. Tübingen 1998
- Rabens, Volker. „Von Jerusalem aus und rings umher ...“ (Röm. 15,19): Die paulinische Missionsstrategie im Dickicht der Städte“, in: Bendemann, *Das frühe Christentum und die Stadt*, 219–237
- „Paul’s Mission Strategy in the Urban Landscape of the First-Century Roman Empire“, in: *The Urban World and the First Christians*. Hg. von Steve Walton, Paul R. Trebilco und David W. J. Gill, 99–122. Grand Rapids (MI) 2017
- Ray, John. *The Rosetta Stone and the Rebirth of Ancient Egypt*. Wonders of the World. Profile Books, 2007

- Reckwitz, Andreas. „Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff: Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 11, Nr. 2 (2001), 179–200
- „Die Kontingenzzperspektive der ‚Kultur‘: Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm“, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Hg. von Friedrich Jaeger. 3 Bde., Bd. 3, 1–20. Stuttgart 2004
- *Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Studienausg., Nachdr. der Erstausg. Weilerswist 2006
- Reinbold, Wolfgang. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*. FRLANT 188. Göttingen 2000
- Reinmuth, Oscar W. „Isthmien“, in: *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike*. Hg. von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer. 5 Bde., Bd. 2, 1474–1475. München 1979
- Reiser, Marius. *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments: Eine Einführung*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2001
- Reynolds, Joyce M. und Robert Tannenbaum. *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*. PCPhS.S 12. Cambridge 1987
- Richards, E. R. *The Secretary in the Letters of Paul*. WUNT II 42. Tübingen 1991
- Richards, Ernest R. *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*. Downers Grove 2004
- Richardson, Peter. „On the Absence of ‚Anti-Judaism‘ in 1 Corinthians“, in: *Anti-Judaism in Early Christianity*. Hg. von Peter Richardson, 59–74. Waterloo (ON) 1986
- Richardson, Peter und Paul W. Gooch. „Accommodation Ethics“, in: *TynB* 29 (1978), 89–142
- Riesner, Rainer. *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*. WUNT 71. Tübingen 1994.
- Rohrbaugh, Richard L. „The Social Location of the Marcan Audience“, in: *BTB* 23, Nr. 3 (1993), 114–127
- Roller, Otto K. *Das Formular der Paulinischen Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*. BWANT Folge 4, Heft 6. Stuttgart 1933
- Roloff, Jürgen. „Art. Apostel etc.: I.: Neues Testament“, in: Balz et al., *Theologische Realzyklopädie*, Bd. 3, 1978, 430–445
- Romeo, Antonino. „Il termine ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ nella greccità biblica (Settanta e Nuovo Testamento)“, in: *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*. Bd. 2. Hg. von Leo C. Mohlberg, 467–519. BEL 23. Roma 1949
- Rucks, Hanna. *Messianische Juden: Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel*. Neukirchen-Vluyn 2014
- Rudolph, David J. *A Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23*. Tübingen 2011
- Rutgers, Leonard V. *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. RGRW 126. Leiden 1995

- Sack, Robert D. *Human Territoriality: Its Theory and History*. CSHG 7. Cambridge 1986
- *Homo geographicus: A Framework for Action, Awareness, and Moral Concern*. Baltimore 1997
- Said, Edward W. „Kultur und Identität“, in: *Lettre Internationale* 34 (1996), 21–25
- Saldarini, Anthony J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*. Grand Rapids (MI) 2001
- Sanders, Ed Parish. „Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14“, in: *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*. Hg. von Robert T. Fortna und Beverly R. Gaventa, 170–188. Nashville 1990
- Sandnes, Karl O. *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*. WUNT II 43. Tübingen 1991
- „A Missionary Strategy in 1 Corinthians 9.19–23“, in: Burke; Rosner Brian S., *Paul as Missionary*, 128–141
- Schäfer, Peter. „Der vorrabbinische Pharisäismus“, in: Heckel; Hengel; Schlatter, *Paulus und das antike Judentum*, 125–175
- *Judenhass und Judenfurcht: Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*. Berlin 2010
- Schelkle, Karl H. „Der Apostel als Priester“, in: *ThQ* 136 (1956), 257–283
- Schenke, Hans-Martin. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Lizenzausg. Gütersloh 1978–1979
- Schlier, Heinrich. „Die ‚Liturgie‘ des apostolischen Evangeliums“, In: *Das Ende der Zeit: Exegetische Aufsätze und Vorträge*. 4 Bde., Bd. 3, 169–183. Freiburg i. Br. 1971
- *Der Römerbrief: Kommentar*. 3. Aufl. HThKNT 6. Freiburg 1987.
- Schmeller, Thomas. *Paulus und die „Diatriben“: Eine vergleichende Stilinterpretation*. NTA.NF 19. Münster Westf. 1987
- *Der zweite Brief an die Korinther: (2Kor 1,1–7,4)*. EKK 8/1. Neukirchen-Vluyn 2010
- Schneider, Gerhard. *Die Apostelgeschichte: Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1–8,40*. Sonderausgabe. HThKNT Bd. 5, Teil 1. Freiburg i. Br. 2002
- Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. 9., durchgeseh. Aufl. Göttingen 2017
- Schottroff, Luise. *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. ThKNT 7. Stuttgart 2013
- Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther*. 4 Teilbände. EKK 7.1.–7.4. Solothurn 1991–2001
- Schröter, Jens. „Paulus in der Apostelgeschichte“, in: *IKaZ* 38 (2009), 135–148
- Schubart, Wilhelm. *Einführung in die Papyruskunde*. Berlin 1918
- Schürer, Emil. *Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu*, 3 Bde., Nachdruck, Hildesheim, 1986 [1886–1911]
- Schwank, Benedikt. „Der sogenannte Brief an Gallio und die Datierung des 1 Thess“, in: *BZ* 15, Nr. 2 (1971), 265–266

- Schwankl, Otto. „Laufst so, dass ihr gewinnt‘: Zur Wettkampfmotaphorik in 1 Kor 9“, in: *BZ* 41, Nr. 2 (1997), 174–191
- Schwartz, Daniel R. „Doing Like Jews or Becoming a Jew? Josephus on Women Converts to Judaism“, in: Frey; Schwarz; Gripenotrog, *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, 93–109
- 2 *Maccabees*. CEJL. Berlin 2008
- Scott, James M. *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. WUNT 84. Tübingen 1995
- Sechrest, Love L. „A Former Jew: Paul and the Dialectics of Race“, 2009
- Seesengood, Robert P. *Competing Identities: The Athlete and the Gladiator in Early Christianity*. Playing the Texts 12. New York 2006
- Segal, Alan F. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven 1990
- Segall, M. H. „More than We Need to Know about Culture, but Are Afraid not to Ask“, in: *JCCP* 15 (1984), 153–162
- Sellin, Gerhard. „Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes“, in: *Principat 25, 2: Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament*. Hg. von Wolfgang Haase, 2940–3044. Berlin 1984
- Sevenster, Jan N. *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* NovTSup 19. Leiden 1968
- Sharifian, Farzad. *Cultural Conceptualisations and Language: Theoretical Framework and Applications*. CLSCC 1. Amsterdam 2011
- Sherwin-White, Adrian N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament: The Sarum Lectures 1960–1961*. Oxford 1963
- Siegert, Folker. „Gottesfürchtige und Sympathisanten“, in: *JSJ* 4, Nr. 2 (1973), 109–164
- Sinn, Ulrich. *Olympia: Kult, Sport und Fest in der Antike*. München 1996
- Slingerland, H. D. „Acts 18:1–18, the Gallio Inscription, and Absolute Pauline Chronology“, in: *JBL* 110, Nr. 3 (1991), 439–449
- Sloty, Friedrich. „Der sogen. Pluralis modestiae“, in: *IGF* 44 (1927), 155–190
- „Der soziative und affektische Gebrauch des Plurals der ersten Person und das Subjektspronomen im Lateinischen“, in: *Glotta* 16 (1927/28), 253–274
- „Der soziative und affektische Plural der ersten Person im Lateinischen“, in: *IGF* 44 (1927), 264–305
- Smit Sibinga, Joost. „The Composition of 1 Cor 9 and its Context“, in: *NT* 40, Nr. 2 (1998), 136–163
- Snyder, Julia. „An ‚Ethics for Everyone‘? Social Diversity and Paul's Target Audience“ Vortrag gehalten im *Construction of Christian Identities Seminar* am Annual Meeting der Society of Biblical Literature in Boston, am 19.11.17

- Soffiotti, James P. *The Modern Language Journal* 44, Nr. 6 (1960), 275
- Soggin, J. A. „Bilinguismo o trilinguismo nell'ebraismo post-esilico: Il caso dell'aramaico e del greco“, in: *Il bilinguismo degli antichi*, 83–94. Pubblicazioni del D.ar.fi.cl.et. Nuova Serie 135. Genova 1991
- Spickard, Paul R. (Hg.). *We Are a People: Narrative and Multiplicity in Constructing Ethnic Identity*. Asian American History and Culture. Philadelphia 2000
- Stambaugh, John E. *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*. GNT 9. Göttingen 1992
- Stark, Rodney. *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. San Francisco 2006
- Stegemann, Ekkehard und Wolfgang Stegemann. „Implizite Hybridität‘ der Jesusbewegungen und mediterraner ‚Bikulturalismus‘ des Paulus“, in: *Ein pluriverses Universum: Zivilisationen und Religionen im antiken Mittelmeerraum*. Hg. von Richard Faber, 413–437. Mittelmeerstudien 7. Paderborn 2015
- Stegemann, Ekkehard W. „Das Wandern zwischen den Welten einüben: 1 Korinther 9,24–27“ *PSt(S)*, 2009/2010, 126–129
- „Set Apart for the Gospel‘ (Romans 11): Paul’s Self-Introduction in the Letter to the Romans“, in: *Celebrating Paul: Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O’Connor and Joseph A. Fitzmyer*. Hg. von Peter Spitaler, 189–209. CBQMS 48. Washington (DC) 2011
- „Anpassung und Widerstand: Anmerkungen zu einer neuen imperiumskritischen Lektüre des Paulus“, in: *KuI*, Nr. 1 (2014), 4–17
- Stegemann, Ekkehard W. und Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart 1997
- Stegemann, Wolfgang. „War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?“, in: *ZNW* 78, Nr. 3 (1987), 200
- „Hat der Apostel Paulus eine rabbinische Ausbildung in Jerusalem erhalten?“, in: *KuI*, Nr. 2 (2014)
- Steinmann, Alphons. *Zum Werdegang des Paulus: Die Jugendzeit in Tarsus*. Freiburg i. Br. 1928
- Stemberger, Günter. *Pharisäer, Sadduzäer, Essener: Fragen – Fakten – Hintergründe*. Stuttgart 2013
- Stendahl, Krister. *Der Jude Paulus und wir Heiden: Anfragen an das abendländische Christentum*. KT 36. München 1978 [1976]
- Stephan, Cookie W. und Stephan, Walter G. „What Are the Functions of Ethnic Identity“, in: *We Are a People: Narrative and Multiplicity in Constructing Ethnic Identity*. Hg. von Paul R. Spickard, 229–243. Asian American History and Culture. Philadelphia 2000
- Stewart, Charles (Hg.). *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek (CA): 2007

- Still, Todd D. „Did Paul Loathe Manual Labor? Revisiting the Work of Ronald F. Hock on the Apostle's Tentmaking and Social Class“, in: *JBL* 125, Nr. 4 (2006), 781–795
- Stirewalt, M. L. *Paul, the Letter Writer*. Grand Rapids (MI) 2003
- Stoler, Ann L. und Frederick Cooper. „Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda“, in: *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Hg. von Frederick Cooper und Ann L. Stoler. Berkeley Los Angeles 1997
- Stowers, Stanley K. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven, London 1994
- Strack, Hermann L. und Paul Billerbeck. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert nach Talmud und Midrasch*. Str-B 2, Ed. 6. 1974
- Strecker, Georg und Friedrich W. Horn. *Theologie des Neuen Testaments*. Berlin 1996
- Strobel, August. *Der erste Brief an die Korinther*. ZBK 6,1. Zürich 1989
- Sylloge inscriptionum Graecarum*. 3. Aufl. Hg. von Wilhelm Dittenberger. 4 Bde. 2. Leipzig 1917; Guilelmo Dittenbergero condita et aucta
- Taatz, Irene. *Frühjüdische Briefe: Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums*. NTOA 16. Freiburg, Göttingen 1991
- Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilisation and the Jews*. New York 1975 [Philadelphia 1959]
- Theißen, Gerd. „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums“, in: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Hg. von Gerd Theißen. 2., erw. Aufl. WUNT 19. Tübingen 1983
- (Hg.). *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 2., erw. Aufl. WUNT 19. Tübingen 1983
- *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*. SPHKHAW 40. Heidelberg 2007
- Theobald, Michael. „Allen bin ich alles geworden ...‘ (1 Kor 9,22b): Paulus und das Problem der Inkulturation des Glaubens“, in: *ThQ* 176, Nr. 1 (1996), 1–6.
- Thiessen, Matthew. *Paul and the Gentile Problem*. New York 2016
- Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids (MI) 2000
- Thomas, Alexander. „Theoretische Grundlagen interkultureller Kommunikation und Kooperation“, in: *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation*. Bd. 1. Hg. von Alexander Thomas, Alexander Kamhuber und Sylvia Schroll-Machl. 2., überarbeitete Auflage, 19–31. Göttingen 2005–2007
- Thompson, Dorothy J. „Hellenistic Hellenes: The Case of Ptolemaic Egypt“, in: Malkin, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, 301–322
- Thraede, Klaus. *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*. Zet. 48. München, 1970
- Tiwald, Markus. *Hebräer von Hebräern: Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*. HBS 52. Freiburg i. Br. 2008

- Tomson, Peter J. *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. CRINT 1. Assen 1990
- Trebilco, Paul R. *Jewish Communities in Asia Minor*. MSSNTS 69. Cambridge 1991
- *Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament: Early Christian Communities and the Formation of Group Identity*. Cambridge 2017
- Tucker, J. B. *You Belong to Christ: Paul and the Formation of Social Identity in 1 Corinthians 1–4*. Eugene (OR) 2010
- *Remain in your Calling: Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians*. Eugene (OR) 2011
- Tucker, J. B. und Coleman A. Baker (Hg.). *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*. London 2014
- Tylor, Edward B. *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. 2 Bde., Bd. 1. Leipzig 1873
- Unnik, Willem C. van *Tarsus or Jerusalem, the City of Paul's Youth*. London 1962
- Unnik, Willem C. van und van der Horst, Pieter Willem. *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*. AGJU 17. Leiden 1993
- Usener, K. „Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus. Ihre Entwicklung, ihr Charakter und ihre sprachlich-kulturelle Position“, in: Kreuzer; Aejmelaeus; Fabry; Böhler, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, 8–118
- Vegge, Tor. *Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus*. BZNW 134. Berlin 2006
- Vossenkuhl, Wilhelm. *Ludwig Wittgenstein*. 2. durchges. Aufl. München 2003
- Wallace, Richard und Wynne Williams. *The Three Worlds of Paul of Tarsus*. London 1998
- Wallace-Hadrill, Andrew. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge 2008
- Walser, Georg. *The Greek of the Ancient Synagogue: An Investigation on the Greek of the Septuagint, Pseudepigrapha and the New Testament*. SGLL 8. Lund 2001
- Wander, Bernd. *Gottesfürchtige und Sympathisanten: Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*. WUNT 104. Tübingen 1998
- Watson, Francis. *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*. MSSNTS 56. Cambridge 1986
- *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*. rev. and expanded ed. Grand Rapids (MI) 2007
- Weeber, Karl-Wilhelm. *Panem et circenses: Massenunterhaltung als Politik im antiken Rom*. AW.S. Mainz a. Rhein 1994
- Weiler, Ingomar. *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt: Eine Einführung*. 2., durchges. Aufl. Darmstadt 1988.
- Weiss, Johannes. *Der erste Korintherbrief*. 9. Aufl. KEK Abt. 5, Ed. 9. Göttingen 1910
- Weiss, Konrad. „Paulus – Priester der christlichen Kultgemeinde“, in: *ThLZ* 79 (1954), 355–364

- Welsch, Wolfgang. „Transkulturalität: Zwischen Globalisierung und Partikularisierung“, in: *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung*. Hg. von Paul Drechsel, 45–72. Mainz 1999
- „Auf dem Weg zur transkulturellen Gesellschaft“, in: Allolio-Näcke, *Differenzen anders denken*, 314–341
- Wendland, Paul. *Die urchristlichen Literaturformen*. HNT 1, 3. Tübingen 1912
- Wengst, Klaus. *Pax romana: Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986
- „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“. *Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief*. Stuttgart 2008
- Werner, Michael. „Maßstab und Untersuchungsebene: Zu einem Grundproblem der vergleichenden Kulturtransferforschung“, in: Jordan; Kortländer, *Nationale Grenzen und internationaler Austausch*, 20–33
- Werner, Michael und Bénédicte Zimmermann. „Vergleich, Transfer, Verflechtung: Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen“, in: *GuG* 28, Nr. 4 (2002), 607–636
- „Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity“, in: *HTH* 45 (2006), 30–50
- West, Allen B. *Latin Inscriptions: 1896–1926*. Corinth 8, Pt. 2. Cambridge (MA) 1931
- Wiedemann, Thomas. *Kaiser und Gladiatoren: Die Macht der Spiele im antiken Rom*. Darmstadt 2001
- Winter, Bruce W. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids (MI) 2001
- Wischmeyer, Oda. „Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie und seiner Theologie“, in: Becker; Pilhofer, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, 88–105
- Wisemann, James R. „Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267“, in: *Politische Geschichte: Provinzen und Randvölker: griechischer Balkanraum, Kleinasien*. Hg. von Hildegard Temporini. 2 Bde., 438–548. ANRW Bd. 7.2. 1979–1980
- Witherington, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids (MI), Carlisle 1995
- Wolff, Christian. *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*. Berlin 1976
- Wolff, Dominik. *Paulus beispiele-weise: Selbstdarstellung und autobiographisches Schreiben im Ersten Korintherbrief*. BZNW 224. Berlin 2017
- Wolfson, Harry A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2. überarb. Druck. 2 Bde. SGPS. Cambridge (MA) 1948
- Zetterholm, Magnus. *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis (MN) 2009

10,15	191	Mut.	
10,17	191	81–82	209
13,13	191		
14,38	101	Praem.	
		27	209
<i>4 Makk</i>			
	70, 206, 208	Prob.	
4,26	101	141	182
5,34	191		
17,11–16	190	Prov.	
17,12	191	2.58	182
<i>Sap</i>		Spec.	
4,1–2	190	1.132	201
8,21	191	1.173	192
		1.186	165
<i>Sir</i>		2.165–166	31
6,27 LXX	191	2.229–230	182
15,1	191	2.246	187
26,15 LXX	191		
27,30 LXX	191		
		Josephus	
<i>Tob</i>		C. Ap.	
1,6–8	158	2.144	165
6,3 LXX	191	2.175	165
		2.187	165
Philo		2.210	135
		2.282	31
<i>Abr.</i>		A. J.	
38–39	201		70
<i>Agr.</i>		1.14	165
113–115	187	5.268	182
1221	201	13.297	163
		13.408	163
<i>Congr.</i>		14.245	158
46	187	15.268–269	181
108	209	15.274–278	183
		17.41	163
<i>Ebr.</i>		20.38–46	165
177	182	20.201	165
		B. J.	
<i>Leg.</i>		1.110	165
3.155–156	182	1.426–427	183
<i>Legat.</i>		2.119	165
156	158	2.454	101
281–282	141	4.88–91	183

Rabbinica		9,17	90
		9,22	90
<i>BerR</i>		9,24	90
48,14	170	9,29	106
		9,31-43	107
<i>ShemR</i>		10,2	135, 137
47,5	170	10,22	135
		10,27-48	160
		10,35	135
Neues Testament		11,25	90
		11,26	101
<i>Mt</i>		11,30	90
3,5	107	12,25	90
4,25	107	13,1	90
9,10-13	162	13,2	90
11,19	162	13,6-13	90
		13,7	89, 90
<i>Mk</i>		13,9	90
2,15-17	162	13,16	135
7,3	165	13,21	90
		13,26	135
<i>Lk</i>		13,43	135
5,29-32	162	13,50	135
7,5	137	14,6	49
7,29-30	165	14,11	49
7,34-36	162	14,19-20	128
10,7-8	162	15,1-29	72
		15,1-33	133
<i>Joh</i>		15,23	77
19,19-20	55	16,6-10	128
		16,14	135
<i>Apg</i>		16,37-38	103
	88, 104, 128	16,39-40	128
1,8	107	17,3	135
2,5-13	49	17,17	135
2,8-11	50	18,1-8	184
6	54	18,2	143
6,1	158	18,2-3	144
7,9	29	18,3	110
7,58	90	18,4	145
7,58-13,7	89	18,4-6	145
8,1	90, 107	18,5	145
8,3	90	18,7	135, 143, 145, 161
9,1	90	18,8	143, 148
9,1-30	111	18,11	185
9,4	90	18,12-16	145
9,8	90	18,18	143
9,11	90, 104	18,19	185

19,1–20,1	185	3,20	166
20,1–3	128	3,28	166
21,4	128	3,29–30	125
21,17–26	162	4	100
21,21	68	4,10–12	31
21,37–38	67	5,3–5	66
21,39	103, 104	5,12–21	67
21,40	68	5,15	118
22,2	68	6,6	197
22,3	104, 106, 107, 183	7,1	135, 137
22,3–21	111	7,7–25	88, 166
22,7	90	7,15	67
22,13	90	8,3	114
22,25–28	103	8,10	67
22,28	89	8,30	66
23,6	103, 183	8,35	66
23,26	77	8,35–36	197
23,27	103	8,38–39	66
24,10–21	67	9–11	77
24,25	191	9,1–2	114
25,8–11	67	9,3	99
25,10–11	103	9,4	66
26,5	103	9,4–5	100
26,9–20	111	9,6–13	100
26,14	90	9,16	188
26,28	101	10,4	119
28,19	103	10,10	67
		10,12–13	125
<i>Röm</i>		10,15	117
	75, 93, 143	10,19	31
1,1	93, 94, 95, 97, 98, 155	11,1	88, 99, 102
1,1–6	117	11,11–24	134
1,5	88, 94, 95, 118, 145	11,13	93, 116, 133
1,5–6	133, 134	11,13–14	117, 125, 145
1,6	93	11,25–32	116
1,7	93	11,29	100
1,9–10	74	12,3	66, 118
1,13	128, 133, 134	12,15	66
1,13–15	145	12,19	74
1,14	31	13	117
1,16	118, 125, 156	13,3	97
1,18–36	166	13,6	96, 97
1,21	67	14	163, 175
1,23	193	14,14	163
1,29	66	15,1–3	162, 222
1,31	66	15,7	134, 162, 222
2,9–11	95, 125	15,9	77
3,9	125	15,14–21	118, 134

<i>Röm (fortges.)</i>		1,18–25	173
15,15	119	1,20–25	67
15,15–20	94	1,21	148, 169
15,15–21	117, 145	1,23	148, 199
15,16	96, 97, 132, 133	1,26	150
15,16–28	128	1,26–28	146
15,19	103	1,30	66
15,19–20	128	2,1	150
15,19–22	88	2,1–5	88, 145, 148, 173
15,19–25	128	2,4	148
15,20–21	116	3,1	150
15,21	132	3,1–4	88
15,22	128	3,4	143
15,23–29	74	3,5	95, 125, 143, 149
15,25	103	3,5–6	88, 145
15,26	103	3,6	125, 143, 149
15,31	103	3,9	125
15,33	74	3,10	88, 118
16,1	82, 126, 143, 146	3,16	179
16,3	126	3,22	143, 144, 145
16,5	126	4,5	67
16,6	126	4,6	143, 150
16,8	74	4,9–13	88, 210
16,9	126	4,10–13	197
16,14	127	4,11–12	122
16,15	127	4,12	109
16,19	125	4,14	74, 146, 149
16,20a	74	4,15	88, 145, 146, 148
16,21	126, 143	4,16	123
16,22	70, 79, 126, 143	4,17	126, 146
16,23	126, 143, 149	4,19	128
16,31	125	5–6	144
		5,1	29
<i>1 Kor</i>		5,6	179
	75, 143, 144, 146, 150,	5,9	71
	151, 179, 199	6,2	179
1–4	173	6,3	179
1,1	80, 93, 126, 143	6,9	179
1,2	93, 142, 150	6,9–10	142
1,10	150	6,11	142
1,11	127, 143, 146, 150	6,14	148
1,12	143, 144, 145	6,15	179
1,14	143	6,19	179
1,14–16	148, 149	7,1	72, 83
1,14–17	88	7,8	150
1,16	143, 148	7,9	191
1,17	93, 117, 148	7,13–16	150
1,18–20	144	7,17	164

7,17-24	162, 164, 171	9,23-10,22	170
7,18-20	144	9,24	198
7,19	163	9,24-27	7, 9, 64, 122, 133, 150, 178-214, 220, 221
7,20-21	150		
7,21-23	147	9,24-10,22	221
7,24	150, 168	9,25	198
7,29	150	9,27	148
7,29-31	67	10	157
8	144, 147, 157, 175, 221	10,1	145, 150, 186, 220
8-10	162, 221	10,1-10	145
8,1	221	10,1-12	186
8,7	144	10,6	145
8,7-12	169	10,8	145
8,9	121	10,14	144
8,13	121, 146	10,14-22	200
9	7, 11, 121, 132, 159, 221	10,18	29
9-10	187	10,23-33	200
9,1	111, 115, 117, 118, 121, 154	10,23-11,1	221
9,1-18	158	10,24	169
9,1-23	188, 193, 197	10,27	162
9,2	93, 122, 150	10,28	200
9,4	66	10,29	200
9,4-6	122	10,32-11,1	162
9,5	144, 145	10,33	162, 179, 222
9,7-10	122	11,1	162, 222
9,11	122	11,3-16	150
9,12	121, 148, 198	11,17-22	147
9,12-18	122	11,23	88
9,13	179	11,33	150
9,14	148, 162, 173, 199	11,34	128
9,15	121, 122, 173, 198	12	150
9,15-18	179	12,1	150
9,16	148, 171, 199	12,2	29, 144, 166
9,17-23	170	12,13	144, 147
9,18	148, 198, 199	13	221
9,19	122, 179, 197, 198, 222	13,7	67
9,19-22	88	13,11	88
9,19-23	7, 9, 122, 133, 150, 153-178, 179, 187, 197, 219, 220, 221	14,6	150
		14,20	150
		14,23	149
9,19-27	8, 9, 64	14,26	150
9,20	125, 129	14,39	150
9,20be	198	15,1	148, 150
9,21	198	15,1-2	148
9,22b	198	15,1-3	88
9,22c	220	15,1-4	148
9,22d	198, 220	15,3-4	117
9,23	148, 179, 198, 199	15,5	144, 145

<i>1 Kor (fortges.)</i>		3,6	95, 96
15,5-7	118	4,1	88
15,5-8	118	4,3-4	148
15,8	111, 115, 118	4,4-6	115
15,8-10	88	4,5	94, 123, 148, 198
15,9	113, 114, 116, 118	4,6	88, 111
15,10	115, 118, 119	4,8-9	67
15,11	148	4,8-12	197
15,11-12	199	4,14	148
15,12	148	5,15	148
15,14	148	5,18	123
15,31	150	5,20	123
15,32	88	6,2	116
15,50	150	6,4-10	197
15,53-54	193	6,8-9	67
15,58	146, 150	6,10	66
16	143	6,11-7,1	200
16,1-4	72	6,13	150
16,2	147	7,1	74
16,3	71, 103	7,2	88
16,5-6	128	7,6	126
16,5-12	74	7,6-8	82
16,7	126	7,8	71
16,8	185	7,13	126
16,10	82, 126	7,13-15	82
16,11	127	7,14	126
16,12	125, 143, 149	8-9	72
16,15	143, 148, 150	8,1	150
16,17	82, 126, 143	8,6	82, 126
16,19	143	8,9	162, 222
16,20	127	8,16	82, 126
16,21	79	8,18	127, 148
16,21-23	143	8,23	82, 126
		9,3	127
<i>2 Kor</i>		9,5	127
	71	9,6	67
1,1	80, 93, 126, 150	9,13	148
1,8	150	10,1	83
1,8-12	88	10,10	74, 83
1,13	84	10,10-11	71
1,19	88, 126, 145, 148	10,11	83
2,1-4	71	10,14	148
2,5	88	10,16	148
2,12	148	11,2b	88
2,12-13	88, 128	11,4	148
2,13	126	11,6	66, 83
2,14	123	11,7	148
3,4-6	88	11,7-9	88

11,8	109	2,1	103, 126
11,8-9	109	2,1-10	72, 117, 124
11,9	109, 127	2,2	133, 189
11,22	68, 88, 98, 100, 159	2,3	126
11,22-23	102	2,7	102, 117
11,23	96	2,7-9	124, 133, 145
11,23-33	197	2,9	118, 156
11,23b-28	88	2,10	72
11,24	102	2,11-13	161
11,24-25	103	2,11-17	120
11,24-26	120	2,11-21	159
11,26	29	2,12	159
11,32-33	88	2,14	101, 163
12,2-4	88	2,15	98
12,7-9	88	2,15-16	81
12,10	197	2,16	131, 166, 175
12,12	88	2,19-20	115
12,14	150	2,20	175
12,14-13,10	74	2,21	88
12,16-18	88	3,8	118
12,18	82, 126, 127	3,28	156
12,19	74	4,3-4	88
13,10	83	4,13-15	88
13,11	74, 150	4,25	103
		4,26	103
<i>Gal</i>		5,3	162
	84	5,6	163
1,1	93, 118	5,7	188, 189
1,2	80, 127	5,11	120
1,9	88	5,13-6,2	168
1,10	94, 155	5,14	148
1,11-12	132	5,21	88
1,11-17	115, 117	5,23	191
1,11-19	111	6,2	168
1,12	115, 118	6,4	95
1,12-2,14	88	6,8	67
1,13	105, 114	6,11	79
1,13-14	100, 107, 113, 114, 163, 183	6,15	163
1,14	29, 105, 108	6,16	74, 77
1,15	115, 116		
1,15-16	115, 118, 132	<i>1 Thess</i>	80
1,15-17	113	1,1	80, 126
1,16	131, 133, 145	1,2-3	74
1,17	103, 117	1,5	88
1,18	103	1,6	123
1,20	84	1,9	133
1,22-23	106	2,1-10	88

<i>1 Thess (fortges.)</i>		3,5-6	98, 102, 159, 183
2,2	210	3,5-7	88
2,4	171	3,5-9	111
2,9	109, 199	3,6	113, 114, 163
2,15-16	120	3,7-9	100
2,18	80, 88, 128	3,12	193
3,2	126	3,12-14	189
3,5	80	3,14	189
3,6	126	3,17	123
4,3-5	166	4,3	127
4,5	29	4,9b	74
5,27	80, 84, 150	4,10	109
5,28	74	4,11-12	110
		4,13	126
<i>1 Tim</i>		4,15-16	127
1,2	77	4,15-17	88
		4,21	127
<i>2 Tim</i>		<i>Kol</i>	
1,2	77	2,5	74
<i>Tit</i>		4,16	150
1,8	191	<i>Eph</i>	
<i>Phlm</i>		4,32-5,2	162, 222
1	73, 80, 126	<i>Hebr</i>	
2	125, 126		75
4	74	1,7	96
19	79	8,2	96
22	74	<i>Jak</i>	
23	126		75
24	125, 126	1,1	77
<i>Phil</i>		<i>1 Petr</i>	
1,1	80, 94, 95, 126, 155	1,23	193
1,12	88	2,9	29
1,20	88	2,12	29
1,27-30	210	4,16	101
2,5-8	222	<i>2 Petr</i>	
2,5-11	162	1,6	191
2,12	74	<i>3 Joh</i>	
2,16	88, 189	7	29
2,19	126	<i>Jud</i>	
2,25	126	1,2	77
3	74		
3,2-3	66		
3,3-6	100, 107		
3,5	29, 68, 103, 105, 119, 164, 165		

Offb

	70
22,18–19	150

Frühchristliches Schrifttum

Origenes

De principiis	
4.3.6	29

Philocalia

1.22.15	29
---------	----

IgnMagn

8,1	101
10,3	101

IgnRom

3,3	101
-----	-----

IgnPhld

6,1	101
-----	-----

Iust. Mart.

dial.

1,3	142
-----	-----

Griechisches Schrifttum

Aischin.

Ctes.

172	54
-----	----

Anth. Gr.

7.419	52
-------	----

Aristeid.

Or.

46.25	139
-------	-----

Aristoph.

Fr.

354	139
-----	-----

Aristot.

rhet.

3.1407b	54
3.1413b	54

Demetr.

eloc.

223	73
-----	----

Dion Chrys.

8.15	194
8.15–16	204
9.11–12	204
37.24–26	51

Epikt.

diss.

1.24.6	92
2.18.27–28	203
3.9.14	47
3.10.6–8	204
3.15.2–3	204
3.15.2–4	192
3.21.2–3	204
3.22.23	92
3.22.51–52	204
3.25.2–4	204

Ench.

29	204
----	-----

Isokr.

or.

4.50	31
------	----

Gell.

17.17.1	51
---------	----

Hom.

Il.

2.570	138
-------	-----

Libanius

or.

11.103	53
--------	----

Lukian.

anach.

9–14	202
15	193

M. Aur.

3,4	204
4,18	204

<i>Paus.</i>			8.6.4	138
5.24.9	202		8.6.20	138, 139
8.48.2	194		8.6.22	138
10.7.8	194		8.6.23	141
<i>Philod.</i>			<i>Thuk.</i>	
Lib.			4.64.3	62
	174			
<i>Philostr.</i>			<i>Xen.</i>	
Gymn.			an.	
3	187		7.3.25	54
soph.			hell.	
6.43	181		4.5.2	184
<i>Pind.</i>				
I.				
2.15–16	194			
O.				
3.13–18	194			
<i>Plat.</i>				
Charm.				
159a	54			
leg.				
840a	202			
Phaidr.				
261A	173			
rep.				
3.404d	139			
<i>Plut.</i>				
mor.				
675D–677B	194			
symp.				
675B	184			
<i>Schol. Pind.</i>				
I.				
2.19	194			
O.				
3.27	194			
<i>Strab.</i>				
geogr.				
8.2.1	138			
			Lateinisches Schrifttum	
			<i>Cic.</i>	
			Phil.	
			2.7	73
			fam.	
			2.9.2	73
			Tusc.	
			3.53	138
			<i>Hor.</i>	
			Carm.	
			1.7.2	138
			<i>Juv.</i>	
			Sat.	
			14.96–104	136
			<i>Liv.</i>	
			33.32.1	203
			<i>Ov.</i>	
			Met.	
			5.407	138
			<i>Val. Max.</i>	
			2.2.2	140
			<i>Verg.</i>	
			Aen.	
			5.375–377	196

Sachregister

- Abraham
 Abstammung von / Nachkomme des /
 Samen des 98, 99, 131, 176, 218
 Bund des 118
- Abschrift 71, 72, 76, 226
- Adaptabilität, Adaption 22, 173–175, 178,
219, 220
- Adressatinnen und Adressaten 1–9, 23, 32,
33, 65, 68, 70, 73, 75–78, 81–83, 85–88,
91, 93, 95, 98, 102, 103, 108, 111, 114, 115,
121–124, 133–152, 169, 174, 175, 179,
187–189, 193, 196, 210, 212, 213, 215,
217–222
- Agon / agonistisch 180–183, 187, 189, 190,
194–201, 204–213, 220
 -metaphorik, vgl. Metaphorik
 Panhellenisch 139, 180, 201, 202, 211, 212
- Akkulturation / Assimilation 11, 35, 62, 66,
104, 105, 216
- Alphabetisierung 85–86
- Altes Testament / alttestamentlich 29, 31,
137, 189, 208, 210
- Akkomodation 169, 173
- ἄνομος 153, 157, 162, 166, 167
- Anpassung(sfähigkeit) 4, 11, 50, 59, 61, 123,
162, 174–176, 220
- Apostasie / Apostat 111, 112, 119–120
- Apostel / apostolisch 33, 77, 81, 83, 91–94,
111, 115, 117–124, 132, 133, 150–152, 155,
199, 206, 210, 217, 218, 222
 -amt 118, 238
 für die Völker / Völker- / Heiden- 1, 2, 4,
7, 8, 23, 24, 71, 77, 88, 93, 97, 99, 131–134,
161, 174, 215, 218
 -geschichte 4, 7, 33, 49–50, 67, 68,
88–90, 103, 104, 106, 108, 131, 135, 143,
145, 162, 185
 -konvent / -konzil 6, 72, 156
 -titel 91–94, 116
- Apostolat 8, 94, 121–123, 207
- Aramäisch, vgl. Hebräisch
- Archäologie / archäologisch 34, 72, 141, 142,
184, 188, 202
- Artefakt, kulturelles 19–24, 63, 65, 66, 98,
102, 117, 124, 131, 133, 142, 178, 210, 215, 216
- Athen / Athener 40, 51, 62, 138, 139, 181, 203
- Athletik / Athleten / athletisch 180–184,
187, 188, 191–195, 198, 200–205, 211, 213,
221
- Auftrag, vgl. Beauftragung
- Auferstehung (allg.) 99
- Auferstehung Christi, vgl. Jesus (Christus),
 Auferstehung des
- Ausgangskultur 20, 21, 31, 32, 35, 65, 66, 87,
88, 98, 103, 111, 115, 117, 125, 133, 172, 178,
215–218
- autobiografisch 5, 32, 131
- Autor 4, 5, 7, 44, 68, 70, 73, 74, 77, 80, 103,
108, 127, 130, 205, 209
 Mit- 44, 80, 126–127, 132
- Autorität / autoritativ 47, 75, 95, 115, 117, 118,
121, 124, 151, 166
 Jerusalemer 124, 132
- ἄφθαρτος, vgl. Siegespreis, unvergänglich
- Beauftragung / Auftrag 93, 111, 113, 118, 121,
151, 169, 171, 198, 208
- Begleiter / -in 126, 127, 132, 213, 217
- Bekehrung / Konversion 90, 112, 113, 135
- Benjamin (Stamm) 99, 131, 218
- Beruf 110, 143, 176, 185
- Berufung / Berufener / berufen 6, 8, 90, 93,
94, 98, 100–102, 111–121, 119, 124,
132–134, 136, 144, 146, 161, 163, 168, 171,
172, 176, 218
- Beschneidung 30, 31, 35, 36, 38, 99, 102, 137,
144, 159, 163, 171
- (Un-)Beschnittene(r) 30, 31, 102, 117, 124, 131,
133, 144, 159, 161, 171
- Bikulturalität / bikulturell 1, 3, 8, 9, 52,
56–64, 72, 77–78, 87, 153, 167, 177, 179,
219, 211, 212, 215, 220, 222
- Bildung 8, 69, 70, 85–86, 98, 103, 104–108,
110, 111, 131, 146, 182, 212
- Bilingualität / Mehrsprachigkeit 2, 45,
49–59, 63–64, 70
- Boxen, vgl. Faustkampf
- Bote 1, 80–85, 96
- βραβεῖον, vgl. Siegespreis, Kampfpfeis,
 Siegeskranz

- Brief 1–8, 23, 32, 33, 65–70, 71–87, 88–90, 93, 98, 106, 108, 111, 121, 127, 130, 131, 138, 150, 151, 153, 185, 216, 217, 218
 Freundschafts- 74, 75, 87, 130
 Gemeinde- / gemeindeleitend 74, 75, 87, 130, 217
 -theorie 108
 Übermittlung / Überbringung von 78, 82, 87, 130, 217
 Briefverkehr 2
 Bruder 80, 99, 102, 109, 110, 125–127, 146, 150
 Bund 116
 Abrahams 118
 -esschluss 100
 -esvolk 131
 der neue 96
 Bürgerrecht 103
 römisch 89, 91, 103, 104
 tarsisch 103
- Christ / Christentum 40–42, 92, 101, 112, 158
 Χριστιανισμός / χριστιανός 101
 Christus, vgl. Jesus Christus
 -botschaft 125, 220
 Christusgläubige / christusgläubig 1, 2, 5, 8, 29, 30, 32, 43, 76, 77, 79, 87, 93, 94, 98, 99, 109, 110, 114, 119, 120, 130, 132, 134, 142–152, 161, 169, 171, 189, 190, 193, 213, 219
 Nicht-Christusgläubige 30
Conzepta 14
- Datierung 185
 Delphi 139
 Denken 3, 4, 17, 18, 37, 40
 διάκονος 96, 125, 126, 146
 Diaspora(-judentum) 1, 8, 9, 35–39, 62, 99, 103–106, 110, 130, 131, 160, 181, 182, 216, 218
 Diatribe 204, 207, 211
 Dichotomie (zw. Judentum und Hellenismus) 8, 31, 35, 41–55, 63
 Diener(in) 95, 96, 126, 132, 146, 218
 Dienst 7, 94, 96, 97, 112, 116, 122, 123, 132, 155, 189, 195–199, 208–210, 213, 218, 220
 δούλ-, vgl. Sklav-
- Dynamik / dynamisch 2, 4, 6, 8, 19–21, 23, 24, 27, 32, 33, 38, 56, 62, 63, 87, 132, 164, 178, 215, 217, 219, 220
- ἐγκράτεια, vgl. Enthaltbarkeit / enthältam & Selbstbestimmung
 Eindimensionalität / eindimensional 6, 7, 31, 32, 124, 178
 ἐλληνίζω 53–54, 101
 Empfängerinnen und Empfänger 4, 7, 22, 31, 33, 126, 127, 130, 134, 167, 180, 212, 216
 ἔνομος 153, 162, 167–169
 Ephesus 129, 185, 202
 Epigrafik 4, 46
 Enthaltbarkeit / enthältam & Selbstbestimmung 186, 191, 192, 202, 210
 Errettung / erretten 116, 125, 170
 Eschatologie / eschatologisch 122, 190, 192–194, 198, 200, 206, 207, 209, 213, 221
 Ethik / ethisch 13, 124, 168, 173, 176, 192, 209, 213, 222
 Ethnos / ethnisch 10, 17, 28–31, 36, 38, 39, 41, 45, 49, 57, 61–63, 98–103, 142, 144, 176, 216, 222
 ἐθνικῶς 159, 161, 163
situational ethnicity 61, 63
 Evangelium (von Jesus Christus) 1, 8, 23, 32, 77, 86, 93, 94, 97, 98, 102, 115, 117, 118, 120–125, 128–130, 132, 139, 145, 148, 151, 154, 159, 161, 169, 171, 174, 178, 179, 185, 199, 204, 208, 209, 210, 213, 214, 217, 218, 220, 222
- Faustkampf / Faustkämpfer / πυκτ- 122, 182, 186–188, 195–197, 213
 Flexibilität / flexibel 19, 153, 155, 164, 167, 169, 176, 177, 219, 220, 222
 Frau 86, 122, 125, 137, 150, 180, 184, 189
 Freiheit / frei 7, 66, 111, 121–123, 132, 143, 154, 155, 156, 177, 192, 193, 197, 213, 218, 222
- Gastgeber 126, 143
 Gebot(e) 36, 68, 136, 166, 168
 Liebes- 168
 Reinheits- 159, 160
 Speise- 36, 158, 160, 161, 166
 Gesandter / Abgesandter / Gesandtschaft / Gesandt Sein 7, 91–93, 97, 98, 102, 117–119, 121–123, 126, 127, 132, 150, 218
 Gesetz 37, 41, 42, 95, 99, 105, 113, 114, 122, 135, 153, 157–170, 177, 178, 208, 210, 219
 gesetzzestreu 99, 157, 161, 162, 210

- gesetzlos 153, 162, 167
 Glaube / glauben 1, 12, 78, 90, 92, 95, 101, 102,
 111, 112, 114, 124, 125, 131, 135, 142, 148, 153,
 166, 168, 171, 175–177, 210, 215–220
 Gnade 77, 78, 94, 100, 115, 118, 209, 218
 Gottesfürchtige 129, 134–137, 143–145
 Gottesknecht vgl. Knecht Jahwes
 Götzen
 -dienst 144, 160
 -opfer(fleisch) 157, 179, 200, 221
 Griechisch (Sprache) 2, 3, 28, 29, 35, 36, 38,
 41, 45–54, 66–70, 77, 89, 106, 107, 110,
 130, 131, 140, 141, 143, 189
 Griechen / Hellenen / Ἕλληνες 28, 40, 51,
 62, 78, 102, 125, 140, 141, 156, 166, 187, 215
 Gruppe 6, 144, 147, 148, 150, 152, 162, 171, 174,
 185, 208, 212, 220

 Hafen(-stadt) 128, 138, 139, 219
 Halacha / halachisch 162, 164, 167, 168, 177
 Handwerk / handwerklich 13, 18, 109–111,
 132, 203
 Hebräer 98, 99, 119, 131, 141, 218
 Hebräisch / Aramäisch 35, 38, 48, 55,
 66–70, 99
 Hebräische Bibel 66, 216
 Heil 102, 117, 118, 132, 134, 166, 168, 170, 171,
 176, 178, 190, 206, 213
 -sgeschichte / -sgeschichtlich 77, 156
 -sgewissheit 190, 199
 -splan Gottes 117, 134, 153, 176, 218
 Herkunft
 der Adressatinnen und Adressaten 134,
 144, 146, 152, 212
 des Paulus 8, 9, 23, 68, 81, 98–105, 108,
 111, 130, 131, 134, 177, 183
 Herrenmahl 144
Histoire croisée 8, 20, 25–27, 32, 45, 215
 Hellenismus / hellenistisch / hellenisiert 1,
 2, 8, 9, 35, 36, 38, 39–55, 63, 65, 66, 106,
 110, 127, 130, 131, 147, 179–183, 188, 192,
 193, 205, 208, 210, 219–221
 hellenistisch-römisch / römisch-
 hellenistisch 38, 70, 86, 188
 hellenistisch-jüdisch / hellenistisches
 Judentum 1, 23, 38, 43, 44, 62, 77, 98, 103,
 106, 179, 192, 203, 206, 208, 210, 216
 Homilia 73, 74
 Hybridität / hybrid 11, 19, 51–53, 55, 204

 Identität 2–4, 11, 23, 38, 39, 51, 55, 53, 60,
 61–63, 99, 131, 134, 153, 156–158, 161,
 164, 166, 169–172, 175–177, 215–222
 -smerkmale 119
imitatio Christi 162, 163, 222
 Inschrift 34, 47, 49–51, 55, 136, 139, 140, 142,
 181, 184, 202
 Gallio- 76, 184, 185
 Interkulturalität / interkulturell 2, 4, 7–11,
 15, 18–20, 23, 24, 55, 71, 77, 87, 88,
 98, 111, 119, 130, 132, 133, 152, 153, 180,
 215–217, 222
 Ἰουδαϊκῶς 159
 Ἰουδαῖοι 2, 28, 30, 31, 35–38, 44, 45, 48, 50,
 63, 68, 78, 89, 99, 101–106, 117–120, 125,
 129, 134, 135, 137, 142–145, 151–153,
 156–173, 177, 178, 182, 211, 215, 216, 219
 Nicht-Ἰουδαῖοι 31, 36, 117, 123, 135, 137, 151,
 160, 161, 218
 Ἰουδαῖος 2, 4, 7, 8, 32, 65, 66, 68, 90, 98, 101,
 111, 113, 119, 120, 123, 125, 131, 153, 156–170,
 172, 176, 177, 183, 215–219, 222
 Ἰουδαϊσμός 100–105, 124, 163
 ἰουδαΐζειν 100, 101, 163
 Israelit / Ἰσραηλίτης 98, 99, 131, 218
 Isthmos / isthmisch(e Spiele) 138, 142, 152,
 179, 180, 183, 184, 185, 194, 200–203,
 210–212, 220

 Jerusalem 37, 50, 71, 72, 103–107, 110, 117, 124,
 128, 131–133, 181, 218
 Jesus (Christus) 1, 23, 78, 91, 93–95, 98, 102,
 118, 123, 126, 128, 134, 135, 142, 153, 160,
 162, 174, 176, 177, 208, 210, 216
 Auferstehung des / der Auferstandene
 1, 23, 93, 111, 117, 118, 120, 121, 123, 131,
 178, 216, 218
 Vision von 23, 111, 115–121, 131, 208,
 218
 Judentum / Judenheit (vgl. auch
 Diaspora) 2, 3, 8, 9, 35–40, 42–54, 62–65,
 75, 98, 101, 105, 111, 112, 116, 120, 132, 134,
 136, 137, 151, 157, 162–164, 176–179, 182,
 190, 193, 205–210, 216, 219
 jüdisch 1, 2, 29–32, 36–38, 41, 43, 44, 47–49,
 61, 62, 69, 76, 77, 78, 81, 87, 89, 91, 94,
 98–110, 114, 118, 128, 130, 131, 134–137,
 141–145, 151, 158–168, 172, 173, 176, 178,
 183, 189, 206, 211, 212, 216, 217, 219

jüdisch (*fortges.*)

- hellenistisch-, vgl. hellenistisch-jüdisch
- nicht jüdisch 1, 30, 36, 63, 65, 91, 134, 135, 137, 151

Kampfpreis, vgl. Siegespreis

- κήρυγμα, κήρυξ, κηρύσσω 123, 133, 169, 186, 197–200

Knecht(schaft) 94, 98, 222

- Jahwes 94, 116, 132, 211

Koiné 9, 45–48, 54, 63, 70, 114, 129, 130, 216

- Kommunikation 2, 3, 8, 10, 15, 20, 45, 47, 55, 65, 66, 73, 82, 83–87, 129, 130, 187, 216

- Medium der 8, 66, 71, 78, 84–87, 130, 217

kollektive/mentale Programmierung des

- Geistes 16, 17, 19

Konversion vgl. Bekehrung

- Korinth, korinthisch 5, 6, 8, 9, 32, 51, 62, 72, 82, 93, 109, 110, 115, 129, 133, 137–142, 143–152, 162, 171, 175, 176, 179, 183–185, 188, 190, 193, 195, 198, 200, 202, 203, 211–213, 219, 220–223

- Korrespondenz 5, 6, 70, 72, 76, 81, 87, 95, 130, 138

Kranz, vgl. Siegeskranz

Kranzspiele, vgl. Agon, panhellenisch

- Kreuzung / kreuzen / überkreuzen 26–27, 32, 33, 45, 62, 63, 65, 73, 82, 121, 127, 178

- Kultur / kulturell 1–4, 14–20, 21–25, 28, 31, 35–66, 68, 72, 78, 152, 175, 177, 185, 215–217, 219

Kulturbegriff 8–14, 19, 22, 25, 31

- anthropologisch 13, 19, 22
- ergologisch 13
- intellektuell-ästhetisch 13
- kontrastiv / essentialistisch 10, 11
- materiell 13
- soziativ 13

Kultureller Code 2, 3, 41, 216

Kulturstandards 18, 37, 38, 62, 178, 220

- Kulturtransfer(forschung) 4, 8, 19, 20–25, 31, 32, 65, 79, 124, 130, 178, 215

kynisch-stoisch 193, 203–208, 211, 212

Land Israel 36, 44, 105, 181

- Latein 28, 45, 49, 51, 52, 55, 69, 70, 89, 98, 140, 141, 143

- Läufer 122, 186, 187–189, 195, 213

Lebensunterhalt, vgl. Subsistenz

- Lebenswende 111–113, 116, 178

- Lebenswelt 3, 6–98, 133, 179, 180, 210, 212, 220

- Leib / leiblich 186, 197, 208, 210, 213, 214

- Lingua franca 2, 9, 41, 45, 46, 52, 63, 70, 129, 216

- Lokalkolorit 180, 201, 202, 212

LXX, vgl. Septuaginta

- Mahlgemeinschaft 144, 159–162, 165

- Mehrdimensionalität / mehrdimensional 8, 23, 32

- Metapher / Metaphorik / metaphorisch 8, 9, 122, 173, 179, 180, 182, 186, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 202–213, 220

- Agon- 193, 197, 200–212, 220, 221

- Kranz- 190, 221

- Lauf- 206, 209

- Wettkampf- 7, 9, 212

Mimesis (Christus-) 122, 123, 218

Mission (unter den Völkern) /

- missionarisch 8, 69, 72, 78, 97, 102, 104, 117, 123–125, 129, 133, 142, 144, 145, 151, 170, 171, 185, 203, 207, 213, 214

Missionsstrategie / missionsstrategisch /

- Missionskonzept / Missionstaktik 78, 125, 127–129, 142, 170, 176, 179, 185, 222

- Mitarbeitende 1, 24, 65, 77, 80–82, 85, 87, 93, 122–124, 125–127, 130, 132, 151, 156

Mitgefangener 126

Mitkämpfer 126, 208

- Mittelmeerraum 1, 8, 9, 24, 39, 45, 49, 72, 86, 87, 130, 218, 219

Monotheismus 36, 37, 63, 137

- Mehrdimensionalität / mehrdimensional / multidimensional 8, 23, 32, 123, 124, 215

- Mündlichkeit / mündlich 66, 67, 73, 78, 84–88, 130

Nachahmung / Nachahmer, vgl. Mimesis

Name (allg.) 143

- des Paulus 8, 89–91, 93, 98, 104, 131, 143, 218

- (anderer Meschen) 125–127, 140, 143, 146, 152

- Jesu 142

Namenszusätze 8, 89–98

- Nemea / nemeisch 139, 183, 194
 Neues Testament / neutestamentlich 46,
 49, 89, 96, 191, 198, 199, 217
 New Perspective on Paul 112
 Nicht-Ἰουδαῖος / Nicht-Ἰουδαῖοι 31, 36, 90,
 117, 123, 135, 137, 151, 160, 161, 173, 218
 Numismatik / numismatisch 140, 184
 Offenbarung / offenbaren 115, 117, 118, 132,
 133
 Olympia / olympisch 139, 183, 184, 192,
 200–203
 Opportunismus / opportunistisch 173, 175
 Orientierungssystem 2, 4, 10, 17–19, 23, 31,
 38, 62, 65, 66, 99, 100, 101, 111, 116,
 118–120, 124, 125, 131, 132, 151, 153, 176,
 177, 178, 215–221
 Panhellenisch, vgl. Agon, panhellenische
 Parusia / Parusie 73, 74, 207, 217
 Paulus
 Person/Persönlichkeit des 1, 5, 51, 88, 131,
 153, 167, 177, 179, 210, 215, 219, 220
 -forschung 2, 42
 Paulusbrieve 2, 4–7, 32, 33, 66, 68, 71–72,
 75–77, 81–88, 98, 128, 133, 152, 157, 162,
 188, 217
Perzepta 14
 Perspektive 3, 6–8, 26–27, 65, 77, 87, 88, 95,
 102, 111, 119, 120, 164, 178, 180, 204, 210,
 215, 216
 Pharisäer / pharisäisch 2, 99, 103, 105, 107,
 108, 114, 131, 162–166, 183, 218
 Philophronesis / philophronetisch /
 Freundschafts- 73, 74, 87, 130, 217
 Praktiken 3, 14, 20–23, 27, 31, 134, 173, 189
 Präskript 77, 91, 119, 134
 Propheten / prophetisch 92, 94, 115–120,
 129, 132, 199, 208
 Proselyten 50, 99, 134, 136, 137, 144, 165, 172,
 217
 Protopaulinen 4, 8, 71–72
 Psychagogik 173, 174
 πικτ-, vgl. Faust-
 Quellen 6, 7, 32, 33, 47, 48, 65, 66, 69, 70, 71,
 87, 96, 105, 107, 130, 134, 136, 142, 188,
 189, 194, 196, 204, 205, 210, 217, 221
 reflexiv / Wechselwirkung 2, 5, 6, 25, 26, 28
 Reisen 82, 84, 110, 127, 129, 132, 146, 181, 183,
 185, 198, 203
 -de(r) 82
 Rettung, vgl. Errettung
 Rezipienten, vgl. Empfänger
 Rezeptionsprozess 21–23
 Reziprozität / reziprok / Rückkopplung /
 Rückwirkung 19, 20, 31, 32, 123, 124, 129,
 178
 Rhetorik / rhetorisch 40, 66, 74, 76, 85, 88,
 98, 106–108, 121, 131, 163, 172, 173, 174,
 187, 189, 190
 Rom / Römer / römisch 1, 32, 37, 38, 44, 48,
 49, 51, 55, 59, 61, 62, 67, 69, 81, 89–91,
 94, 95, 99, 103, 104, 119, 127–129, 134, 137,
 138–143, 146, 149, 152, 182, 184, 216, 219
 -es Reich / -e Herrschaft 3, 37, 39, 45–47,
 82, 103, 128, 158, 181, 184
 Sabbat 36, 37, 137, 158
 Schatzmeister 126
 Schriftlichkeit / schriftlich 66, 73, 78, 83–86,
 130
 Schreiber 50, 51, 70, 72, 75, 77–80, 95, 126,
 213
 Schriften, jüdische / Israels 2, 115, 117, 118,
 126, 151, 189
 Schwäche / Schwachheit / schwach 83, 120,
 154, 163, 169, 174, 175, 177, 219, 221
 Schwester 122, 125, 126, 184
 Selbstbestimmung, vgl. Enthaltbarkeit /
 enthalten
 Selbstdarstellung / Selbstbeschreibung 4–9,
 32–34, 64, 88–132, 91, 98, 101, 108, 120,
 131, 132, 152, 153, 174, 176, 177, 188, 208,
 214, 215, 217, 220, 223
 Selbstverständnis 6, 209
 Sender 6, 22, 31, 216
 Septuaginta / LXX 28, 29, 48, 66, 104, 105,
 110, 114, 130, 190, 216, 219
 Sieger / Sieg / siegen 180, 184, 190, 194, 195,
 198, 201, 202, 207, 211
 Siegespreis / Kampfpfeis / Siegeskranz
 βραβεῖον 180, 186–195, 199, 200, 202, 209,
 210, 213, 221
 unvergänglicher / ἀφθαρτος 179, 186, 189,
 190, 193, 194, 199, 202, 207, 209, 213, 221

- Sklave / -ndienst / -nstand / versklavt 48,
81, 94, 95, 122, 125, 126, 146, 147, 151, 153,
154, 155, 177, 186, 197, 198, 200, 212, 218,
222
- Sozialisation 18, 19
- Soziolinguistik 2, 3
- Speisegebote, vgl. Gebote
- Sport / Sportler / sportlich 51, 52, 180–184,
187, 188, 192, 195, 204–207, 212, 213, 220
- Sprache / sprachlich 3, 4, 8, 9, 11–14, 16,
17, 20, 22, 36, 38, 39, 45, 46, 49–57,
65–70, 87, 106, 115, 130, 131, 140, 179,
217, 219–221
- Sprachwelt 4, 66, 196, 210, 216, 221
- Staatsbürgerschaft vgl. Bürgerrecht
- Stadt / städtisch 127–129, 137–143, 152, 170,
181–184, 198, 205, 211, 218, 219
- Stadion 182–184, 186–189, 201, 207, 213
στέφανος, vgl. Siegespreis / Kampfpfeis /
Siegeskranz
- Stoa / stoisch 139, 205, 206, 208, 211
- Strategie (Missions-) / strategisch 61, 78,
125, 142, 162, 172, 175, 185, 220
- Subsistenz 109–110, 132, 185
- Symbol / Symbolik / symbolisch /
symbolisieren 2, 4, 12–14, 17, 23, 37, 51,
179, 194, 202, 205, 221
- Sympathisanten 135–137
- Synagoge / synagoga / synagogennahe
106, 110, 120, 136, 137, 142, 144, 145, 151,
162, 218
Synagogalstrafe / -justiz 102, 104, 114
Synagogenvorsteher 143, 148
- συγγενής 99, 125, 126, 143, 145
- Synkretismus / synkretistisch 10, 11, 41, 52,
54, 55, 64, 219
- textimmanent 6, 32, 87, 133, 134, 137,
142–144, 150, 151, 218
- Tarsus 36, 104–106, 181, 205
- Taufe / taufen 93, 117, 148, 149, 151, 189
- Territorialität / territorial 128–129
- Thora(treue) 48, 105, 119, 134, 158–168,
171, 178
- Transdifferenz 11
- Transkulturalität / transkulturell 11, 23
τρέχ-, vgl. Lauf-
- Überlieferung 7, 8, 49, 65, 69, 71–72, 76, 79,
82, 83, 85, 87, 110, 113, 117, 130, 140, 146,
183, 217
- Unsterblichkeit / unsterblich 192, 213
- Verein 76, 141, 149, 180
- Verflechtung / Geflecht 8, 25–27, 45, 65, 82,
87, 88, 111, 127, 213, 215–217
- Verfolgung / Verfolger / verfolgen 99, 107,
113–115, 116, 118, 120, 122, 131
- Vergänglichkeit / vergänglich / φθαρτός 186,
193, 195, 202, 203, 207, 209, 211
- Verkündigung / verkündigen 77, 93, 94, 97,
102, 115, 117–124, 128, 132–134, 145, 148,
151, 161, 166, 169, 171, 174, 179, 185,
197–199, 208, 213, 214, 218, 222
- Vermittler / vermitteln /
Vermittlung(sgeschehen / sprozess) /
Mittelsmann/ Mittlerinstanz 1, 2, 4,
6–10, 20–24, 31–33, 65, 66, 71, 73, 77, 82,
86, 87, 88, 91, 93, 96, 98, 99, 102, 111, 115,
117, 118, 121–127, 130, 132, 133, 138,
151–153, 174–178, 180, 208, 210, 212–222
- Versammlung 62, 84, 109, 113, 114, 118, 137,
142, 147–151, 182
- Versöhnung / versöhnen 116, 123
- verwand, vgl. συγγενής
- Verwebung, vgl. Verflechtung
- Verzicht / verzichten 122, 146, 155, 168, 179,
186, 193, 198, 200, 201, 211, 213, 221
- Vision vgl. Jesus Christus, Vision von
- Volk Israel / der Ἰουδαῖοι 1, 29, 30, 65, 98,
100, 102, 116, 117, 119, 130, 131, 145
- Völker 28, 29, 30, 31, 43, 44, 63, 72, 77, 86, 97,
102, 116, 117, 125, 127, 129, 131–134, 151,
152, 156, 163, 168, 175–177, 215, 217, 218,
220
- Apostel für die, vgl. Apostel
-liste 50
- Menschen aus den Völkern 1, 3, 7, 9, 23,
30–32, 77, 78, 91, 98, 99, 102, 111, 116–118,
120–125, 127, 130–136, 144, 145, 151, 153,
156, 159–161, 164–169, 171, 172, 177, 178,
199, 214, 217, 218, 220
- Wahrheit 159, 205
- Weise, Weisheit 146, 174, 175, 205–208, 211

- Werte 12–19, 22, 23, 57
 Wettkampf / Wettkämpfer 7, 9, 138, 139,
 179–186, 188, 190, 191, 198, 201, 204, 211,
 213, 214, 220, 223
 -metaphorik, vgl. Metapher/
 Metaphorik
 Wirklichkeitskonstruktion 7, 8
 Ziel (des Paulus) 148, 153, 155, 161, 169, 178,
 189, 191, 192, 195, 197, 199, 206–208,
 213–215, 219, 220
 Zielkultur 19, 20, 21, 22, 32, 65, 66, 73, 88, 98,
 109, 111, 117, 121, 123, 130, 133, 138, 142, 151,
 178, 180, 210, 212, 215, 217
 Zielorientierung / Zielorientiertheit /
 zielorientiert / Zielgerichtetheit 122, 155,
 187, 189, 195, 196, 200, 213, 220
 Züchtigung vgl. Synagagalstrafe
 Zugehörigkeit(sgefühl) / zugehörig 4, 17, 19,
 28, 37, 102, 131, 135, 136, 143, 157, 163, 168,
 176, 177, 208
 Zwiebelmodell / Zwiebeldiagramm 14, 15