

KΑΥΧΑΣΘΑΙ ΔΕΙ, ΟΥ ΣΥΜΦΕΡΟΝ ΜΕΝ... (2 KOR 12,1)

SELBSTLOB BEI PAULUS VOR DEM HINTERGRUND DER ANTIKEN GEPFLOGENHEITEN

I. „GELOBT WERDEN MUSS“ – EIN PROÖMIUM*

Vielleicht ist in unserer auf Wettbewerb getrimmten Wissenschaftskultur (oder auch in der modernen Demokratie des permanenten Wahlkampfes) die Notwendigkeit der persönlichen Selbstpräsentation inzwischen schon selbstverständlich die Sensibilität dafür abgestumpft und, dass „Eigenlob stinkt“. Für die griechisch-römische Umwelt des Paulus ist jedenfalls deutlich belegt, dass *περιαυτολογία*, die öffentliche Rede über sich selbst¹, anstößig, ja peinlich ist (*ἐπαχθής*), wenn auch nicht zu vermeiden. Es ist vielleicht schon bezeichnend, dass *περιαυτολογεῖν*, „Reden über sich selbst“, per se bereits als selbstlobend verstanden wurde².

Auch für die älteste christliche Literatur ist Prahlerei und Überheblichkeit ein Laster; sie steht damit auch in der jüdischen Tradition³. So stehen die *ὑπερήφανοι* neben den *ἀλαζόνες* in den Lasterkatalogen von Röm 1,30 und 2 Tim 3,2, jeweils eingebunden in eine Reihe von Respektlosigkeiten gegenüber Gott (*θεοστυγής* und *ὕβριστής* in Röm 1,30; *βλάσφημοι* in 2 Tim 3,2) wie gegenüber den Eltern (jeweils *γονεῦσιν*

* Für die hilfreiche Diskussion danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern am Seminar des Colloquium Biblicum Lovaniense 2013 und des Forschungskolloquiums Neues Testament in Hamburg. Für Unterstützung bei der Endfassung des Textes danke ich Dr. Ulrike Kaiser, Dr. Ralph Brucker, Axel Horstmann und den studentischen Hilfskräften Pierre Sfendules, Jan Harten und Linda Pinnecke (alle Hamburg).

1. Nur am Rande kann darauf hingewiesen werden, dass innerhalb der Dichtung Eigenlob weniger anstößig scheint, denn Selbstlob des Dichters ist belegt etwa bei Horaz, *Od.* 1.1; 3.30.1; Ovid, *Am.* 1.1.17f und 2.1.

2. „Pour faire comprendre que je me loue, il suffit de dire que je parle de moi“ (L. PERNOT, *Periautologia: Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*, in *REG* 111 [1998] 101-124, hier S. 102); zur Begrifflichkeit s.u.

3. Vgl. zur atl.-jüdischen Kritik an Selbstruhm und Überheblichkeit (z.B. Sir 11,4; Philo, *Spec* 4.170), namentlich in Rezeption von Jer 9,22: U. HECKEL, *Kraft in Schwachheit: Untersuchungen zu 2. Kor 10–13* (WUNT, II/56), Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, S. 162-172. Ohne dass der Einfluss dieser Tradition auf Paulus geleugnet würde (s. nur 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17), liegt das Augenmerk im Folgenden auf der griechisch-römischen Kultur, denn diese ist in der Sache des Selbstruhms – wie hier gezeigt wird – prägend für die Kommunikation und Beziehungspflege zwischen Paulus und den Gemeinden.

ἀπειθεῖς), und in 2 Tim 3,2 folgen sie denen, die sich selbst und das Geld lieben (φίλαυτοι φιλάργυροι)⁴.

Dass Probleme nicht erst da entstehen, wo jemand sich prahlerisch besser darstellt, als er oder sie ist, sondern auch schon die Präsentation tatsächlich vollbrachter Leistungen oder Fähigkeiten das Miteinander in der Gemeinde belasten kann, wird in der Forderung von Gal 6,4 deutlich: „Jeder prüfe sein eigenes Werk, und dann wird er bei sich allein seinen Ruhm haben und nicht gegenüber der anderen“⁵.

Die antiken Texte, die auf die Frage des Selbstlobs eingehen, greifen das Gefühl des Anstößigen auf und erklären es auch moralisch. Zugleich spiegeln diese Texte, dass zumindest in der politischen Öffentlichkeit das positive Reden über sich selbst nicht zu vermeiden ist, will man seine Ziele erreichen oder verteidigen. So hat Plutarch einen ganzen Ratgeber verfasst, der unter dem Titel „Wie man sich selbst unanständig lobt“ (πὼς ἂν τις ἐπαινέσειεν ἀνεπιφθόνως) überliefert wird⁶. Wir bewegen uns also auf der Schnittstelle von Rhetorik und Ethik⁷: Ist die Rede über sich selbst, das Selbstlob, nicht vermeidbar, so muss es ethisch vertretbar sein, d.h. gut begründet werden.

In der Exegese ist die Frage nach dem paulinischen Selbstlob natürlich nicht neu. Mit 2 Kor 11f ist das Thema „notwendiges Selbstlob ohne Selbstdemontage“ auf der Tagesordnung. Doch möchte ich die These wagen, dass der Diskurs über Periautologia in der hellenistisch-römischen Rhetorik für die Paulusbriefe eine größere Erklärungsleistung haben könnte, als zumeist unterstellt⁸, und dies im Folgenden ausführen. Hinweise auf die exegetische Diskussion über das Selbstlob bei Paulus sollen zunächst die Fragestellung pointieren (II). Ausführlicher seien dann Texte

4. Die Kritik an Selbstlob begegnet in unserer Literatur öfter in unterschiedlicher Wortwahl: Vgl. Jak 4,16: νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονεῖαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρὰ ἐστίν; 1 Clem. 21.5: Μᾶλλον ἀνθρώποις ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις καὶ ἐπαιρομένοις καὶ ἐγκαυχωμένοις ἐν ἀλαζονείᾳ τοῦ λόγου αὐτῶν προσκόψωμεν ἢ τῷ θεῷ; TestXII.Jos 17.8: καὶ οὐχ ὕψωσα ἑμαυτὸν ἐν αὐτοῖς ἐν ἀλαζονείᾳ διὰ τὴν κοσμικὴν δόξαν μου, ἀλλ' ἤμην ἐν αὐτοῖς ὡς εἷς τῶν ἐλαχίστων.

5. Zu diesem Verständnis vgl. M. KONRADT, *Gericht und Gemeinde: Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW, 117), Berlin, de Gruyter, 2003, S. 496 mit Anm. 94.

6. Zu dieser Schrift s.u. genauer; zum Titel H.D. BETZ, *De laude ipsius (Moralia 539A–547F)*, in Id. (Hg.), *Plutarchs Ethical Writings and Early Christian Literature* (SCHNT, 4), Leiden, Brill, 1978, 367–393, hier S. 367.

7. Mit PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2).

8. Diese Fragestellung hat in der Paulusexegese ihren Platz innerhalb eines m.E. weit zu fassenden rhetorical criticism. Vgl. zum Stand der Diskussion C.J. CLASSEN, *Kann die rhetorische Theorie helfen, das Neue Testament, vor allem die Briefe des Paulus, besser zu verstehen?*, in ZNW 100 (2009) 145–172 (Lit!).

aus dem Umfeld des Paulus vorgestellt, die einerseits über die Praxis des Selbstlobs reflektieren, andererseits es reflektiert praktizieren (III). An drei Beispielen (1 Kor 9; Phil 3,2-21; 2 Kor 10–13) wird dann entfaltet, wie in dieser Perspektive Passagen interpretiert werden können, in denen Paulus über sich selbst redet (IV). Wenn ich dabei der immensen Literatur zu den Texten und ihrer jeweils umfänglichen Diskussion nicht gerecht werde, bitte ich das nachzusehen, denn nur so kann es gelingen, die Thesen vorzustellen.

II. DIE EXEGETISCHE DISKUSSION ÜBER SELBSTLOB BEI PAULUS

Über Selbstlob spricht Paulus unter dem ihm bereits biblisch vorgegebenen Stichwort *καυχᾶσθαι κτλ.*⁹, vor allem im „locus classicus“ 2 Kor 10–13.

Gehen wir von der einflussreichen Darstellung Bultmanns in seinem *TWNT*-Artikel zu *καυχᾶσθαι κτλ.* aus, dann ist das Lob der eigenen Person für Paulus vor allem ein theologisches Problem, das in die Mitte der Theologie des Paulus, nämlich die Rechtfertigungslehre führt, so wie sie Bultmann versteht: Gerade für Paulus „ist die Grundhaltung des Juden am *καυχᾶσθαι* deutlich geworden als jenes Selbstvertrauen, das vor Gott ‚Ruhm‘ haben möchte, das auf sich selbst stehen will. Deshalb weist er gerade im Gegensatz zum *καυχᾶσθαι* die *πίστις* als die dem Menschen gemäße und durch Christus ermöglichte und geforderte Haltung Gott gegenüber auf“¹⁰. Auch wenn Paulus sich seiner Wirksamkeit rühme, bleibe er theologisch konsequent, denn er rühme sich nur innerhalb der ihm von Gott gesteckten Grenzen (mit Bezug auf 2 Kor 10,13) und letztlich damit der Gaben Gottes. Da, wo Selbstruhm unausweichlich wird, in 2 Kor 11f, mache er dies als Paradoxie durch die Narrenrolle deutlich¹¹.

Abgesehen von der notwendigen Kritik an dieser „alten“ Perspektive, in der Paulus das Judentum mit dem Selbstruhm identifiziert¹², ist in den jüngeren Arbeiten herausgestellt worden, dass die Frage des Selbstlobs auch bei Paulus nicht nur eine theologische ist, sondern die gemeinantike Kultur spiegelt, und dass Paulus namentlich in 2 Kor 10–13 höchst geschickt rhetorisch agiert.

9. Zum Wortgebrauch s.u. III.1.

10. R. BULTMANN, *Καυχόμαι κτλ.*, in *TWNT* 3 (1938) 646-654, hier S. 649.

11. *Ibid.*, S. 651f.

12. Vgl. dagegen F. WILK, *Ruhm coram Deo bei Paulus?*, in *ZNW* 101 (2010) 55-77, und auch D. ZELLER, *Selbstbezogenheit und Selbstdarstellung in den Paulusbriefen*, in *TQ* 176 (1996) 40-52, hier S. 40.

Zwei jüngere Arbeiten seien hier erwähnt, um zunächst den Ertrag der breiter angelegten Fragestellung aufzuzeigen¹³, die ansonsten eher einzelne paulinische Texte fokussiert¹⁴. Zeller greift die Frage des Selbstlobs im weiteren Horizont der „Selbstbezogenheit und Selbstdarstellung“¹⁵ auf, um zu kritisieren, dass Selbstbezogenheit in der Exegese nur der Problematik des Gesetzes subsumiert wird. Die Kritik an „negativer Selbstbezogenheit“ (für sich leben, sich gefallen) habe ihren Ort vor allem in der Paränese. Die Haltung zum Selbstlob entspreche durchaus der gemeinantiken Ethik¹⁶, und bei Paulus träfen sich hier biblische Maßgaben, sich nur Gottes zu rühmen, mit der paganen Ethik¹⁷. Da, wo Paulus sich selbst lobt, sei ihm das wohl von den Gegnern aufgenötigt. Und in der Durchführung 2 Kor 11f entspreche Paulus den Ratschlägen der hellenistischen Moralphilosophie¹⁸, etwa insofern die Darstellung eigener Taten zur Verteidigung erlaubt sei. Allein im Ausstellen seiner schwachen Existenz weiche er vom sonstigen Diskurs ab, begründet in biblischer, besonders aber christologischer Bewertung der Schwäche¹⁹.

13. Vgl. auch den Überblick von C.K. BARRETT, *Boasting (καυχᾶσθαι) in the Pauline Epistles*, in A. VANHOYE (Hg.), *L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère* (BETL, 73), Leuven, Peeters, 1986, 363-368, und D.F. WATSON, 'Paul and Boasting', in J.P. SAMPLEY (Hg.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Harrisburg, PA, Trinity International Press, 2003, 77-100, der zu dem Schluss kommt: „Paul's understanding of boasting is a unique mix of boasting as understood within Judaism and within the dominant Greco-Roman culture“ (*ibid.*, S. 94). Die Diskussion wird zumeist auf Englisch und neuerdings in den romanischen Sprachen geführt.

14. Unter diesen seien als jüngere Arbeiten erwähnt F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo: L'utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1-4,1* (AnBib, 164), Rom, Pontificio Istituto Biblico, 2006, der auf Phil 3 eingeht (s. dazu unten); B. PUCA, *Una periautologia paradossale: Analisi retorico-letteraria di Gal 1,13-2,21* (TG T, 186), Rom, Pontificia Università Gregoriana, 2011 (non vidi); und die Analyse von K.C. DONAHOE, *From Self-Praise to Self-Boasting: Paul's Unmasking of the Conflicting Rhetorico-Linguistic Phenomena in 1 Corinthians* (Ph.D. Diss. University of St. Andrews, 2008), <http://ebookbrowse.com/kate-c-donahoe-phd-thesis-pdf-d44644211>. Sie konzentriert sich nach einem allgemeinen Einstieg über die rhetorischen Konventionen des Selbstlobs in der griechischen und römischen Literatur auf 1 Kor 1-4; 9. Wie im Titel angedeutet, fordert sie die Unterscheidung von „self-praise“ und „boasting“, die in der Literatur zu undifferenziert verwendet würden. Paulus verstehe „boasting“ im Sinne des Jeremia-Zitates theozentrisch und weiche daher hier von den Konventionen ab. Damit korrigiere er die Ansicht der Gemeinde, dass es entsprechend den rhetorischen Konventionen akzeptables Selbstlob (self-praise) gebe, und kritisiere die Praxis solchen Selbstlobs, indem er zeige, dass dieses negatives „boasting“ sei (so in der Zusammenfassung *ibid.*, S. xxxviii-xxxix). Die Unterstellung, dass die Gemeinde self-praise für akzeptabel hielt, bleibt spekulativ und ist m.E. unwahrscheinlich.

15. So der Titel des materialreichen und differenzierten Aufsatzes (s. Anm. 12).

16. Zum Verweis greift Zeller die Texte auf, die auch hier präsentiert werden.

17. ZELLER, *Selbstbezogenheit* (Anm. 12), S. 46f.

18. *Ibid.*, S. 47f. Zeller verweist hier auf Plutarch und Quintilian mit den jüngeren Untersuchungen.

19. *Ibid.*, S. 51 mit anderen. Beispielsweise begründet J.A. Glancy, dass die in dem Peristasenkatalog 2 Kor 11,22ff ausgestellten Verwundungen den antiken Vorstellungen von heroischen Körpern widersprechen und Paulus sich insofern konträr zu solchen Wertmaßstäben seiner Schwachheiten lobt, vgl. *Boasting of Beatings (2 Corinthians 11.23-25)*, in *JBL* 123 (2004) 99-135.

Ähnlich argumentiert Wojciechowski: Paulus stimme jenseits der theologischen Bewertung des Selbststruhms mit hellenistischen Konventionen überein. Dies zeigt Wojciechowski durch Vergleich mit Passagen aus paganen Texten, namentlich Plutarch und Quintilian²⁰. Nur der Ruhm der Schwäche füge sich hier nicht ein, sondern sei theologisch begründet.

Die vorliegende Untersuchung greift diese Arbeiten auf, gerade auch die von ihnen angeführten Quellen, hebt sich aber ab in den für die Rekonstruktion der paulinischen Argumentation geforderten Konsequenzen.

Unumstritten ist in der Paulusauslegung, dass Paulus Selbstlob theologisch kritisiert, weil es nicht Gott als Geber der Gaben im Blick hat (vgl. besonders 1 Kor 4,7), unumstritten ist aber auch, dass Paulus sich durchaus selbst lobt. Schon Johannes Chrysostomos, der auf der Höhe der rhetorischen Gepflogenheiten war, stellt dies als einen der Widersprüche dar, die das Wirken des Paulus prägen²¹, kann diesen aber erklären: Paulus beschränke sich in 2 Kor 11f im Selbstlob auf das in diesem Moment Notwendige, das ihm durch die Kritik in Korinth Auferlegte, um die Gemeinde zu schützen. Er entschuldige sich als Narr, verhehle größere Taten, verstecke sich hinter der Rede von „einem Menschen“ (12,2-5). Chrysostomos erkennt darin (anders als etwa Bultmann²²) die rhetorisch gebotenen Winkelzüge, mit denen man notwendiges Selbstlob so einführt, dass man sich keinen Unwillen zuzieht.

So hatte auch Windisch mit Bezug auf Plutarchs Schrift über das Selbstlob geurteilt: „P[aulus] teilt durchaus die Anschauungen Plutarchs und des Griechentums, in dessen Namen Plut[arch] spricht“²³. Und so haben Analysen in den letzten Jahrzehnten gezeigt, dass Paulus in 2 Kor 10–13 den Empfehlungen rhetorischer Lehrbücher und Konventionen der griechischen und römischen Welt auch folgt²⁴.

20. M. WOJCIECHOWSKI, *Paul and Plutarch on Boasting*, in *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 3 (2006) 99-109. Er sortiert die paulinischen Aussagen über das Lob in fünf Rubriken: Gottes Gabe als Quelle des Lobs, Lob der Gemeinde als Stolz des Paulus, Ruhm von Taten, Ruhm der Schwächen, Distanzierung von Selbststruhm.

21. S. hierzu *De laude Pauli* 5.8: „When you see him boasting, marvel the same as when you see him refusing praise“. (Ὅταν ἴδῃς μεγάλα φθεγγόμενον, θαύμασον ὁμοίως, ὡσπερ ὅταν ἴδῃς μετριάζοντα: SC 300, 244-246), hier zitiert nach M.M. MITCHELL, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation* (HUT, 40), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, S. 471.

22. Vgl. BULTMANN, *Καυχᾶσθαι* (Anm. 10), S. 650-652.

23. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief* (KEK, 6), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924, S. 345.

24. Nach dem Einsatz von E.A. JUDGE, *Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice*, in *ABR* 16 (1968) 37-50, und H.D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition: Eine exegetische Untersuchung zu seiner „Apologie“ 2 Korinther 10–13* (BHT, 45), Tübingen, Mohr Siebeck, 1972, sind zu nennen vor allem die Aufsätze von C. FORBES, *Comparison, Self-Praise and Irony: Paul's Boasting and the Con-*

In diesen Analysen wird in der Regel unterstellt, dass das Selbstlob, das Paulus in 2 Kor 11f zwar indirekt unter der Maske des Narren, aber dennoch sehr deutlich ausspricht, seinen „Gegnern“²⁵ anzulasten sei. Diese hätten nicht nur die Fähigkeiten des Paulus angezweifelt, sondern sich selbst keine Beschränkung im Selbstlob auferlegt²⁶. So erklärt etwa Thrall, dass die rivalisierenden Missionare in Korinth hier den Konventionen der „popular teachers of rhetoric and philosophy in Paul’s day“ folgten, die im Wettbewerb miteinander stehend zur „self-promotion“ greifen mussten²⁷.

Diese Erklärung, dass Paulus zum Selbstlob gezwungen war, weil die „Gegner“ sich ungebremst selbst lobten, mag Fingerzeigen des Textes folgen, ist für sich gesehen freilich unplausibel. Denn wir müssen doch den gemeinantiken Widerwillen gegen Selbstlob auch den Korintherinnen und Korinthern unterstellen. Wie sollen die so genannten „Gegner“ aber in Korinth Anklang gefunden haben, wenn sie dem Selbstlob so

ventions of Hellenistic Rhetoric, in *NTS* 32 (1986) 1-30; und J. LAMBRECHT, *Dangerous Boasting: Paul’s Self-Commendation in 2 Corinthians 10–13*, in R. BIERINGER (Hg.), *The Corinthian Correspondence* (BETL, 125), Leuven, Peeters, 1996, 325-346. A. PITTA, *Il “discorso del pazzo” o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1–12,18*, in *Bib* 87 (2006) 493-510, nimmt, wie auch in diesem Aufsatz vorgeschlagen, das Konzept der unangemessenen Periautologia zur Interpretation der Narrenrede auf, allerdings mit ganz anderen Schlussfolgerungen als hier. – Diese Hinweise auf die umfangliche Forschungsgeschichte müssen hier genügen.

25. Zur Diskussion über die „Gegner“ in Korinth, die hier nicht angemessen berücksichtigt werden kann, vgl. M. THRALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. II: Commentary on II Corinthians VIII–XIII* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 2000, S. 926-945; R. BIERINGER, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, in Id. – J. LAMBRECHT (Hgg.), *Studies on 2 Corinthians* (BETL, 112), Leuven, Peeters, 1994, 181-221. Die Probleme der Rekonstruktion beginnen bereits bei der Textbasis: Ist der 2 Kor als ganzer oder nur 2 Kor 10–13 Grundlage? Umstritten ist auch, ob es sich um eine oder mehrere Gruppen handelt. M.E. ist aber noch grundsätzlicher zu fragen, ob es hier überhaupt um „Gegner“ geht oder nur um konkurrierende Missionare und Missionarinnen und was überhaupt der paulinischen Darstellung zu entnehmen ist; vgl. dazu unten.

26. Vgl. so etwa den viel rezipierten Aufsatz von FORBES, *Comparison* (Anm. 24), der einerseits konstatiert, „that self-praise was an odious business“, andererseits aber einfach unterstellt: „It is clear that a major part of Paul’s critique of his opponents is directed towards their (to him) extravagant self-praise, formulated in frequently invidious comparisons“. Konventionen des Selbstlobs habe es seit dem 1. Jh. v. Chr. gegeben. „The convention of third-person encomium were simply adapted into first-person speech“ (*ibid.*, S. 8). Vgl. weiter E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther. II: Kapitel 8,1–13,13* (ÖTK, 8), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, S. 101; nach ZELLER, *Selbstbezogenheit* (Anm. 12), S. 49, parodiert Paulus als Narr die Gegner und macht so deren Verhalten lächerlich.

27. So THRALL, *2 Cor* (Anm. 25), II, S. 643, mit Bezug auf B.W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists* (SNTS MS, 96), Cambridge, CUP, 1997, S. 223, und auf FORBES, *Comparison* (Anm. 24), S. 7: „self-advertisement was a prime characteristic of popular teachers“.

ungeniert frönten, wie die Exegese voraussetzt? In der Literatur wird das oft mit dem Hinweis auf „Sophisten“ beantwortet: Die „Gegner“ in Korinth hätten sich in der sophistischen Kultur der self-promotion bewegt²⁸. Doch überzeugende Belege für solch ungeniertes Selbstlob stehen m.E. aus, da entsprechende Aussagen nicht objektiv eine sophistische Praxis belegen, sondern stets der Herabwürdigung anderer dienen²⁹. So lässt

28. Diesen Zusammenhang hatte erstmals BETZ, *Apostel Paulus* (Anm. 24), hergestellt; vgl. dann vor allem WINTER, *Philo* (Anm. 27), S. 107-109.223. So entwickelt auch DONAHOE, *Self-Praise* (Anm. 14), ihre Lektüre von 1 Kor 1-4 aus der Unterstellung, dass die Korinther sich dem sophistischen Stil der Selbstdarstellung anschlossen. Prägnant entfaltet dies G.H. VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (WUNT, 232), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, S. 245-268, in Weiterführung entsprechender Thesen von WINTER, *Philo* (Anm. 27). Aus Ähnlichkeiten zwischen Charakterisierungen von Sophisten in diversen Jahrhunderten und abgrenzenden Bemerkungen des Paulus in den Briefen nach Korinth wird abgeleitet, dass die Opposition dort sophistisch geprägt sei. Als ein wesentliches Element der Sophistik gilt dabei das offensive Selbstlob (VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology*, S. 253-259). Das Bild kann schon deshalb nicht überzeugen, weil Aussagen des Paulus ohne Berücksichtigung des Kontextes herangezogen werden, etwa auch solche, die gar kein entsprechendes Selbstverständnis in Korinth unterstellen (wie etwa 1 Kor 1,26-28).

29. Die Frage würde eine eigene Behandlung erfordern und kann daher hier nur knapp angesprochen werden. Ein Grundproblem ist nicht nur die Schwierigkeit, die sophistische Bewegung des 5. Jh., die für die paulinischen Gemeinden kaum Relevanz gehabt haben kann, und auch die „zweite Sophistik“, die Philostrat beschreibt, überhaupt als Phänomene zu rekonstruieren, was dazu führt, dass das Verständnis der „Sophistik“ in der Forschung umstritten ist (vgl. nur T. WHITMARSCH, *The Second Sophistic* [Greece and Rome: New Surveys in the Classics, 35], Oxford, OUP, 2005). Vorsicht ist auch geboten, da die Bezeichnung σοφιστής durch die Jahrhunderte von wechselnder Semantik ist und oft genug vor allem der Diskreditierung anderer dient. Beatrice Wyss, die für ihre Habilitationsschrift eine detaillierte Analyse der Begriffsverwendung vorgenommen hat, erklärt, dass das ab dem 2. Jh. n. Chr. belegte Konzept des Sophisten als sozial hochstehenden Prunkredners, das Winter und Van Kooten als Gegenüber des Paulus unterstellen, im 1. Jh. n. Chr. gar nicht greifbar ist. Weiter stellt sie heraus, dass unter den wiederkehrenden Motiven der diffamierenden Verwendung des Begriffs, etwa der Schmähung als Vielredner oder Geldgieriger, der Topos des unangemessenen Selbstlobs nicht deutlich begegnet. Ich danke Frau Dr. Wyss (Universität Bern) herzlich für die Vorabmitteilung ihrer Ergebnisse; vgl. dazu bereits B. WYSS, *Philon und der Sophistendiskurs*, in M. HIRSCHBERGER (Hg.), *Jüdische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext*, Frankfurt am Main, Lang, 2011, 89-105. – Die Rekonstruktion der Auseinandersetzung des Paulus mit der korinthischen Gemeinde müsste also methodisch zunächst sorgfältig unterscheiden, was überhaupt im 1. Jh. n. Chr. dort greifbar ist, zweitens die diffamierenden Fremdzuschreibungen unter der „Hermeneutik des Verdachts“ lesen. So nennt z.B. Plutarch, *Mor.* 547E zwar Philosophen, Sophisten, Feldherren neben niederen Schichten und Neureichen als solche, von denen man ein Selbstlob hören kann, aber das ist ein Negativbeispiel (vgl. ähnlich *Mor.* 543E-F). Auch die Texte, die VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology* (Anm. 28), S. 255, und DONAHOE, *Self-Praise* (Anm. 14), S. 32-36, anführen (Plutarch, Isokrates, Dio Chrysostomos oder Lukian und auch Philo), stehen meist im Kontext der antisophistischen Polemik. Analog dient auch in der LXX die Unterstellung von Selbstruhm zur Diffamierung der anderen, vgl. Ps 73,4 LXX; 93,3 LXX; Prov 11,7; Jer 27,11 LXX (Stellen nach WILK, *Ruhm* [Anm. 12], S. 57, Anm. 12).

sich nicht eine akzeptierte Praxis sophistischen Selbstlobs belegen, sondern wiederum nur die Abscheu davor.

Ist es also sinnvoll anzunehmen, dass die Gegner tatsächlich mit offenem Selbstlob die Ohren und den Respekt der Korinther gewonnen haben? Und wie steht es eigentlich mit dem Selbstlob in anderen Briefen des Paulus? Um dies einschätzen zu können, sei der antike Diskurs über das Selbstlob nun genauer dargestellt.

III. DER ANTIKE DISKURS ÜBER SELBSTLOB³⁰

1. *Selbstlob als Gegenstand der Rhetorik: Benennung und Bewertungen*

Das Problem des Selbstlobs ist also eine Frage der Rhetorik und Ethik³¹. Als ethische Frage finden wir es bereits bei Aristoteles in der Nikomachischen Ethik. Er charakterisiert in seiner Entfaltung der Tugenden den μεγαλόψυχος unter anderem so: „Er liebt es nicht, wenn Gespräche eine persönliche Wendung nehmen: Er spricht nicht über sich und nicht über andere, denn es liegt ihm weder daran, für sich selbst ein Lob herauszuholen, noch auch daran, dass andere herabgesetzt werden. Allerdings ist er auch mit Lob nicht leicht zur Hand ...“³².

Zur Begrifflichkeit: Im NT ist καυχᾶσθαι κτλ.³³ vor allem im Corpus Paulinum belegt, in Fortführung des Septuaginta-Sprachgebrauchs, wie das für Paulus zentrale Zitat von Jer 9,22f LXX in 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17 zeigt. Die aber auch außerhalb des NT vielfältig belegte Wortfamilie bezeichnet nicht nur Selbstlob, sondern Rühmen überhaupt und begegnet auch bei Paulus für angemessenes Rühmen³⁴.

30. Grundlegend für die folgende Darstellung ist der materialreiche Aufsatz von PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2); vgl. DONAHOE, *Self-Praise* (Anm. 14); BIANCHINI, *L'elogio* (Anm. 14); R. BRUCKER, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt* (FRLANT, 176), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S. 137-141.

31. Vgl. die grundlegende Übersicht über die Texte bei PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2).

32. οὐδ' ἀνθρωπολόγος· οὔτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἐρεῖ οὔτε περὶ ἐτέρου· οὔτε γὰρ ἵνα ἐπαινῆται μέλει αὐτῷ οὔθ' ὅπως οἱ ἄλλοι ψέγωνται· οὐδ' αὐ ἐπαινετικός ἐστίν· Aristoteles, *Eth. nic.* 4.1125a5–8, Übers. nach F. DIRLMEIER, *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, 6), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 31964. Vgl. auch die Liste von Sentenzen bei ZELLER, *Selbstbezogenheit* (Anm. 12), S. 48, etwa Sentenzen des Sextus 284: „Wer sich brüstet, ist kein Philosoph“.

33. Vgl. für Vorkommen und syntagmatischen Gebrauch in der Bibel und im Umfeld insbesondere HECKEL, *Kraft* (Anm. 3), S. 146-159; U. HECKEL, *Ruhm*, in *TBLNT* 2² (2000) 1517-1522; vgl. auch die Analyse des semantischen Feldes bei K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments* (UTB, 658), Heidelberg, Quelle & Meyer, 21984, S. 144-150; DONAHOE, *Self-Praise* (Anm. 14), S. 2-45.

34. Vgl. die Gegenüberstellungen bei WILK, *Ruhm* (Anm. 12), S. 56-59. Entscheidend ist dann oft das Objekt, dessen man sich rühmt, s. nur 1 Kor 1,29.

Eindeutig negativ referiert Paulus auf Selbstdarstellungen auch mit φουσιόσθαι (1 Kor 4,6.18f; 5,2; 8,1; 13,4), ἐπαίρεσθαι (2 Kor 11,20, vgl. 10,5), ὑπερήφανος und ἀλαζόν (Röm 1,30) sowie περπερεύεσθαι (1 Kor 13,4). Ἐαυτὸν συνιστάνειν ist negativ aufgenommen in 2 Kor 3,1; 5,12; 10,12.18³⁵.

Nicht im NT belegt, aber in der etwas späteren Literatur nahezu technisch ist περιαιτολογία resp. περιαιτολογεῖν, das Reden über sich selbst, das selbstredend positiv und darum negativ konnotiert ist³⁶. In älterer Literatur begegnen Formulierungen wie ἑαυτὸν ἐπαινεῖν, ἑαυτοῦ ἐγκώμιον³⁷, die auf die Selbstbezüglichkeit des im Blick auf andere kultivierten Lobs (ἐπαινος, ἐγκώμιον) abheben. Dass im Selbstlob übertrieben wird, kommt in Bezeichnungen wie περὶ ἑαυτοῦ μεγαληγορεῖν, μεγαλαυχεῖν κτλ. zum Ausdruck.

Scheint das Selbstlob moralisch verwerflich, so ist es zuweilen rhetorisch doch nicht vermeidbar, so dass sich die Frage stellt, wann Selbstlob unumgänglich ist und wie es dann angemessen angebracht wird. In den rhetorischen Handbüchern hat diese Frage keinen traditionellen Ort; sie findet sich etwa im Zusammenhang der Ethos-Präsentation oder auch des Aptum. Die uns erhaltenen Texte, in denen das Selbstlob ausführlich erörtert wird (namentlich von Quintilian und Plutarch), sind meist jünger als die des Paulus. Aber die folgenden Beispiele aus der Rhetorik mögen zeigen, dass das Thema eine gewisse konventionalisierte Behandlung erfahren hat³⁸ und wir deshalb das, was dann relativ ausführlich bei

35. Das Stichwort ἑαυτὸν συνιστάνειν begegnet mehrfach und unterschiedlich im 2 Kor. Nicht Selbstpfehlung an sich ist das Problem, ist diese doch nach 2 Kor 4,2; 6,4 angemessen, sondern offenbar, worauf diese Selbstpfehlung gründen kann, um Vertrauenswürdigkeit zu belegen. Vgl. genauer T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther. I: 2 Kor 1,1–7,4* (EKK, VIII/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2010, S. 350f, und die Hinweise von P. MARSHALL, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT, II/23), Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, zur „Self-commendation“ in außerneutestamentlicher Literatur, sowie S.J. HAFEMANN, 'Self-Commendation' and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians: A Pauline Dialectic?, in *NTS* 36 (1990) 66-88, der vorschlägt, zwischen angemessener „commendation of ourselves“ from the Lord (συνιστάνειν ἑαυτὸν) – in dieser Wortstellung in 3,1; 5,12; 10,10.18 – und unangemessener „self-commendation“ from ourselves (ἑαυτὸν συνιστάνειν)“ (4,2; 6,4) zu unterscheiden (*ibid.*, S. 88, Hervorhebung übernommen).

36. Zu den Belegen vgl. PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2), S. 102, Anm. 2: Der älteste ist ausweislich von Liddell-Scott-Jones bei Philodem, die Begrifflichkeit taucht also erst kurz vor der Zeitenwende auf. Nach G. LYONS, *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding* (SBL DS, 73), Atlanta, GA, Scholars, 1985, S. 55f könnte der Term freilich durch Substantivierung der Formulierung des Demosthenes λέγειν περὶ ἑμαυτοῦ in *De corona* 4 geprägt sein.

37. PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2), S. 102, Anm. 2.

38. Vgl. die Belege bei PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2), S. 105 mit Anm. 7. Pernot, der eine kleine Entwicklungsgeschichte schreibt, hebt hervor, dass die Zurückhaltung gegenüber dem Selbstlob kein Axiom sei, sondern erst in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. aufgekomen sei, mit Entstehen der klassischen Poleis. Während Selbstlob in der aristokratischen Gesellschaft noch unproblematisch gewesen sei, komme Kritik auf, wo eine prinzipielle Gleichheit der Bürger vorausgesetzt wurde. Die Kritik gelte daher in erster

Quintilian greifbar wird, als Gemeingut verstehen können. Denn schon bei Aristoteles begegnet die Problematik auch als Gegenstand der Rhetorik. Prahlerei (ἀλαζονεία) und Selbstlob sind als ethisches Problem³⁹ von Relevanz im Zusammenhang mit der Selbstpräsentation des Redners. Entsprechend finden wir dann auch kurze Hinweise im Kontext der Inventio für das Exordium bei Cicero und der thematisch verwandten *Rhetorica ad Herennium*.

Aristoteles kommt auf Selbstlob zu sprechen im Kontext der Entfaltung des Rednerethos (*Rhet.* 2.6.1384a3-5). Er zählt es auf unter dem, was als schändlich zu meiden ist, als Zeichen von Kleingeistigkeit und Niedrigkeit: „über sich selbst zu reden und zu prahlen und fremde Werke für sich selbst in Anspruch zu nehmen, denn es ist ein Zeichen von Angeberei“⁴⁰.

In diesem Sinne heißt es in *Rhet.* 3.17.1418b23-27, dass man nicht unmittelbar über sein eigenes ἦθος reden solle: „Was aber den Charakter angeht, so muss man, weil manches über sich selbst zu sagen entweder Neid weckt oder weit-schweifig ist oder Gegenrede herausfordert, und etwas über einen anderen zu sagen entweder schmähend oder roh ist, einen anderen einführen, der redet, was Sokrates im Philippos tut und in der Antidosis ...“⁴¹.

Die *Rhetorica ad Alexandrum* 36.5 hatte das Thema noch lakonischer verhandelt: Der Redner soll sich im Proömium bei unvoreingenommenen Hörern kurz selbst loben und die Gegner verdammen⁴².

Cicero, *De inventione* 1.16 spricht die positive Selbstdarstellung kurz an unter den Gegenständen des Exordiums, näherhin seiner Funktion als *captatio benevolentiae*. Sie kann gewonnen werden aus vier Richtungen, darunter zuerst von der eigenen Person (*ab nostra*)⁴³. In diesem Falle kann man wiederum vier Wege

Linie dem Auftreten des Politikers (*ibid.*, S. 111). Im Christentum gebe es dann bei aller Ähnlichkeit einen neuen Aspekt, den theologischen Grund, vom Lob vor Gott abzusehen (*ibid.*, S. 111f).

39. Prahlerei wird nach dem Kommentar von C. RAPP, *Aristoteles Rhetorik Bd. I u. II. Übersetzung und Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, hier II, S. 635, sonst nicht erwähnt in den Rhetoriken des Aristoteles, sondern in seinen Ethiken, denn es ist eines der beiden Laster, die der Tugend der Wahrhaftigkeit gegenüberstehen. S. neben dem oben Zitierten *Eth. nic.* 4.1125a5ff; 2.1108a19ff: περί μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς ὁ μὲν μέσος ἀληθῆς τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω, ἡ δὲ προσποίησις ἡ μὲν ἐπὶ τὸ μείζον ἀλαζονεία καὶ ὁ ἐχὼν αὐτὴν ἀλαζών, ἡ δ' ἐπὶ τὸ ἑλαττον εἰρωνεία καὶ εἴρων; vgl. *Eth. Eud.* 1221a6.

40. καὶ τὸ περὶ αὐτοῦ πάντα λέγειν καὶ ἐπαγγέλλεσθαι, καὶ τὸ τὰλλότρια αὐτοῦ φάσκειν· ἀλαζονείας γάρ. Übers. nach RAPP, *Aristoteles* (Anm. 39), I, S. 86.

41. εἰς δὲ τὸ ἦθος, ἐπειδὴ ἔνια περὶ αὐτοῦ λέγειν ἢ ἐπίφθονον ἢ μακρολογίαν ἢ ἀντιλογίαν ἔχει, καὶ περὶ ἄλλου ἢ λοιδορίαν ἢ ἀγροικίαν, ἕτερον χρὴ λέγοντα ποιεῖν, ὅπερ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Φιλίππῳ καὶ ἐν τῇ Ἀντιδόσει. Übers. *ibid.*, I, S. 162.

42. BRUCKER, *Christushymnen* (Anm. 30), S. 174f. Wenn die Zuweisung zu Anaximenes zutrifft (vgl. M. WEISSENBERGER, *Rhetorica ad Alexandrum*, in *DNP* 10 [2001] 957f), dann ist die Rhetorik unabhängig von der des Aristoteles entstanden und um 340-330 v. Chr. zu datieren.

43. Cicero, *De inv.* 16: *Benevolentia quattuor ex locis comparatur: ab nostra, ab adversariorum, ab iudicum persona, a causa.*

unterscheiden: Die eigenen Leistungen und Ämter ohne Überheblichkeit aufzuzählen, sich zu verteidigen gegen Anklagen und Verleumdungen, eigenes Unge-mach darzustellen und schließlich mit Gebet Demut zu zeigen⁴⁴.

Ganz entsprechend finden wir die Thematik in der zeitlich und thematisch naheliegenden *Rhetorica ad Herennium* 1.8 in Bezug auf die Inventio für das Exordium⁴⁵. Dessen Aufgabe, das Publikum nicht nur aufmerksam und belehrbar, sondern auch wohlwollend zu machen (*benivolos auditores facere*), lässt sich unter anderem durch Ausführungen über die eigene Person erringen, wenn man von seiner Pflichterfüllung und seinen Taten ohne Überheblichkeit spricht, soweit das zur Sache passt: *A nostra persona benivolentiam contrahemus, si nostrum officium sine arrogantia laudabimus aut in rem publicam quales fuerimus aut in parentes aut in amicos etc. aliquid referemus, dum haec omnia ad eam ipsam rem, qua de agitur, sint accommodata*.

Auch der Verfasser rhetorischer Schriften zur Zeit des Hadrian, Alexander, Sohn des Numerius, hat sich in seinem Rhetorikhandbuch *περὶ ἀφορμῶν ῥητορικῶν* über die *περιαυτολογία* geäußert unter der Frage, wie man sich unan-stößig selbst loben könne⁴⁶, ganz entsprechend dem Ansatz des Plutarch⁴⁷. Von dieser Schrift ist aber nur das Programm erhalten.

Ein ganzes Kapitel widmet die unter dem Namen des Hermogenes überlieferte Schrift *Περὶ μεθόδου δεινότητος* dem Thema *Περὶ τοῦ ἀνεπαχθῶς ἑαυτὸν ἐπαινεῖν*. Die Schrift, nicht von Hermogenes, sondern eine Kompilation von diversen rhetorischen Stücken⁴⁸, ist nicht zu datieren. Doch sei sie zitiert, weil sie einen Eindruck davon vermittelt, wie das Thema schulbuchartig endet: „Obwohl sich selbst zu loben unbescheiden und sehr verhasst ist, gibt es drei Wege, dies nicht unbescheiden zu machen: die Verallgemeinerung des Ausdrucks, die Beanspruchung (oder Vorspiegelung?) einer Notwendigkeit, der Wechsel der Person“⁴⁹. Es folgen Beispiele, die immer wieder in diesem Kontext begehen, die

44. Vgl. Cicero, *ibid.*: *Ab nostra, si de nostris factis et officiis sine arrogantia dicemus; si crimina inlata et aliquas minus honestas suspiciones iniectas diluemus; si, quae incommoda acciderint aut quae instent difficultates proferemus; si prece et obsecratione humili ac supplicii utemur*. Im Verteidigungsfalle kann sich der Redner offensiv seiner Taten loben; dazu bringt Cicero einen Katalog von Topoi in *De inv.* 2.35. Auch der Geständige sollte ungehindert seine guten Seiten in den Vordergrund rücken (2.106f).

45. Vgl. auch Cicero, *De inv.* 1.22; Quintilian, *Inst.* 4.1.7-15 (s. BRUCKER, *Christushymnen* [Anm. 30], S. 175f).

46. Vgl. L. SPENGLER, *Rhetores Graeci*, III, Leipzig, Teubner, 1856, S. 1-6, hier S. 4. Im Kontext geht es um die Unterscheidung von *ἐπαινος* und *ἐγκώμιον*.

47. Mit L. RADEMACHER, *Plutarchs Schrift de se ipso citra invidiam laudando*, in *RMP* 52 (1987) 419-424, hier S. 420.

48. Vgl. G.A. KENNEDY, *Invention and Method: Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus. Translated with Introduction and Notes* (SBL WGRW, 15), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2005, S. 201-203.

49. Τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἐπαχθοῦς ὄντος καὶ εὐμισήτου, <τοῦ> ἀνεπαχθῶς ποιῆσαι μέθοδοι τρεῖς: κοινότης λόγου, ἀνάγκης προσποιήσις, προσώπου ὑπαλλαγῆ, *Peri methodou* 441.

Reden des Isokrates und Demosthenes' Kranzrede⁵⁰, in der dieser betont, dass er von anderen gezwungen werde, über sich selbst zu sprechen. Interessant für unsere weiteren Überlegungen ist, dass der Text hierzu bemerkt, dass dies freilich vielfach verdächtig sei⁵¹ – verdächtig wohl, nur ein Vorwand zu sein –, weshalb Demosthenes gut daran getan habe, auch den Wechsel der Personen zu beherzigen und das Selbstlob an den Gegner zu richten, nicht an das Publikum.

In den uns erhaltenen Rhetorik-Handbüchern ist das Thema am besten bei Quintilian, *Inst.* 11.1.8-26 greifbar. Quintilian behandelt die Frage des Selbstlobs im Kontext des *Aptum, quid deceat* (*Inst.* 11.1.8ff) bei öffentlichen Reden, namentlich vor Gericht. Unter dem, was sich nicht schickt in Bezug auf die eigene Person, nennt er zuerst das Selbstlob, und beim Redner in erster Linie das der eigenen Beredsamkeit (*sui iactatio eloquentiae*): „Vor allem also ist alles Sich-Großtun ein Fehler, ganz besonders doch der Beredsamkeit in der Rede, und es weckt bei den Zuhörenden nicht nur Widerwillen, sondern meistens sogar Hass“ (11.1.15)⁵². Die Wirkung auf die Zuhörenden ist hier der Grund: „Unser Geist“ fühlt sich nämlich gern überlegen und darum erhebt er gern das, was niedergebeugt ist oder sich unterwirft, wenn er nicht gerade im Wettbewerb damit steht. Wer aber sich über die Maßen erhebt (*se supra modum extollit*), dem unterstellt man, er unterdrücke andere und sehe auf diese herab (9.1.16). Cicero und Demosthenes dienen auch hier als Beispiel. Ersterer steht zwar im Rufe, sich zu oft selbst gelobt zu haben, hat jedoch seine Beredsamkeit öffentlich nicht übertrieben gerühmt. Schlimmer allerdings wäre es, wenn man sich geringer darstellt, als man offensichtlich ist, etwa als arm, obwohl man äußerst reich ist⁵³. Dann ist es nach Quintilian schon besser, sich einfältig selbst zu loben (11.1.17-21). Überhaupt soll man sich lieber loben lassen, als selbst loben: *Ab aliis ergo laudemur!* (11.1.22, vgl. Spr 27,2).

Freilich könne man an Demosthenes' Kranzrede für Ktesiphon sehen, „dass es notwendig sein kann, dass der Redner von seinen Taten spricht“ (*de rebus a se gestis oratori esse dicendum*, 11.1.22). Demosthenes stellte heraus, dass er dazu gezwungen sei, und lenkte so den Widerwillen auf den Ankläger Aischines, der ihn dazu genötigt hatte (11.1.22). Auch Cicero verfare angemessen, wenn er seinen Erfolg gegen die Verschwörung des

50. *Or.* 18, als Kranzrede bekannt, s. dazu genauer III.4.b.

51. Ἐπειδὴ δὲ τῆ ἀνάγκῃ πολλάκις χρώμενος ὑποπτός ἐστι, *Peri methodou* 442.

52. *In primis igitur omnis sui vitiosa iactatio est, eloquentiae tamen in oratore praecipue, adfertque audientibus non fastidium modo, sed plerumque etiam odium.*

53. Vgl. PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2), S. 106f zu Cicero als „maître du genre“, der gerade seine eigene Beredsamkeit preist.

Catilina bald dem Senat, bald den Göttern zuschreibt, und nur gegen seine Verleumder habe er seine Taten verteidigen müssen. Allerdings wäre er in seinen Gedichten, die wegen der sich darin ausdrückenden Selbstverliebtheit oft verspottet würden, besser sparsamer gewesen (11.1.24).

Cicero kann als Meister des Genres dienen, weil er es nutzt, um das Bild des Redners zu konstruieren und seine politische und rednerische *auctoritas* zu befestigen, ohne die ein Politiker in der antiken Welt nichts wirken konnte⁵⁴. Freilich ist auch das Peinliche seines Selbstlobs wohl wahrgenommen worden⁵⁵.

Dass Selbstlob weithin als Problem angesehen wurde, machen zwei weitere Reden deutlich, die hier wenigstens stichwortartig angeführt seien⁵⁶:

Aelius Aristides rechtfertigt sich in *Or.* 28 (Περὶ τοῦ παραφθέγματος)⁵⁷ für eine Nebenbemerkung (daher der Titel) in einem nicht erhaltenen Prosahymnus, in dem er seine eigene Redebegehung gerühmt hatte. Dazu führt er zahlreiche Beispiele von Selbstlob aus der Literaturgeschichte an (z.B. Demosthenes' *De corona* § 75-79, aber auch homerische Helden und Sokrates) und stellt in der Mitte der Rede seine eigene göttliche Inspiration heraus, die sein Selbstlob legitimiert. Seine Selbstdarstellung ist also durch die kritische Anfrage gerechtfertigt. In § 11-13 hebt er in einer Weise, die an 2 Kor 10,12-18 erinnert, darauf ab, dass nicht nur Prahlerei, sondern auch das Verhehlen eigener Fähigkeiten unangemessen ist: „But whoever realizing the extent of his ability is proud to his degree and to that of his true worth, and neither seeks nor hunts for anything more, this man precisely fulfills the definition of freedom“⁵⁸. Auch wenn Aelius Aristides offenbar weniger skrupulös gegenüber Selbstlob ist, sofern es den Tatsachen entspricht⁵⁹, dokumentiert die Rede doch den Anstoß der Periautologia.

Dion von Prusa verteidigt in der unter dem Titel „Nestor“ bekannten *Or.* 57 diesen gegen den Vorwurf, ein Prahler (ἄλαζών) zu sein, der aufgrund von Homer, *Il.* 1.260ff aufgekommen war. Er rechtfertigt Nestor damit, dass der sich als Vorbild entworfen habe⁶⁰. Das Beispiel Nestors wird auch von Plutarch, *De laude* 15 und Arist. *Or.* 28.30ff aufgenommen. Auch für den Goldmund ist das freilich Gelegenheit, den Vorwurf der Prahlerei auch in Bezug auf seine eigene Person abzuweisen (§ 10-12).

54. *Ibid.*, S. 107.

55. Wie von Quintilian und Plutarch auch von Cicero selbst; vgl. weiter PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2), S. 107.

56. Vgl. auch Dionys Hal., *Lysias* 17.1f.

57. Vgl. J. RUTHERFORD, *The Rhetorics of Paraphthegma: Aelius Aristides and the Decorum of Self-Praise*, in D. INNES et al. (Hgg.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Daniel Russell on His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, Clarendon, 1995, 193-204, hier bes. S. 200ff zur Beherrschung der Ratschläge, wie Selbstlob angebracht werden darf, und PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2), S. 117f.

58. § 11, Übers. aus Ch.A. BEHR, *P. Aelius Aristides, The Complete Works. II: Orationes XVII–LIII*, Leiden, Brill, 1981.

59. Vgl. RUTHERFORD, *Rhetorics* (Anm. 57), S. 201-103 zum Vergleich von Plutarch und Aristides.

60. Vgl. BRUCKER, *Christushymnen* (Anm. 30), S. 140f.

2. Und die angemessene Weise, von sich selbst zu reden: Plutarch⁶¹

Am umfanglichsten durchgearbeitet ist die Frage, „wie man sich selbst lobt, ohne Neid zu erregen“⁶², in der kleinen Schrift des Plutarch *De laude ipsius*. Ich stelle sie genauer vor, weil sie sehr erhellend ist für das Selbstlob des Paulus⁶³.

Dass Selbstlob⁶⁴ unangemessen und unanständig ist (ἐπαχθής 539A⁶⁵, ἀηδία, 539A.C u.ö.), wird vorausgesetzt: λόγος ἄλλος οὐδεὶς οὕτως ἐπαχθῆς οὐδὲ βαρὺς (547D) – das soll man sich vor Augen halten, um sich davon fernzuhalten. Diese Begründungen zeigen, dass das Problem nicht zunächst darin liegt, dass Selbstlob hybrid oder unsachgerecht sein könnte, sondern dass es die Zuhörenden stört. Rhetorik, Redeerfolg beim Publikum, und Ethik, angemessenes Verhalten gegenüber den Mitmenschen, sind hier gleichermaßen betroffen⁶⁶. Denn diese halten Selbstlob für unverschämt (ἀναίσχυντος 539D), sollte man doch schon Lob seitens anderer eigentlich nur verschämt entgegen nehmen. Zuhörer werden aber auch in eine unangenehme Situation gebracht: Wenn sie gegenüber dem Selbstlob schweigen, scheinen sie neidisch (ἄχθεσθαι καὶ φθονεῖν 539D), wenn sie einstimmen, erscheint es als unfreie Schmeichelei (κολακεία ἀνελεύθερος 539E).

61. Die Schrift wird in der Exegese oft herangezogen, um paulinische Selbstäußerungen zu interpretieren; vgl. neben den Hinweisen in den folgenden Anmerkungen auch LYONS, *Pauline Autobiography* (Anm. 36), S. 56-59, der die Schrift allerdings m.E. unangemessen als Auseinandersetzung mit der Frage autobiographischer Äußerungen, nicht spezifischer des Selbstlobs interpretiert.

62. Vgl. die Analyse der Schrift entsprechend der Dispositio einer Rede durch BETZ, *De laude* (Anm. 6), mit den Korrekturen durch BRUCKER, *Christushymnen* (Anm. 30), S. 139, Anm. 142. Die folgende Darstellung folgt nicht dieser Strukturierung, sondern extrahiert die inhaltlichen Aspekte zur Frage des Selbstlobs. Zur Schrift vgl. weiter M. VALLOZZA, *Osservazioni sulle tecniche argomentative nel discorso di lode nel 'De laude ipsius' di Plutarco*, in G. D'IPPOLITO et al. (Hgg.), *Strutture formali dei "Moralia" di Plutarco: Atti del III convegno plutarco, Palermo, 3-5 maggio 1989*, Neapel, D'Auria, 1991, 327-334, und die Inhaltszusammenfassung bei DONAHOE, *Self-Praise* (Anm. 14), S. 4-17.

63. Vgl. so bereits Mitchells Analyse der Pauluslektüre des Johannes Chrysostomos. Dieser bezieht sich nicht direkt auf Plutarch, aber es ist zu unterstellen, dass er dessen auf das Selbstlob bezogene Darstellung entweder kannte oder doch in der Sache darum wusste (M.M. MITCHELL, *A Patristic Perspective on Pauline Periautologia*, in *NTS* 47 [2001] 354-371, hier S. 368).

64. Plutarch spricht von περιαιτολογεῖν κτλ., εαυτὸν ἐπαινεῖν und negativeren Begriffen, aber von καυχᾶσθαι κτλ. nur einmal in einem Zitat von Pindar in *Mor.* 539C.

65. Die Abqualifizierung des Selbstlobs als ἐπαχθῆς begegnet breit, vgl. PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2), S. 108, Anm. 22; weiter wird es abgelehnt als φορτικὸς, ἐπιφθονος, invidus, molestus.

66. Mit BETZ, *De laude* (Anm. 6), S. 377, der freilich religiöse Aspekte unterstellt, s. dazu unten Anm. 69.

Notwendig und plausibel ist ein Lob dann, wenn die Wahrheit gesagt werden muss, insbesondere wenn ein erfolgreicher Politiker oder Feldherr seinen Erfolg lobt, damit ihm die Gemeinschaft weitere Taten zubilligt (*De laude* 2. 539D-E). Wenn Plutarch den Wunsch nach Lob mit Hunger vergleicht (3. 540A), dann wird allerdings zugleich deutlich, dass dieser Wunsch durchaus tief im Menschlichen ruht. „Leer“ (κενός) ist das fishing for compliments, indem man andere lobt (540A), unmöglich besonders das Selbstlob, das sich in das Lob anderer einmischt; überhaupt soll man sich besser auch von anderen nicht loben lassen (3. 540B-C).

Das eigentliche Thema der Schrift ist die Frage, in welchen Fällen man sich ein Selbstlob nicht versagen muss und wie man es dann am geschicktesten einbringt⁶⁷. Die hier behandelte Situation, in der Selbstlob nicht immer zu vermeiden ist, ist die öffentliche Rede, im Mittelpunkt steht der ἀνὴρ πολιτικός (539E u.ö.). Bei den vielen Beispielen, die Plutarch anführt – sowohl für Missgriffe wie für ein gelungenes Selbstlob – handelt es sich um Männer, und zwar solche, die sich in der politischen Debatte oder auf dem Kampfplatz bewähren. Unter letzteren sind es namentlich die Helden Homers, unter ersteren Politiker und Feldherrn in Athen, Sparta, aus der Zeit der römischen Republik Cicero und Scipio. Wenn ich recht sehe, gibt es keine Beispiele aus dem Prinzipat.

Bevor Plutarch entwickelt, wie man notwendiges Selbstlob äußert, ohne Anstoß zu erregen, zählt er auf, wer sich loben kann. Den hier unterschiedenen Fällen ist gemeinsam, dass der sich selbst Lobende dazu durch missliche Situationen gedrungen wird.

Die erste Situation, die Selbstlob ohne weiteren Anlass rechtfertigt (*De laude* 4), ist die der Verteidigung gegen Verleumdung oder Anklage (ἄν ἀπολογούμενος τοῦτο ποιῆς πρὸς διαβολὴν ἢ κατηγορίαν, 540C). Wer von sich spricht, um sich zu verteidigen, ist nicht nur von dem Vorwurf der Prahlerei oder Eitelkeit frei, sondern beeindruckt, weil er sich nicht demütigen ließ (τῷ μὴ ταπεινοῦσθαι ταπεινούσης καὶ χειρουμένης τὸν φθόνον, 540C-D). Auch wer aus der niedrigen und beklagenswerten Situation heraus (ἐκ τοῦ ταπεινοῦ καὶ οἰκτροῦ) in Selbstlob verfällt wie ein Boxer, der niedergeschlagen wurde, aber gleich wieder angreift, verärgert nicht, denn die anderen goutieren den darin zum Ausdruck kommenden Stolz und Mut (ἀλλὰ μέγας εἶναι δοκεῖ καὶ ἀήττητος, *De laude* 5. 541B). Schließlich (*De laude* 6) erlauben die Zuhörer einem Staatsmann, der ungerecht behandelt wird (πολιτικός ἀδικούμενος, 541C), von sich selbst zu reden (τὸ λέγειν τι περὶ αὐτοῦ) gegen die, die

67. Viele der hier genannten Aspekte sind auch in den rhetorischen Lehrbüchern entsprechend entfaltet, vgl. PERNOT, *Periautologia* (Anm. 2), S. 113ff.

ihn herabsetzen. Demosthenes' Kranzrede wird auch hier zitiert als Beispiel für eine solche Legitimation des Selbstlobs (542A, s.u.).

Plutarch gibt weitere Tipps, wie man sein Selbstlob einstreuen kann, ohne den Zuhörern zuwider zu werden. Als „äußerlich anzuwendende Mittel des Selbstlobs“ (φάρμακα τῆς περιαιτολογίας ἕξωθεν 544C) wirkt es, wenn man die Zuhörenden gleichermaßen lobt (542B) oder Menschen lobt, die in Charakter oder Handlungen ähnlich wie man selbst verfahren (*De laude* 10, 542C-D). Klug ist der beraten, der sich loben muss, wenn er „gewissermaßen wie eine Last die Ehre einesteils der Tyche, andernteils dem Gott zuschreibt“ (542E). Die anderen ertragen es lieber, weniger Glück zu haben als weniger Tugend (542F).

Während diese Taktik angemessen ist bei Menschen, die neidisch sind, kann man bei gewogenen Hörern das eigene Lob vergrößern, indem man auf anderes als das bereits Gelobte abhebt und so unter der Hand zu dem anerkannten Lob noch ein weiteres fügt (543A), oder ein Lob als zu groß ablehnt und dabei verdeckt etwas bescheidener Wirkendes für sich beansprucht. Angenehm wirken z.B. die Könige, „die sich nicht Götter oder Göttersöhne nennen lassen“ (μὴ θεοὺς μηδὲ παῖδας θεῶν ἀναγορεύεσθαι θέλοντες), sondern nur menschliche Beinamen – im Vergleich dazu bescheiden – annehmen, wie Philadelphos, Philometor, Euergetes oder Theophiles (543E). „Die rhetorischen Sophisten, die ‚göttlich‘ oder ‚daimonisch‘ auf ihre rhetorische Darbietung hin annehmen, verlieren damit auch das Lob ‚angemessen‘ (μετρίως) oder ‚menschlich angemessen‘“ (543F).

Weitere Tricks zum verdeckten Lob sind, sich zugleich einer Schwäche zu bezichtigen, etwa der Vergesslichkeit oder übermäßigen Ehrgeizes. „So heben auch Fehler, die nicht gänzlich schändlich oder unedel sind, dem Lob beigelegt, den Neid auf“ (544B). Die kurze Reflexion auf die in den Menschen selbst liegende Medizin, die Selbstlob verdaulich macht (14. 545C), zeigt, dass es immer wieder darum geht, nicht bei anderen Neid auszulösen.

Es gibt aber auch Selbstlob, das für sich beanspruchen kann, nützlich und gedeihlich zu sein (χρησίμως und ὠφελίμως, 544D). Denn es kann andere ganz besonders motivieren, Ähnliches zu erreichen: „Die Ermahnung (προτροπή), die die Tat gleich dem Wort enthält, das Beispiel (παράδειγμα) und den persönlichen Eifer (ζήλος οἰκεῖος), ist lebendig und bewegt und stachelt an ...“, und ist daher als Selbstlob nicht unmöglich (544D-E). Oder es ist richtig, „um Eingebildete zu demütigen und den Selbstgefälligen und Dreisten unterwürfig zu machen“ (τοῦ ταπεινῶσαι καὶ λαβεῖν ὑποχείριον τὸν αὐθάδη καὶ ἱταμόν 544F). „Dieses Lob ist nicht das von Demagogen oder Sophisten (οὐ γὰρ ἔστι δημαγωγούντος

οὐδὲ σοφιστιῶντος ὁ τοιοῦτος ἔπαινος), nicht eines, das Beifall und Pfeifen heischt, sondern das jemandes, der Tugend und Wissen als Unterpfand der Zuversicht seinen Freunden gibt“ (545C).

In einem abschließenden Ausblick (18ff) entfaltet Plutarch, wie man unangemessenem Selbstlob aus dem Wege gehen kann. Die Gefährdung ist groß, denn περιαιτολογία hat in der φιλαυτία ihren Rückhalt, ihre Operationsbasis (546B, vgl. 2 Tim 3,2!)⁶⁸. Besonders sollte man sich hüten, in den Tadel anderer das eigene Lob zu mischen – wie es gerade älteren Männern (γέροντες) unterlaufe; die können sich freilich zugutehalten, hier erzieherisch zu wirken (20, bes. 547A).

Die beste Prophylaxe (εὐλάβεια καὶ φυλακὴ 547D) ist, so schließt Plutarch, dass man sich stets vor Augen hält, wie abstoßend (ἀηδής) Selbstlob wirkt, und dass es letztlich darum nicht erreicht, was es will, sondern nur die Zuhörer quält, wenn es diesen nichts Großes nutzt (547F).

3. Selbstlob als Thema der Satire

Will man rhetorisch Erfolg haben, muss man also die ethische Seite berücksichtigen, namentlich den Unwillen, den Selbstlob auslöst⁶⁹. Wer sich ungeniert selbst lobt, ist daher wie der *miles gloriosus* am besten in der Komödie aufgehoben⁷⁰.

68. Hier begegnet die Krankheitsmetaphorik: Selbstlob anderer kann ansteckend sein. Plutarch zieht zum Vergleich auch noch einmal den Hunger heran, da auch beim Ansehen des Selbstlobs anderer der Hunger auf eigenes Selbstlob wächst wie der Appetit beim Anblick derer, die essen. Man hüte sich also vor dem Drang, es anderen gleichzutun und von sich selbst zu reden. In 546D kommt nun noch eine andere soziale Klasse zur Sprache, Seeleute, Soldaten, die sich dazu versteigen, in Erzählungen von ihren Erfolgen das Lob, das andere ihnen gezollt haben, unterzubringen.

69. Vgl. dazu BETZ, *De laude* (Anm. 6), S. 368: „to make rhetoric a useful tool for ethics“. Nach Betz (*ibid.*, S. 373) liegt dem ethischen Problem ein religiöses zugrunde, da Selbstvergöttlichung als Blasphemie und Zeichen von Hybris galt und dem, der sich selbst preist, Verderben zuzog („the old doctrine of ‘hybris-nemesis’“). Plutarch spiele darauf zwar nur kurz an (in *Mor.* 543), könne dies aber als allgemein anerkannt voraussetzen. Doch da die Argumentation nicht darauf hinausläuft, die Grenzen der eigenen Leistung wahrzunehmen und damit Hybris zu vermeiden, sondern die unbestrittenen eigenen Vorzüge nicht auszustellen, unterstellt Betz hier m.E. zu viel religiöse Implikatur. Unbenommen dessen kann man diese Passage als implizite Kritik am Herrscherkult seiner Zeit verstehen (so *ibid.*). Aber auch Betz' Unterstellung, dass Plutarch indirekt auf die Delphische Maxime des μηδὲν ἄγαν (nichts im Übermaß) hinweise (*ibid.*, S. 375), geht über das im Text Explizierte hinaus.

70. Vgl. BARRETT, *Boasting* (Anm. 13), S. 363: „It is hardly an exaggeration to say that it is most at home in the comic poets: the boaster can easily be turned into a comic character“. Zum Alazon als Figur der Satire s. nur G. DELLING, ἀλαζών, in *TWNT* 1 (1933) 227f.

Ein Beispiel dafür, wiederum auf der Schnittpunktlinie von Rhetorik und Ethik, gibt Lukian in seiner satirischen „Rednerschule“. Ein junger Mann will Redner werden, und zwar ein solcher, der damit Geld verdienen kann. Zwei Wege werden ihm vorgezeichnet und in zwei Rhetorentypen verkörpert⁷¹: Der raue schweißtreibende Weg des starken, maskulinen Beraters einerseits (§ 9), der schnelle Weg andererseits, der zu Ruhm und Geld führt. Für den letzteren Weg muss man sich nur auffallend gewählt anziehen, sich allein auf Stegreifreden kaprizieren, ein paar Attizismen und ungebräuchliche Worte einstreuen und so die ungebildeten Massen für sich einnehmen ... (§ 16–24).

In der ironischen Perspektive des Essays wird der anspruchsvolle Lehrer als ἀλαζών geschmäht, weil er die Mühsal des Weges beschreibt (§ 10). Der Lehrer des schnellen Weges hingegen (ein effeminiertes Mann mit honigsüßer Stimme, § 11), will den Schüler für sich einnehmen, indem er „in größter Selbstbescheidenheit“ (πάνυ μετριάζων) sagt: „Hat dich, mein Lieber, etwa der pythische Gott zu mir geschickt, indem er mich zum besten Redner ernannte, genau wie er damals, als Chairephon ihn fragte, anzeigte, wer der weiseste unter den damaligen Menschen war?“⁷² Wenn dies nicht der Grund ist, sondern du von selbst infolge meines Ruhms gekommen bist, weil du hörst, wie alle von meinem Können überaus beeindruckt sind, es rühmen und anstaunen und sich davor verneigen, dann sollst du sogleich erkennen, zu was für einem göttlichen Mann du gekommen bist. Denn du wirst sehen, dass ich die anderen so laut überhöre wie die Trompete die Flöten, die Grillen die Bienen und die Chöre die Vorsänger“⁷³. So peinlich kann Selbstlob sein, selbst wenn es sich an den rhetorischen Figuren versucht und unter dem Lob der anderen zu tarnen sucht.

4. *Selbstlob, legitimiert als Akt der Verteidigung: Drei Beispiele*

Während sich hier der Redner natürlich selbst desavouiert, zeigen andere Beispiele, wie notwendiges Selbstlob akzeptabel präsentiert werden kann: „Alle diese Fälle, die Plutarch von einander scheidet, sind im Grunde nicht wesentlich verschieden: das Selbstlob ist ein durch die Zwecke der Verteidigung gebotenes“⁷⁴. Isokrates und Demosthenes, zwei in diesem Zusammenhang immer wieder genannte Redner, mögen dies verdeutlichen, aber auch der jüdische Autor Flavius Josephus, der diese Taktik offenbar auch beherrscht.

71. Die Begriffe Rhetor und Sophistes werden hier nicht klar abgegrenzt, s. S. ZWEIMÜLLER, *Lukian „Rhetorum praeceptor“: Einleitung, Text und Kommentar* (Hyp., 176), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S. 172-174.

72. Die Anspielung bezieht sich auf Platon *Ap.* 21a; dort antwortet das Orakel Chairephon, dass keiner weiser sei als Sokrates. Der Anspruch, mit Sokrates gleichzuziehen, wird anschließend in § 14 karikiert, da gerade „das Nichtwissen als beste Basis für eine grosse Karriere“ empfohlen wird (Zitat: ZWEIMÜLLER, *Lukian* [Anm. 71], S. 277).

73. § 13, Übers. ZWEIMÜLLER, *Lukian* (Anm. 71).

74. RADEMACHER, *Plutarchs Schrift* (Anm. 47), S. 421; er verweist auf Aristides S. 506 mit einem ähnlichen Kommentar.

a) *Isokrates, Antidosis (Or. 15)*

Dass die Selbstdarstellung am besten in Gestalt der Verteidigung gegen Angriffe das Ohr der Öffentlichkeit erreicht, stellt Isokrates in seinem Alterswerk, der Rede *Antidosis* aus dem Jahr 354 oder 353, selbst fest. Eigenlob (ἐπαινεῖν ἑμαυτόν) würde Missfallen und Neid bei den Zuhörenden wecken (*Antid.* 8). Er komme aber nicht umhin, sich selbst darzustellen, da er bei seinen Zeitgenossen verleumdet und falsch wahrgenommen werde (*Antid.* 6). Isokrates fingiert darum eine Anklagesituation, wie er selbst offen sagt, um sich wie vor Gericht verteidigen zu dürfen. Dazu nimmt er Bezug auf einen früheren Prozess, in dem er sich gegen die Herausforderung zu einem Vermögenstausch (*Antidosis*) zu verteidigen suchte⁷⁵ (*Antid.* 4f). Jetzt verteidigt er sich gegen die fiktive (aber natürlich durch Sokrates geadelte) Anschuldigung, er verderbe die Jugend und nehme dafür enorme Summen ein (*Antid.* 30). Das gibt ihm Grund, in einer sehr langen Rede, mit ausführlichen Zitaten eigener Reden, die eigene Person und ihr Werk ins rechte Licht zu rücken (und andere anzugreifen).

b) *Demosthenes, De Corona (Or. 18)*⁷⁶

Demosthenes verteidigt in einer dafür berühmt gewordenen Rede im Jahre 330 den Ktesiphon gegen eine Anklage des Aischines, seines Lieblingsfeindes, die ihn selbst betrifft⁷⁷. Denn Ktesiphon war zum Vorwurf gemacht worden, dass er in der Volksversammlung einen goldenen Kranz beantragt hatte für Demosthenes als Dank für dessen politische Erfolge um Athen. In der Anklage gegen Ktesiphon wegen dieses Antrags steckt also zugleich Kritik an Demosthenes selbst. Bereits eingangs benennt Demosthenes in seiner Erwiderung auf die Vorwürfe des Aischines das für unsere Frage wichtige Problem: Er sei hier im Nachteil, weil es „ganz allgemein in der menschlichen Natur liegt, zwar Schmähungen (λοιδορίαί) und Beschuldigungen (κατηγορίαί) anderer mit Vergnügen anzuhören, über die, die sich selbst loben (ἐπαινοῦντες αὐτούς), jedoch sich zu

75. Die *Antidosis* war nach athenischem Recht ein Vermögenstausch. Jemand, der zu einer λειτουργία wie etwa der Beschaffung von Kriegsschiffen bestimmt war, konnte einen anderen benennen, der noch nicht verpflichtet worden war. Diesen konnte er auffordern, entweder die λειτουργία zu übernehmen oder das Vermögen zu tauschen, falls er sich wehrte mit der Behauptung, er sei ärmer (P. RHODES, *Antidosis*, in *DNP* 1 [1996] 747).

76. Zur Parallelität von Demosthenes' und Paulus' Selbstdarstellung vgl. F.W. DAN-KER, *Paul's Debt to the De Corona of Demosthenes: A Study of Rhetorical Techniques in Second Corinthians*, in D.F. WATSON (Hg.), *Persuasive Artistry* (JSNTS, 50), Sheffield, JSOT, 1991, 262-280.

77. Die Rede des Aischines gegen Ktesiphon, auf die Demosthenes reagiert, ist auch erhalten.

ärgern“ (§ 3)⁷⁸. Während Aischines die leichte Aufgabe der Schmähung habe, sei ihm die bei den Zuhörenden unbeliebte Rolle zugefallen. „Wenn ich nun, um diese Klippe zu meiden, nicht von meinen Leistungen spreche, so wird es scheinen, als sei ich außerstande, die Anklage zu entkräften und nachzuweisen, wofür ich die Ehrung beanspruche; wenn ich aber auf die Erfolge meiner politischen Tätigkeit eingehe, werde ich oftmals gezwungen sein, von mir selbst zu sprechen. Ich werde nun zwar versuchen, dies so maßvoll wie möglich (ὡς μετριώτατα) zu tun; insofern aber die Sache selbst dazu nötigt (ἄν τὸ πρᾶγμα αὐτ’ ἀναγκάζῃ), hat billigerweise dieser Mann die Schuld zu tragen, der ja einen solchen Prozeß angestrengt hat“ (§ 4). Demosthenes rechtfertigt so, dass er ausführlich auf sein Privatleben und seine Leistungen für Athen eingeht, um die Vorwürfe des Aischines gegen seine Person zu widerlegen⁷⁹. Diesem unterstellt er, die Anklage gegen Ktesiphon vorzuschieben, um ihn selbst zu demontieren, ohne sich direkt mit ihm auseinandersetzen zu müssen (§ 15). Dass er nur durch den Ankläger genötigt wird, auf Details einzugehen, betont er auch im Verlauf der weiteren Darlegung (§ 3; § 256 im Rahmen einer Synkrisis; § 305 u.ö.), ebenso wie er sich damit entschuldigt für heftigen Tadel und Invektiven gegen die Person des Aischines (126-159).

c) *Flavius Josephus, Contra Apionem 2.145ff*

Ein letztes Beispiel für die apologetische Legitimierung von Selbstlob finden wir in der Schrift *Contra Apionem* des Flavius Josephus. Die Schrift gibt sich als ganze als Verteidigung des jüdischen Volkes gegen Verleumdungen. Doch anders als in den ersten beiden Teilen, in denen Josephus Vorwürfe Apions und anderer zitiert, um sie dann einzeln zu widerlegen (bes. 1.219–2.144), arbeitet er im dritten Teil 2.145ff nicht mehr einfach Vorwürfe ab. Zwar zitiert er weiterhin Anklagen gegen das Judentum und seinen Gesetzgeber Mose, entwirft dann jedoch ein höchst positives Bild des Judentums. So legt sich der Eindruck nahe, dass er in diesem letzten Teil die Verteidigungssituation stilisiert, um ein Selbstlob zu kaschieren. Denn er leitet die Darstellung ein mit einer *captatio benevolentiae*, die das sogar thematisiert: „Ich bitte aber, dass die, welche die Schrift lesen, die Lektüre nicht missgünstig zu machen. Denn nicht ein Enkomium auf uns selbst zu schreiben hatte ich mir vorgenommen (οὐ

78. Die Übersetzungen von Demosthenes, *De corona* folgen W. ZÜRCHER, *Demosthenes, Rede für Ktesiphon über den Kranz* (TzF, 40), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

79. Dabei spricht er ähnlich wie später Paulus in 2 Kor 11,1.4 davon, dass die Athener seine Ausführungen hinnehmen sollten (ἀνέχομαι), § 160. Darauf weist DANKER, *Paul’s Debt* (Anm. 76), S. 271, hin.

γὰρ ἐγκώμιον ἡμῶν αὐτῶν προειλόμην συγγράφειν), sondern ich meine, dass uns, die wir oft und falsch angeklagt werden, diejenige Apologie am meisten gerecht wird, die von den Gesetzen ausgeht, nach denen wir beharrlich leben“ (2.147; vgl. 2.287)⁸⁰. Weil die Anklagen so ungeordnet und in sich widersprüchlich seien, sei es besser, von der Darstellung der jüdischen Verfassung auszugehen und auf diese Weise die Widerlegung zu präsentieren (148f). Wenn er Kritik an den Gesetzen anderer üben müsse, sei das jenen anzulasten, die die jüdischen Gesetze verleumdete (150). Die ganze Argumentation läuft zwar auch auf eine Bestreitung der Vorwürfe hinaus, letztlich aber auf die freilich nicht ausgesprochene Schlussfolgerung, dass die jüdische Verfassung allen anderen überlegen sei, der Menschheit einen großen Dienst damit erwiesen habe und daher nicht Schmähung, sondern eigentlich Dank verdiene (2.278) – also auf ein Enkomium des Judentums⁸¹.

5. *Selbstlob als ethisches Problem und als rhetorische Notwendigkeit.* *Ein erstes Fazit*

Die Textbeispiele aus verschiedenen Genres und Zeiten zeigen, dass die Anstößigkeit von Selbstlob zu Zeiten des Neuen Testaments deutlich wahrgenommen wurde, auch wenn es nicht, wie in der Bibel, als Ausdruck mangelnder Achtung vor Gott kritisiert wurde. Die Neigung der Menschen zur Darstellung eigener Leistungen und Tugenden muss gebändigt werden, weil das nicht nur andere Menschen abstößt, sondern auch erniedrigt. Dennoch ist Selbstlob nicht immer verzichtbar im Interesse am politischen Erfolg. Es kann auch legitim sein, um die eigene Person als Vorbild zu empfehlen. Um Selbstlob vorzubringen, ohne das Gegenteil des Erwünschten zu provozieren, ist es freilich mit Bedacht zu handhaben. Ein sehr probates Mittel ist der Hinweis auf die Nötigung, namentlich durch Angriffe gegen die Person bzw. die eigene Gruppe. So kann Isokrates sogar mit der offenen Fiktion einer Anklage die Selbstdarstellung legitimieren, freilich nur mit der Erklärung, dass er damit auf tatsächliche Schmähungen reagiert.

Dies hat Konsequenzen für die Exegese der Paulusbriefe, wie ich im Folgenden entwickeln möchte. Denn wir sollten voraussetzen, dass Paulus sich bei den nicht wenigen Gelegenheiten, in denen er auf seine Leistungen

80. Übers. nach C. GERBER, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus: Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem* (AGJU, 40), Leiden, Brill, 1997; zum Verhältnis von Enkomium und Apologie *ibid.*, S. 250-252. In dieser Analyse hatte ich allerdings den apologetischen Gestus und Rahmen weniger als rhetorisches Mittel zur Legitimierung des Selbstlobs gedeutet als hier.

81. Vgl. dazu die Argumentationsanalyse *ibid.*, S. 133ff.246f.

und seine hervorgehobene Biographie zu sprechen kommt, dieses Anstoßes bewusst ist, dass er also nicht nur die theologische Problematik des Selbstlobs reflektiert, sondern auch die ethisch-rhetorische.

Bereits wenige Beispiele zeigen, dass Paulus in diesen Selbstdarstellungen verschiedene Mittel durchaus anzuwenden weiß, nicht nur, wenn er in 1 Kor 15,10 das Selbstlob seiner Leistungen flugs Gott zuschreibt: *χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἢ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσώτερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἡ] σὺν ἐμοί.* Auch wenn Paulus in anderen Passagen der Briefe seine Leistungen darstellt, ist dies unanstößig, weil er in misslicher Lage ist: So kann er in Phil 1,12-17 seine missionarischen Erfolge benennen, weil er als Gefangener und Angegriffener spricht, wie der getroffene Boxer, der sofort wieder aufspringt (vgl. Plutarch, *Mor.* 541B). Ähnlich können auch die Apostelgeschichte oder der Kolosser- und Epheserbrief dem Paulus ein offensives Selbstlob in den Mund legen, weil sie ihn als Angeklagten bzw. Gefangenen präsentieren (s. Apg 20,18-35; 22,3-21; 26,2-23⁸²; Kol 1,22f; 2,1-4; Eph 3,1).

Wir haben in solchen Passagen, in denen Paulus auf sich zu sprechen kommt, also stets damit zu rechnen, dass diese rhetorisch stilisiert sein können, insbesondere mit Hinweisen auf die Nötigung zur Verteidigung. Daraus ergibt sich, dass das, was Paulus in den Raum stellt, um seine Selbstdarstellung zu rechtfertigen, nicht einfach als objektive Beschreibung der Lage auszuwerten ist. Was das für die Exegese bedeuten mag, werde ich exemplarisch ausführen an 1 Kor 9 (IV.1) und Phil 3,2-21 (IV.2) sowie im Blick auf die Rekonstruktion der eingangs bereits genannten „Gegner“ in 2 Kor 10–13, die sich angeblich mit Selbstlob in Korinth Zugang und Respekt verschaffen (IV.3).

IV. SELBSTTHEMATISIERUNGEN IN DEN PAULUSBRIEFEN IM LICHT DES SELBSTLOB-DISKURSES

1. *Ein fiktiver Angriff erlaubt die ausführliche Verteidigung: 1 Kor 9*⁸³

Mein Interesse an diesem ersten Textbeispiel wird geweckt durch die knappe Metabemerkung: „Meine Verteidigung gegen die, die mich

82. Vgl. den Hinweis auf die Verteidigung in Apg 22,1; 26,1.24.

83. Auf die hier entwickelte Möglichkeit, dass es eine rhetorisch veranlasste fiktionale Verteidigungsrede ist, weisen schon Dodd und Mitchell hin. B. DODD, *Paul's Paradigmatic 'I': Person Example as Literary Strategy* (JSNTS, 177), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, S. 103-109, nennt einzelne Aspekte, die zu Plutarchs Anweisungen passen können; M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical*

anklagen, ist diese“ (1 Kor 9,3). Es bleibt unklar, auf welchen Konflikt hier angespielt werden könnte. Denn – wie inzwischen weithin anerkannt ist⁸⁴ – sind die Ausführungen in 1 Kor 9 über den Unterhaltsverzicht nicht als Verteidigung, sondern als paradigmatische Selbstanführung des Apostels für die Gemeinde in Korinth zu lesen. So sind sie integraler Bestandteil der Argumentation von 1 Kor 8–10: Paulus entwirft sich selbst als Beispiel für den Verzicht auf Freiheiten und Rechte denjenigen in Korinth, die „Erkenntnis“ haben und darum Götzenopferfleisch nicht meiden müssten⁸⁵.

Die große Linie der Argumentation in 1 Kor 9 ist dann diese: Paulus stellt zunächst fest, dass er Apostel ist – als Minimalbedingung Apostel für die Gemeinde in Korinth (9,1f). Dann erklärt er ausführlich mittels Analogien aus dem Alltagsleben die Rationalität des Unterhaltsrechts (9,4-14)⁸⁶. Auf dieser Basis kann sein Verzicht auf Unterhalt als Rechtsverzicht deutlich werden. Darum betont Paulus zunächst seine Freiheit (9,1), um schließlich seinen Verzicht als „Versklavung allen anderen gegenüber“ (9,19) zu interpretieren. Diese wirkt sich aus in einer sicher auch die virulenten Essensfragen einbeziehenden „Akkommodation“ an die unterschiedlichen Zielgruppen der Mission (9,20-23).

Diese Interpretation als exemplarische Argumentation mit der eigenen Person wird allerdings irritiert durch 9,3: Ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν ἐστὶν αὕτη. Mit ἀπολογία und ἀνακρίνειν fallen forensisch konnotierte Begriffe, der Gedanke an eine Verteidigungsrede vor Gericht entsteht. Aber wessen wird Paulus bezichtigt? Und was wird als „diese Verteidigung“ beschrieben, die vorausgehenden Sätze 9,1f oder die folgenden?

Die einen deuten 9,3 als Abschluss zu V. 1f: Paulus habe eine kurze Verteidigung seines Apostolats skizziert, um dann seinen exemplarischen Rechtsverzicht zu entfalten⁸⁷. Andere verstehen αὕτη kataphorisch⁸⁸: V. 3 leite das Folgende ein

Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians (HUT, 28), Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, S. 245-247, Anm. 330.335, nennt besonders Isokrates *Or.* 15 (Antidosis) 8. Beide erklären aber nicht genauer, was in 9,3 als Verteidigung insinuiert wird.

84. Vgl. vor allem MITCHELL, *Paul* (Anm. 83), *passim*; DODD, *Paul's Paradigmatic 'I'* (Anm. 83), S. 96-110. Hier ist die Diskussion nur exemplarisch zu skizzieren; für die Vertreter der einen oder anderen Lektüre vgl. z.B. D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK, 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, z.St.; KONRADT, *Gericht* (Anm. 5), S. 362.

85. So hatte er es bereits in einer paradigmatischen Ich-Aussage in 8,13 erklärt.

86. Zur hier vorausgesetzten Analyse dieser Argumentation s. C. GERBER, *Paulus und seine ‚Kinder‘: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW, 136), Berlin, de Gruyter, 2005, S. 127f.157-160.

87. So z.B. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK, 7), Zürich, Benziger, 1995, II, S. 280-283.

88. Vgl. so ZELLER, *1 Kor* (Anm. 84), S. 303, der aber keinen wirklichen Anklagepunkt nennt.

als Verteidigung seines Unterhaltsverzichts, der in Korinth kritisch gesehen wurde⁸⁹. Für manche will Paulus sogar beides⁹⁰. Aber die vorliegende Argumentation ist weder sinnvoll als Verteidigung des Apostolats⁹¹ noch als Verteidigung des Rechtsverzichts⁹². Noch weniger plausibel ist die Annahme, dass Paulus sich gegen Kritik an beidem verteidigt, sind doch diese Vorwürfe konträr⁹³. Schließlich lässt der gesamte Brief weder durchblicken, dass der Apostolat des Paulus angefochten wurde noch dass der Unterhaltsverzicht – wie später in 2 Kor 11f – ein Problem darstellt.

Der rhetorische Zweck von 9,3 kann jedoch wie bei Demosthenes oder Isokrates darin liegen, eine Angriffssituation zu imaginieren, die eine ausführliche Verteidigung und damit Selbstdarstellung legitimiert, damit diese nicht als abstoßendes Selbstlob wirkt. Dazu passt, dass der Text die Ankläger nicht identifiziert und also auch nicht andeutet, dass diese bei den Adressaten zu suchen wären (anders als in der Bemerkung 4,3, die oft als Analogie herangezogen wird). 9,4ff ist dann die Verteidigung gegen einen nicht genannten fiktiven Vorwurf. Man könnte z.B. V. 3 so paraphrasieren: „Gegen Leute, die uns anklagen wollen, weil wir uns von der Gemeinde in Korinth versorgen lassen, ist meine Verteidigung folgende“. Denn das legitimiert Paulus in V. 4-11 durch eine lange Reihe rhetorischer Fragen: sein und des Barnabas Recht auf Essen, Trinken und Mitnahme der Ehepartner. Argument um Argument bringt er dafür vor, dass sie „wie die anderen Apostel und Apostelinnen und die Geschwister des Herrn und Kephas“ (9,5) diese Rechte haben⁹⁴.

89. So argumentiert bes. MARSHALL, *Enmity* (Anm. 35), S. 165-258, dass die Korinther darin eine Ablehnung ihres Freundschaftsangebotes gesehen hätten.

90. Vgl. MITCHELL, *Paul* (Anm. 83), S. 244 mit Anm. 329 für Vertreter dieser „‘kill two birds with one stone’-position“.

91. Die Aneinanderreihung von rhetorischen Fragen in V. 1 hat kaum apologetische Validität. Schon die Frage οὐκ εἰμι ἀπόστολος; könnten „Gegner“ einfach verneinen. Und mit V. 2 hält Paulus auch nur seinen Apostolat für die Gemeinde in Korinth für unbestreitbar gegeben.

92. Die ausführliche Begründung des Unterhaltsrechts wäre dafür gerade kontraproduktiv.

93. Vgl. im Einzelnen die luzide Argumentation von MITCHELL, *Paul* (Anm. 83), S. 243-250, warum der Text nicht als Apologie für den einen oder anderen Vorwurf zu werten ist. Der Text ist überhaupt nicht apologetisch (s. so schon W. WILLIS, *An Apologetic Apologia? The Form and Function of 1 Corinthians 9*, in *JSNT* 24 [1985] 33-48), sondern hat die Funktion eines „exemplary argument“ (MITCHELL, *Paul* [Anm. 83], S. 243.250), in dem Paulus sich als Beispiel für vorbildlichen Rechtsverzicht präsentiert.

94. Als Prämisse dieser Verteidigungslinie dient der Syllogismus 9,1f, der ergibt, dass er zumindest für die Gemeinde in Korinth, sein „Siegel des Apostolats“ (9,2), Apostel ist. Die Thematik des Unterhaltsrechts wird bei Paulus stets unter dem Begriff Apostel diskutiert, der ansonsten intensional noch offen scheint; vgl. GERBER, *Paulus* (Anm. 86), S. 127f. – Man könnte als fiktiven Vorwurf auch ergänzen, dass Paulus den Verzicht auf Unterhalt verteidigt. Das liegt m.E. ferner, da der Verzicht vor 9,12 gar nicht angesprochen wird.

Wichtig ist mir nun: Weder Apostolat noch Unterhaltsrecht müssen tatsächlich in Frage gestellt worden sein. Es reicht die Fiktion einer Veranlassung zur Verteidigung, um die ausführliche Periautologia, die Darstellung der Arbeit des Apostels, der seinen Lohn verdient, zu rechtfertigen.

Die Argumentation endet in 9,11.12a mit einer Wendung hin zu den Lesenden: „Wenn wir euch das Geistliche gesät haben, ist es dann etwas Großes, wenn wir von eurem Fleischlichen ernten werden? Wenn andere an eurem Vermögen (ἐξουσία) Anteil haben, wir nicht umso mehr?“ Das ist rhetorisch höchst geschickt. Denn die weitergehende Pointe der Argumentation, dass Paulus dieses Recht *nicht* in Anspruch nimmt (9,12b.15), kommt auf diese Weise desto klarer zum Vorschein – und es wird sofort sichtbar als Entlastung der Angeredeten, an deren Ernte „wir“ eben nicht partizipieren wollen.

Notieren sollten wir auch, dass Paulus selbst keinen Hehl daraus macht, dass er hier Ruhm (καύχημα) für sich erwartet (9,15-17): Während die Evangeliumsverkündigung als solche ihm auferlegt ist und er deshalb keinen Ruhm bzw. keinen Lohn verdient⁹⁵, erwartet er für das „donum superadditum“, dieses ohne Entlohnung zu tun, καύχημα (ob von Gott oder Menschen, bleibt offen). Das ist der erste Grund, weshalb er auf Unterstützung verzichtet: „Ich will lieber sterben als ... – mein καύχημα wird niemand entleeren“ (9,15).

Wirkt aber nicht dieser explizite Anspruch auf καύχημα wie ein anstößiges Selbstlob? Paulus unterläuft diesen Eindruck mit Mitteln, die Plutarch auch empfiehlt: Er stellt den Verzicht auf Unterhalt als freiwillige Erniedrigung dar (9,19: πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδόλωσα). Und wer erzählt, dass er sich selbst ein blaues Auge schlägt (9,27), wirkt nicht wirklich aufgeblasen (vgl. 8,1), sondern eben wie der besagte angezählte Boxer⁹⁶. Vor allem aber sind die Ausführungen im Sinne der Ratschläge des Plutarch dadurch gerechtfertigt, dass Paulus sich als Beispiel entwirft (s. 10,31–11,1; vgl. Plutarch, *Mor.* 544D-E). Wer in Korinth aus Rücksicht gegenüber den „Schwachen“ auf die Demonstration seiner Erkenntnis im Genuss von Götzenopferfleisch verzichtet, der hat, so kann man schließen, Ruhm verdient (vgl. 11,2).

95. Zur Äquivalenz s. KONRADT, *Gericht* (Anm. 5), S. 232; zum Argument vgl. C. GERBER, *Der fröhliche Geber: Gütertausch und Unterhaltsverzicht in Metaphern der Paulusbriefe*, in M. EBNER et al. (Hgg.), *Gott und Geld* (Jahrbuch für biblische Theologie, 21), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 2007, 111-129, hier S. 125-128.

96. S. oben zu diesem Vergleich bei Plutarch, *Mor.* 541B. Vgl. in diesem Sinne auch DODD, *Paul's Paradigmatic 'I'* (Anm. 83), S. 109, mit Verweis auf Plutarch, *Mor.*

2. Ein Cave ca(r)nem zur Verdeckung des Selbstlobs: Phil 3,2-21⁹⁷

Unbenommen der Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des Phil, die hier ignoriert werden soll⁹⁸, ist klar, dass Paulus sich auch in Phil 3 in paradigmatischem Interesse selbst thematisiert⁹⁹. Die Nachahmungsmahnung in 3,17f ist deutlich herausgestellt: Συμμιμηταὶ μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτως περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς¹⁰⁰. In 4,9 wird diese noch einmal unterstrichen. Und in Vorbereitung dieser Aufforderung spricht Paulus in 3,3-16 ausführlich von sich selbst, von Bianchini zu Recht als „Periautologia“ charakterisiert¹⁰¹. Kann die wegen ihrer Plötzlichkeit so schwer erklärliche Polemik in 3,2: „Seht die Hunde, die schlechten Arbeiter, die Verschneidung!“¹⁰² in dieser Periautologia ihre Erklärung finden?

Auch in diesem Falle möchte ich vorschlagen, die Ausführungen nicht als Widerlegung von bestimmten Gegnern zu lesen, sondern als Legitimation der paradigmatischen Selbstthematization des Paulus¹⁰³. Von

97. Die Darstellung muss sich auf das für die These Relevante beschränken; zu Details der Auslegung s. J. REUMANN, *Philippians* (AB, 33B), New Haven, CT, Doubleday, 2008, S. 460-605.

98. Zum Stand der Diskussion s. das Referat von A. STANDHARTINGER, 'Join in Imitating Me' (*Philippians 3.17*): *Towards an Interpretation of Philippians 3*, in *NTS* 54 (2008) 417-435, hier S. 418-426.

99. Der paränetische Charakter von Phil 3 ist auch unbenommen der Frage des Briefaufbaus weithin anerkannt, s. STANDHARTINGER, *Join* (Anm. 98), S. 426. BRUCKER, *Christushymnen* (Anm. 30), entfaltet genauer, dass epideiktische Passagen das Anliegen des symboleuthischen Briefes unterstreichen.

100. Vgl. DODD, *Paul's Paradigmatic 'I'* (Anm. 83), S. 181f; BIANCHINI, *L'elogio* (Anm. 14), S. 30-40 zu den Auslegungsfragen der mehrdeutigen Formulierung 3,17f.

101. Ähnlich wie hier deutet BIANCHINI, *L'elogio* (Anm. 14), 3,1-4,1 insgesamt als Periautologia und nimmt an, dass 3,2 der Rechtfertigung dieser Selbstanführung dient („una delle giustificazione del ricorso alla περιουτολογία“, S. 204). Er unterstellt freilich anders als hier, dass es sich bei den in 3,2 Erwähnten um tatsächlich in Philippi vorhandene „avversari“, judenchristliche Missionare handelt (vgl. ausführlicher S. 180-196). Es gehe Paulus weniger um ihre Identität als um die Sicherung der Gemeinschaft gegen andere. Auch BRUCKER, *Christushymnen* (Anm. 30), S. 335.345, weist auf das Selbstlob in Phil 3 hin, das durchbrochen werde, hält die Gegner aber für real. – In einem erst nach Drucklegung erschienenen Aufsatz vergleicht auch P.B. Smit Phil 3 mit den Ratschlägen des Plutarch und begründet so die These, dass das Selbstlob des Paulus nicht unangemessen sei, unter anderem, da es der Ermahnung diene und sich auch gegen andere (die „dogs“) richte; vgl. *Paul, Plutarch and the Problematic Practice of Self-Praise (περιουτολογία): The Case of Phil 3.2-21*, in *NTS* 60 (2014) 341-359.

102. Zur Bedeutung von βλέπετε vgl. BRUCKER, *Christushymnen* (Anm. 30), S. 283: Das Verb mit Akk. bedeutet „sehen“, und so ergibt sich keine Warnung, sondern, als Imperativ gelesen, eine Aufforderung zum Hinsehen bzw. „Vor die Augen Stellen“ (*ibid.*, wobei Brucker freilich von in Philippi bekannten Leuten ausgeht). So wird in 3,2 eine Sinnfälligkeit der im Folgenden durch eine polemische Klimax Apostrophierten suggeriert.

103. Dass in 3,2-21 nicht argumentativ gegen „Gegner“ vorgegangen wird, sondern Paulus seine Autobiographie paränetisch einbringt, betont bes. G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995, S. 289f.303f.

„Gegnern“ des Paulus ist, wenn wir darunter Leute verstehen, die die Theologie des Paulus, seine Missionspraxis oder das von ihm bestimmte Gemeindeleben bekämpfen, ohnehin nicht die Rede¹⁰⁴. Nicht bestritten sei, dass an den Streit um die Beschneidung zu denken ist. Darauf deutet das polemische βλέπετε τὴν κατατομήν (3,2), der Hinweis auf die σὰρξ, vielleicht auch auf die „Feinde des Kreuzes“ in 3,18, vor allem aber die Behauptung „wir sind die Beschneidung“ (3,3a)¹⁰⁵. Dass die Forderung an Nichtjuden, sich beschneiden zu lassen, in anderen Bereichen der paulinischen Mission eine Rolle spielte, ist für uns greifbar (Gal 2,1-10; 5,2-12; Apg 15). In Phil 3,2f.18 wird jedoch keine aktuelle Gefährdung der Gemeinde benannt. Die Invektiven gegen andere, die auf ihr „Fleisch vertrauen“, wirken vielmehr topisch¹⁰⁶. (Das erklärt ja auch die Fülle an Thesen über die Gegner¹⁰⁷, die freilich für den Fortgang des Textes kaum Erklärungsleistung haben.)

Darum ist es plausibler, die Verhältnisse umgekehrt zu rekonstruieren¹⁰⁸: Nicht die Kampfsituation erfordert die folgende Selbstdarstellung, sondern

104. Wenn ich recht sehe, wird der Begriff „Gegner“ bzw. „opponents“ in den Diskussionen über die „Gegner“ des Paulus in den verschiedenen Briefen gar nicht in Frage gestellt. Es ist m.E. jedoch sinnvoll zu unterscheiden zwischen Konkurrenten oder Rivalinnen als solchen, die sich um dieselben Menschen bemühen, und Gegnern und Gegnerinnen, die Ansichten vertreten, die denen des Paulus theologisch widersprechen, oder Paulus direkt angreifen. Aber weder von ἀντίδικος, ἐχθρός (s. umgekehrt nur Gal 4,18) oder ἀντικείμενος (s. 1 Kor 16,9) ist in Phil oder 2 Kor in Bezug auf Paulus und die Gemeinde die Rede.

105. Vgl. im Detail K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel: Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT, 62), Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, S. 88-92: „Die Frage nach den Anschauungen und Aktivitäten der gegnerischen Agitatoren führt somit nicht weiter als bis zum Faktum ihrer Beschneidungsforderung“ (S. 92), nicht einmal, dass es Christusgläubige sind, ist klar. Niebuhr geht freilich anders als hier davon aus, dass diese Agitatoren in Philippi aktiv sind und die briefliche Mahnrede 3,1-4,1 veranlasst haben.

106. Im Detail E.-M. BECKER, *Polemik und Autobiographie: Ein Vorschlag zur Deutung von Phil 3,2-4a*, in O. WISCHMEYER et al. (Hgg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte* (BZNW, 170), Berlin – New York, de Gruyter, 2011, 233-254, hier S. 243-247. Eine Stilisierung wird wahrscheinlich, wenn man drei Oppositionen ausmacht: Zerschneidung / wahre Beschneidung, schlechte Arbeiter / die im Geist Dienenden; Hunde / sich in Christus rühmen (s. REUMANN, *Phil* [Anm. 97], S. 468).

107. Für einen Eindruck der Fülle von Gegnerhypothesen s. REUMANN, *Phil* (Anm. 97), S. 469f. Vgl. auch D.K. WILLIAMS, *Enemies of the Cross of Christ: The Terminology of the Cross and Conflict in Philippians* (JSNTS, 223), London, Bloomsbury, 2002, S. 54-60.244-247, der angesichts der Fülle von Hypothesen einerseits, der mageren Textindizien über die Gegner andererseits dafür argumentiert, dass die Identität der Gegner im Phil (deren Existenz er anders als hier voraussetzt) nicht aus dem Text erhoben werden kann, da Paulus mit der Kreuzestheologie eine grundsätzliche, nicht spezifische Gegenargumentation entwickelt.

108. Beckers Analyse (BECKER, *Polemik* [Anm. 106], S. 243ff) geht in eine ähnliche Richtung. Sie vertritt, dass diese topische Polemik nur Mittel ist, um die biographischen Ausführungen zu legitimieren, weshalb die autobiographische Passage „Fluchtpunkt“ der

die Selbstdarstellung bedarf, um nicht kontraproduktiv als unangemessenes, ja anstößiges Eigenlob zu wirken, der Herbeizitierung von Widersachern als einer Drohkulisse, vor der sich die positive Selbstdarstellung mit dem anschließenden Appell zur Nachahmung des Paulus (3,17; 4,9) als hilfreiche Paränese ausnimmt.

Wie eine Leseanleitung zum Folgenden wirkt 3,3c.d: ἡμεῖς ... καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες: „Wir“ vertrauen nicht auf das Fleisch, im Folgenden konkretisiert als jüdische Idealbiographie¹⁰⁹, „sondern rühmen uns Christi Jesu“. Die Pragmatik dieser Aussage ist dann: Man solle das Folgende also nicht, wie es durchaus möglich wäre, als eitles Selbst-Enkomion¹¹⁰ hören. Es ist vielmehr der Warnung vor anderen geschuldet, denn Selbstlob aus Vertrauen auf das eigene „Fleisch“ kann es auch aus theologischen Gründen nicht geben.

Liest man die Passage als geschickt legitimierte Periautologia, dann wird die Frage, welche Gegner aktuell in Philippi oder sonst im Bereich der paulinischen Mission agieren, obsolet – und vielleicht auch die Erklärung des „Bruchs“ zwischen 3,1 und 3,2 anders möglich¹¹¹.

Bedenkenswert ist diese Lektüre aber auch, weil die Volte, die Paulus hier schlägt, klarer zu Tage tritt, wenn man davon ausgeht, dass die Selbstdarstellung rhetorisch und theologisch abgezweckt und nicht durch andere aufgezwungen ist. Denn alles läuft ja darauf hinaus, dass durch die „unübertreffliche Größe der Erkenntnis Christi als meines Herrn“ (3,8) die Wertigkeiten auf den Kopf gestellt sind und das, was früher Gewinn schien – womöglich Gewinn an Ruhm –, nun als Dreck gilt. Diese Pointe, dass mit der Christuserkenntnis nicht nur die Werte umgekehrt werden, sondern auch ein Leben, das nach gängigen (jüdischen) Wertvorstellungen gottgefällig ist, auf völlig andere Weise vor Gott steht –

Polemik sei (*ibid.*, S. 243). Das entspricht der klassischen These, dass die Autobiographie aus der Apogetik entstanden sei (vgl. A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971; M. ERLER, *Philosophische Autobiographie am Beispiel des 7. Briefes von Platon*, in M. REICHEL [Hg.], *Antike Autobiographien: Werke – Epochen – Gattungen*, Köln, Böhlau, 2005, 75-92), selbstreferentielle Erzählungen also zunächst der Apogetik dienten. Auch Becker sieht einen Zusammenhang von Autobiographie und Apogetik, freilich in umgekehrter Richtung: Apogetik legitimiert Autobiographie. Bei Beckers These bleibt allerdings unerklärt, was überhaupt Paulus zu dieser „Autobiographie“ veranlasst haben sollte. Dieses Problem wird in der paradigmatischen Deutung gelöst, wie sie DODD, *Paul's Paradigmatic 'I'* (Anm. 83), entfaltet. Er unterstellt allerdings anders als hier, dass die Gegner Paulus zur paradigmatischen Selbstdarstellung provozierten.

109. Zu den Einzelheiten vgl. NIEBUHR, *Heidenapostel* (Anm. 105), S. 105-109.

110. Zum enkomiasischen Charakter des Katalogs 3,3-7 vgl. BRUCKER, *Christushymnen* (Anm. 30), S. 327f.

111. Vgl. in diesem Sinne genauer BIANCHINI, *L'elogio* (Anm. 14), S. 199ff, der eine Einheitlichkeit des Briefes vertritt.

diese christologische Pointe wird ja nur deutlich an einer solchen Biographie. Anders funktioniert etwa die Paulusanamnese innerhalb einer brieflichen Danksagung in 1 Tim 1,12-17. Paulus tritt hier als „erster aller Sünder“ (1,15) auf, an dem sich die Gnade Gottes zeigt. Nach dem 1 Tim ist er der Sünder, der gerettet wird¹¹², hier ist er der im Sinne des Gesetzes „Gerechte“, der durch Christuserkenntnis zum Gerechten vor Gott wird.

Die Invektive von Phil 3,2 lässt sich also, so meine These, am besten erklären als Legitimation eines Selbstlobs, das freilich nur zitiert wird, um dann das Gelobte in sein Gegenteil zu verkehren und sich stattdessen dieser neuen Perspektive zu loben.

Wiederum ist zu fragen: Können dann nicht aber die Aussagen in 3,10f, mit denen Paulus seine so gewonnene Erkenntnis Christi und seine Gerechtigkeit aus Gott beschreibt, ihrerseits prahlerisch wirken? Ein solches Verständnis wird durch 3,12-14 zurückgerufen, indem Paulus nun klarstellt, dass er nicht meint, schon am Ziel zu sein und den Siegeskranz bereits errungen zu haben: „Nicht, dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollendet bin ...“ (3,12). Auch diese Selbstkorrektur – das ist nicht unerheblich für die Textrekonstruktion – dient Paulus dann nicht dazu, einer „realized eschatology“ anhand seines Beispiels vorzubauen¹¹³, sondern sein Beispiel vor dem Ruch des ungebührlichen Selbstlobs zu wahren.

Abgemildert wird die Selbstthematization auch durch die Verwendung der 1. Pers. Pl. in V. 15f. Und auch die Aufforderung 3,17 zur Nachahmung wird in ein Kollektiv eingebettet¹¹⁴ und wiederum mit einer Polemik gegen andere unterstrichen (3,18f). Auch hier wird kein klares Feindbild erkennbar¹¹⁵. Und so kann auch diese pauschale Beschimpfung der „Feinde des Kreuzes“ dazu dienen, die Aufforderung zur gemeinschaftlichen Orientierung an Paulus und denen, „die so wandeln, wie ihr uns zum Vorbild habt“ (3,17), zu begründen.

112. Zur Verbindung von paradigmatischer Priorität und singulärer Autorität in diesem Paulusbild vgl. M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT, 146), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S. 49ff. Anders als Paulus in Phil 3 ist auch das Christusvorbild in Phil 2,5-11 ausgemalt, vgl. DODD, *Paul's Paradigmatic 'I'* (Anm. 83), S. 188f. Phil indiziert so nicht, dass Paulus wie Christus ist, „but on the contrary that Christ took on the lowly conditions of human existence in his incarnation (2.8) that Paul hopes will be transformed in the consummation (3.21)“ (*ibid.*, S. 189).

113. Vgl. so etwa DODD, *Paul's Paradigmatic 'I'* (Anm. 83), S. 184f.

114. Zu diesem Verständnis s. U.B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (THKNT, 11/1), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 1993, 172.

115. Vgl. das Referat widersprüchlicher Thesen bei DODD, *Paul's Paradigmatic 'I'* (Anm. 83), S. 176f.

Worin ist Paulus Vorbild? Sein individueller Lebensweg ist natürlich nicht nachzuahmen, und auch der Verweis auf die, die so wandeln wie er, öffnet den Blick über die biographischen Ausführungen hinaus¹¹⁶. Das wird hier in einer – im Sinne der modernen Homiletik produktiven – Offenheit gelassen. Die verschiedenen Möglichkeiten sollten wohl kaum einen Katalog von Nachahmungsforderungen insinuieren¹¹⁷, sondern vielmehr Paulus in persona dem Gedächtnis einschreiben (3,17).

3. „Gelobt werden muss“, nämlich um Konkurrenz auszuschalten: 2 Kor 10–13¹¹⁸

Kommen wir schließlich zurück auf den Briefteil, der am Anfang unserer Lektüre griechischer und römischer Texte stand. Wenn wir unterstellen, dass die Empfindsamkeit gegenüber Selbstlob auch in Korinth vorhanden war, wie lässt sich 2 Kor 10–13 dann am besten rekonstruieren? Hier müssen zugespitzte Textbeobachtungen genügen, die der Diskussion über den komplexen Brief oder Briefteil nicht gerecht werden können¹¹⁹, aber dennoch den Blick schärfen mögen.

Wichtig ist zunächst, dass Paulus das Selbstlob absetzt von dem Lob im Herrn, das angemessen wäre (11,17: ὁ λαλῶ, οὐ κατὰ κύριον λαλῶ ἀλλ' ὡς ἐν ἀφροσύνῃ, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως). Weiter sehen wir, dass Paulus sein eigenes Selbstlob sorgfältig legitimiert, als habe er sich mit Plutarch beraten¹²⁰.

Fünf Tipps scheint er zu beherzigen.

- (1) Er erklärt sich gezwungen zum Selbstlob, um seiner Verteidigung willen: „Gelobt werden muss“ (12,1). Er lastet namentlich der Gemeinde in Korinth an, ihn zu diesem närrischen Selbstlob zu nötigen (11,11), da sie sich gern auf jedes Alternativangebot einlasse (11,1-4)¹²¹. Die ihm persönlich geltende Kritik nennt er nirgends so deutlich wie hier (10,2; 10,10; vgl. 10,7f; 11,6).

116. Vgl. *ibid.*, S. 182f.

117. Dahin tendiert DODD, *ibid.*, S. 183-187, wenn er sechs Aspekte nennt, die zugleich die Kritik an den „Gegnern“ beinhalten; im Weiteren stellt er aber vor allem die paradigmatische Soteriologie heraus.

118. In der thetischen Zuspitzung kann die Diskussion der Forschung nicht hinreichend gewürdigt werden; vgl. vor allem die in Anm. 24 genannte Literatur.

119. Vgl. nur T. SCHMELLER, *Der zweite Korintherbrief*, in M. EBNER *et al.* (Hgg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 326-346, hier S. 332-336, zur Diskussion über die literarische Integrität des 2 Kor.

120. Vgl. in diesem Sinne schon BETZ, *Apostel Paulus* (Anm. 24); MITCHELL, *Patristic Perspective* (Anm. 63); weitere Arbeiten, in denen der Zusammenhang hergestellt wurde, bei HECKEL, *Kraft* (Anm. 3), S. 144, Anm. 11.

121. Vgl. zur Auslegung genauer C. GERBER, *Krieg und Hochzeit in Korinth: Das metaphorische Werben des Paulus um die Gemeinde in 2 Kor 10,1-6 und 11,1-4*, in ZNW 96 (2005) 99-125, hier S. 113-123.

- (2) Er verweist darauf, dass er sich nicht Leistungen anderer zuschreibt, sondern nur das, was er selbst geleistet hat (10,15f), und sich nicht maßlos rühmt (10,13).
- (3) Das, was ihn am meisten auszeichnet, die Entrückung, stellt er in der dritten Person dar, als spreche er nicht über sich, freilich doch so, dass deutlich wird, dass niemand anderem als ihm selbst diese Offenbarung zuteil wurde (12,1-5)¹²².
- (4) Er stellt sich als beklagenswert durch seinen „Dorn im Fleisch“ dar (12,7), ja schreibt in einer ungewöhnlichen Zuspitzung, dass er sich gerade seiner Schwachheiten rühme (11,30; 12,9). Dies widerspricht zwar den gängigen Normen über das Lobenswerte¹²³. Jedoch argumentiert Paulus mit der Zusage an ihn, dass Gottes Kraft sich gerade in der Schwachheit vollende (12,9), gegen die ihm nachgesagte Schwäche. Sie sei Genug an Gnade, die ihm starkes Wirken ermöglicht (vgl. 13,4)¹²⁴.
- (5) Schließlich macht er deutlich, dass sein Wirken (10,8) und die ganze Entfaltung den Adressierten zugute geschieht: Πάλαι δοκεῖτε ὅτι ὑμῖν ἀπολογούμεθα. κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν· τὰ δὲ πάντα, ἀγαπητοί, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς (12,19).

Wenn der Text so erkennen lässt, dass Paulus die Kniffe des unanstößigen Selbstlobs gut beherrscht, sollte man dann nicht auch die Kritik an anderen im Lichte dieser rhetorischen Strategie lesen? Konkret: Ist dann nicht möglich, dass Paulus auch in 2 Kor 10–13 die Kritik gegen seine Person unterstreicht und suggeriert, dass andere sich unverfroren loben, um seine eigene Selbstdarstellung zu legitimieren?

Bejaht man das, hat das vor allem Folgen für die Rekonstruktion der „Gegner“ in Korinth. Über diese befindet etwa Gräßer in seinem Kommentar: „Die Gegner sind dezidierte Antipauliner. Entgegen der Kreuzestheologie vertreten sie eine Art ‚Ruhmestheologie‘, eine für die eigentlichen Wundergeschichten der Evangelien charakteristische Christologie. ... Dieser entspricht ihr eigenes Wundertun (12,12) und ihr mit dem Kreuz unvereinbares Sich-Rühmen“¹²⁵.

Unterstellt man hingegen, dass die Darstellung zunächst die paulinische Periautologia rechtfertigt, dann entsteht ein anderes Bild, das ich zumindest als Denkmöglichkeit, die exegetische Vorurteile bloßlegt, entwickeln

122. Diese Methode ist zwar nicht bei Plutarch erwähnt, aber sonst, vgl. MITCHELL, *Patristic Perspective* (Anm. 63), S. 365f unter dem m.E. nicht ganz passenden Stichwort *Prosopopoiia*; s. auch Hermogenes, *Peri methodou* 441 (s.o. III.1.).

123. Das wird in den Auslegungen stets betont; s.o. II.

124. Zur Diskussion über das Verhältnis von Stärke und Schwäche in 2 Kor 10–13 vgl. GERBER, *Paulus* (Anm. 86), S. 235-238 (Lit.!).

125. GRÄSSER, *2 Kor* (Anm. 26), II, S. 126f, in Aufnahme von L. AEMELAEUS, *Schwachheit als Waffe: Die Argumentation des Paulus im Tränenbrief (2. Kor. 10–13)* (SESJ, 78), Helsinki, The Finnish Exegetical Society; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, und anderen.

möchte¹²⁶. Dabei stelle ich nicht in Frage, dass Paulus von Teilen der Gemeinde von Korinth kritisiert und angegriffen wird und dass in diesem Falle tatsächlich andere Missionare und Missionarinnen vor Ort sind. Denn beides lässt der Text erkennen: Erstens wird offenbar das persönliche Auftreten des Paulus vor Ort bemängelt. So offen wie nie zitiert Paulus Kritik: „Die Briefe, sagt man, sind gewichtig und stark, die körperliche Anwesenheit aber schwach und seine Rede nichtswürdig“ (10,10, vgl. 11,6). Wer diese Kritik äußert, lässt die Formulierung mit φησί (10,10) offen. Da in 10,7-11 aber noch nicht von Zugereisten die Rede ist, scheint die Kritik eher aus der Gemeinde zu kommen.

Und zweitens wird erkennbar, dass von außen Kommende in der Gemeinde tätig sind. Wenn Paulus sie in ironischer Überzeichnung *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (11,5; 12,11) bzw. *ψευδαπόστολοι* (11,13f) nennt, wird deutlich, dass sie als Apostel gelten, also als reisende Missionare (vgl. 11,4). Paulus vergleicht sich mit diesen und hebt darauf ab, dass er ihnen ebenbürtig ist: *Λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων. εἰ δὲ καὶ ιδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ’ οὐ τῇ γνώσει, ἀλλ’ ἐν παντὶ φανερώσαντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς* (11,5f). Der Unterschied, den Paulus markiert zwischen diesen und sich selbst, betrifft wohl die Redekunst (11,6, vgl. 10,10¹²⁷). Vor allem aber, darauf weist er wiederholt hin, haben diese Missionare Unterhalt von der Gemeinde in Anspruch genommen, worauf er selbst dezidiert verzichtet¹²⁸.

Nicht deutlich ist jedoch, dass diese sich als „Gegner des Paulus“ gerieren in dem oben (IV.2) spezifizierten Sinne, also dass sie gegen Paulus agieren und dessen Missionsprojekt bekämpfen oder andere theologische Überzeugungen vertreten¹²⁹. Erkennbar ist zunächst nur, dass sie

126. Dass kaum sichere Erkenntnisse aus 2 Kor 10–13 gewonnen werden können, vertritt auch BIERINGER, *Gegner* (Anm. 25), in seiner sorgfältigen Analyse. Das wird allerdings nicht wie hier darauf zurückgeführt, dass es gar keine „Gegner“ im eigentlichen Sinne gab, sondern dass Paulus an der Entfaltung seiner Theologie liegt.

127. 11,6 muss nicht als Eingeständnis mangelnder Redekunst gewertet werden, da Paulus im Kontext seine rhetorischen Fähigkeiten durchaus demonstriert, sondern kann in der Gegenüberstellung zu γνώσις auf die Diskussion über den richtigen Einsatz von Rhetorik anspielen; vgl. T.J. BAUER, *Einen missglückten Auftritt retten: 2 Kor 10,10f und die rhetorische Kultur der frühen Kaiserzeit*, in F.R. PROSTMEIER et al. (Hgg.), *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens* (Millennium-Studien, 31), Berlin, de Gruyter, 2010, 77-108, hier S. 101f.

128. Paulus spielt mehrfach auf seinen Verzicht auf Unterhalt sowie die Inanspruchnahme von Unterhalt durch die „anderen“ an, vgl. 11,7-12; 11,20; 12,13-16. Zur metaphorischen Argumentation für den Unterhaltsverzicht des Paulus vgl. GERBER, *Fröhlicher Geber* (Anm. 95), S. 119-121.

129. Vgl. analog J. BARCLAY, *Mirror Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case*, in *JSNT* 31 (1987) 73-93, hier S. 80, der in Bezug auf die sog. Gegner im Galaterbrief sagt: „We must bear in mind the possibility that they did not see themselves in opposition

nach Paulus in der von ihm in Korinth gegründeten Gemeinde wirken und sich damit aus der Sicht des Paulus in sein „Missionswerk“ (s. 1 Kor 9,2) einmischen. Er sieht in ihnen offenbar Rivalinnen und Rivalen.

Ist ersichtlich, dass sich diese anderen, wie die Exegese unterstellt, offensiv gelobt haben, obwohl sie sich damit der Lächerlichkeit preisgeben könnten, von der die Komödien profitieren? Ausdrücklich schreibt Paulus das nicht. Zwar grenzt er sich in 10,12-18 ab von Leuten (τινες), die sich selbst vergleichen oder empfehlen (Οὐ γὰρ τολμῶμεν ἐγκρίναι ἢ συγκρίναι ἑαυτοὺς τισιν τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων, 10,12¹³⁰). Damit ist jedoch nicht gesagt, dass dies aktuell in Korinth geschieht¹³¹. Lesen wir 10,12 in seinem rhetorischen Kontext, dient es zunächst der Klarstellung, dass man das Folgende nicht als maßlose, da nicht auf Leistungen gründende Selbstempfehlung lesen sollte.

Vom Selbstlob anderer spricht Paulus noch zweimal in seiner sog. Narrenrede, nicht jedoch explizit von einem Selbstlob der „Überapostel“. Wie φησί (10,10) muss auch nicht jedes τις (10,12; 11,20-21) oder πολλοί (11,18) auf die anderen Missionare in Korinth referieren¹³². In 11,18 wird pauschal behauptet, dass sich „viele“ rühmen: ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ σάρκα, κἀγὼ καυχῆσομαι. In 11,21 heißt es nur indefinit und im Eventualis: Ἐν ᾧ δ' ἂν τις τολμᾷ, ἐν ἀφροσύνῃ λέγω, τολμῶ κἀγὼ. Für uns ist damit nicht eindeutig ersichtlich, dass sich die anderen loben, sondern nur, dass Paulus so sein Selbstlob legitimiert.

Schließlich sagt Paulus auch in der sich anschließenden Synkrisis 11,22ff nicht, dass diese anderen sich ihrer Herkunft aus Israel *gerühmt*

to Paul. It is quite possible for Paul ... to count as his foes those who thought they were supporting him!“. Vgl. auch M. VOGEL, „Seine Briefe sind gewichtig und gewaltig“ (2 Kor 10,10): *Polemik im 2. Korintherbrief*, in O. WISCHMEYER et al. (Hgg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte* (BZNW, 170), Berlin – New York, de Gruyter, 2011, 183-208, bes. S. 196ff, der in seiner Analyse der Polemik im 2 Kor (als ganzem) den Gegnerbegriff vermeidet und stattdessen mit einem weiten Begriff von Polemik die rhetorische Strategie des Paulus als Versuch, die Angeschriebenen an ihn selbst zu binden, rekonstruiert. Die „Rhetorik des Unbestimmten“ (*ibid.*, S. 192), die vagen Verweise auf „gewisse Leute“ sollten die Rezipienten auffordern, sich zu positionieren gegenüber Kritikern oder Konkurrenten.

130. Zum textkritischen Problem und zur Deutung vgl. THRALL, 2 Cor (Anm. 25), II, S. 363-369.

131. So deuten aber viele Auslegerinnen und Ausleger den Text, z.B. THRALL, 2 Cor (Anm. 25), II, S. 369 z.St.; GRÄSSER, 2 Kor (Anm. 26), II, S. 101f: „Die in Korinth mit hohem Selbstbewusstsein auftretenden Eindringlinge“ (*ibid.*, S. 102).

132. Freilich wird in der Regel ohne Begründung als Prämisse der Gegner-Rekonstruktion unterstellt, dass es um polemisches Non-Naming gehe (vgl. etwa HECKEL, *Kraft* [Anm. 3], S. 10f; vgl. aber die Vorsicht bei BIERINGER, *Gegner* [Anm. 25], insgesamt und bes. S. 186 mit Anm. 24). Die Selbstverständlichkeit, in jedem Satz eine Anspielung auf die Gegner zu lesen, verliert sich, wenn man wie hier von der rhetorischen Legitimierung der Selbstdarstellung ausgeht.

hätten mit theologischen Überlegenheitsansprüchen, wie in der Auslegung oft unterstellt¹³³. Diese Charakteristika guter Herkunft werden ja nur in Frageform in den Raum gestellt (Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλιταί εἰσιν; κἀγώ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ. διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ, 11,22f). Eindeutig ist allein, dass Paulus sich selbst so die Gelegenheit gibt, ohne den Anschein unbilligen Selbstlobs seine würdige Abkunft zu erwähnen, um dann in dem Katalog von Peristasen selbststrühmend zu betonen, dass er als Diener Christi umso mehr ertragen hat (11,23b-33).

Will man die „Gegnerschaft“ in Korinth rekonstruieren, sollte man nicht mittels „mirror reading“ alles Tun und Reden, das kritisiert wird, „Gegnern“ unterstellen¹³⁴, sondern mit einer „Hermeneutik des Verdachts“ in Rechnung stellen, dass Paulus alles zuspitzt, um sich einen Grund zu geben für sein Selbstlob. Darauf kann er nicht verzichten – „gelobt werden muss“ (12,1) –, denn er steht offenbar in der Kritik. Doch er muss das Eigenlob rechtfertigen, wenn er seine Begabung und sein Wirken für die Gemeinde in Erinnerung rufen will, ohne erst recht Ablehnung zu provozieren. Daher sind die Andeutungen, dass andere sich selbst brüsten, nicht ungekürzt als sachliche Beschreibung des Vorgefallenen abzurechnen, sondern als Teil der Legitimierungsstrategie.

Die Veranlassung zum Selbstlob mag durchaus auch in dem Auftreten dieser anderen Missionare und Missionarinnen liegen, die Paulus als ὑπερλίαν ἀπόστολοι karikiert, nicht aber, weil sie die Theologie des Paulus bekämpfen. Vielmehr wird m.E. aus 10,12-18 eine Rivalität um die Gemeinde erkennbar. Diesem Textabschnitt möchte ich daher noch etwas Aufmerksamkeit widmen. In 10,13 weist Paulus maßloses Rühmen ab: „Wir aber rühmen uns nicht ins Maßlose, sondern nach dem Maßstab des Wirkungskreises, den uns Gott zugeteilt hat, dass wir bis zu euch gelangt sind“. Für Paulus sei das Maß seines Ruhmes, dass er nach Korinth gelangt ist, nämlich, wie 10,14f impliziert, als erster Missionar¹³⁵: „Wir

133. Vgl. THRALL, 2 Cor (Anm. 25), II, S. 928-932.936-941, zu entsprechenden Thesen, es handele sich um „Judaizers“, Thesen, die sie selbst auch bekräftigt („... these people stress their full Jewish credentials“, *ibid.*, S. 941).

134. Vgl. zur Problematik am Beispiel des Gal differenziert und zur Vorsicht gemahnend BARCLAY, *Mirror Reading* (Anm. 129); vgl. auch LYONS, *Pauline Autobiography* (Anm. 36), S. 71-73.

135. Nicht am eigenen Maß soll man sich messen (10,12), sondern an dem Maß, das Gott setzt, und das ist hier konkret, dass Paulus auch bis zur Gemeinde nach Korinth als Missionar gelangt ist (vgl. 10,13: κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρον, ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν). Zur Bedeutung von κανὼν als Bezeichnung des von Gott gesetzten Programms („schedule“), das hier geographisch gemeint ist, s. THRALL, 2 Cor (Anm. 25), II, S. 644-647. Im Verb φθάνειν V. 14 (ἄχρι γὰρ καὶ ὑμῶν ἐφθάσαμεν) kann durchaus der zeitliche Gedanke des früheren Ankommens enthalten sein (mit

rühmen uns nicht maßlos der Anstrengungen anderer (οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις), sondern haben die Hoffnung, wenn euer Glaube wächst, bei euch gepriesen zu werden nach unserem Maßstab für das darüber hinaus Gehende, dass wir denen jenseits von euch das Evangelium verkündigt haben, und nicht uns nach einem fremden Maßstab für das schon (von anderen) Bereitete zu rühmen“ (10,15f.) καυχᾶσθαι referiert hier also auf den Ruhm für missionarischen Erfolg, und den sieht Paulus da gegeben, wo jemand als erster wirkt, nicht dort, wo man auf „fremdem“¹³⁶ Grund“ baut, wie er andernorts metaphorisch sagt¹³⁷. Der implizite Vorwurf gegen andere ist dann, dass sie in Korinth innerhalb seines Arbeitsfeldes wirken und damit nach dem Ruhm, der ihm gebühren würde, haschen. Nicht der Wunsch nach Ruhm an sich ist das Problem in 10,12-18, sondern das Maß des Ruhms¹³⁸, mithin die Frage, ob man sich das, dessen man sich rühmt, zugutehalten darf.

Paulus galt die durch seine Evangelisierung entstandene Beziehung von Missionar und Gemeinde offenbar als exklusiv. Andere zeichnet er in 2 Kor 11,1-4 metaphorisch als Eindringlinge vom Schlage der Schlange im Paradies: „Ich eifere um euch mit dem Eifer Gottes, denn ich habe euch einem einzigen Mann als reine Jungfrau anverlobt, Christus. Ich fürchte, dass so, wie die Schlange Eva verführte in ihrer List, auch euer Denken zerstört wird von der Einfalt auf Christus hin. Denn wenn da einer kommt und einen anderen Jesus verkündigt, den wir nicht verkündigt haben, oder ihr einen anderen Geist empfangt, den ihr nicht empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr nicht erhalten habt, dann ertragt ihr das gut“ (11,2-4)¹³⁹. Die Gemeinde steht da wie die naive Eva,

THRALL, *ibid.*, II, S. 648f z.St.). Wenn man den Text so versteht, dass Paulus nicht tatsächliche Selbstempfehlungen und maßloses Selbstlob der Missionare kritisiert, sondern ihren „Übergriff“ in seinen Missionsbereich, entgeht man auch dem Problem des Selbstwiderspruchs, dass Paulus sich sehr wohl selbst lobt (diesen markiert z.B. *ibid.*, II, S. 640f).

136. Zu ἀλλότριος 2 Kor 10,15f. vgl. Röm 15,20 und entsprechend Plutarch 540B (Zitat unten bei Anm. 142). Ἀλλότριος verweist (im Unterschied zu ἄλλος) auf das Ungebührliche, den Übergriff in das, was einem anderen gehört (vgl. F. BÜCHSEL, *ἀλλότριος*, in *TWNT* 1 [1933] 265). Vgl. umgekehrt ἴδιος für den je eigenen Lohn der Missionare in 1 Kor 3,8.

137. So die Metaphorik in 1 Kor 3,10 und Röm 15,20. In Röm 15,17-20 wird ebenfalls der Zusammenhang von Ruhm (καύχησις) vor Gott und Missionserfolg thematisiert; in 1 Kor wird analog von Lohn (μισθός) gesprochen; vgl. auch 1 Thess 2,19. Vgl. zur Verwendung des Begriffs ἀπόστολος spezifisch für den ersten Missionar vor Ort GERBER, *Paulus* (Anm. 86), S. 126f.

138. Vgl. μετρεῖν κτλ. im vorliegenden Kontext, das immer wieder im Diskurs über Selbstlob begegnet (s. Zitate oben III.).

139. Entsprechend exklusive Vorstellungen entwirft Paulus auch durch die Eltern-Kind-Metaphorik, vgl. im Kontext 12,14f und vor allem schon 1 Kor 4,14-16; vgl. GERBER, *Paulus* (Anm. 86), S. 211-214.398ff.

die auf die Schlange hereinfällt – und damit die zukünftige Hochzeit mit Christus gefährdet, die niemand anders als Brautmittler Paulus gestiftet hatte und bewacht. Die Hinweise auf den „anderen Jesus“ und den Geist und das Evangelium (11,4) sind dann nicht, wie die Exegese spekuliert, Anspielungen auf eine Verfälschung der Christologie. Sie sind innerhalb der Metapher zu interpretieren als Warnung vor der Gefahr von außen¹⁴⁰.

Das ist kein objektives Bild der Lage. Für die „Superapostel“ und „Superapostelinnen“ und die Gemeinde in Korinth kann sich die Situation doch ganz anders dargestellt haben¹⁴¹: Warum soll die von Paulus begründete Gemeinde nicht profitieren von weiteren Missionaren, die sie mit Tat und Wort spirituell erbauen? Und warum sollte die Gemeinde nicht solchen für ihren Einsatz Unterhalt geben?

Paulus bringt dafür keine Argumente, etwa warum das den Gemeindefortschritt störe. Vielmehr stellt er solches Missionieren auf bereits bestelltem Grund in 10,12-18 dar als „maßloses Rühmen mit der Arbeit anderer“. Dass dies unangemessen ist, muss er nicht weiter begründen, denn das weiß schon das Sprichwort von den „fremden Federn“, mit denen man sich nicht schmücken sollte¹⁴². Oder wie es Plutarch sagt: Sprichwörtlich lächerlich sei, wer in einen fremden Chor seinen Fuß stellt (ἐν ἀλλοτρίῳ χορῷ πόδα τιθεῖς, 540B).

Wenn diese Rekonstruktion zutrifft, dann geht es hier nicht um eine theologische Auseinandersetzung zwischen Herrlichkeitstheologen, die sich selbst rühmen, und Paulus, der auf äußerliche Performance verzichtet und in seiner Schwäche die Kreuzestheologie verkörpert. Vielmehr wirbt Paulus vor allem um die Gemeinde, in der man zumindest in Teilen sein rhetorisch enttäuschendes Auftreten moniert (10,10, vgl. 10,1f)¹⁴³, auch in Reaktion auf das Auftreten anderer Missionarinnen und Missionare, die Paulus als gefährliche Eindringlinge in seinem Missionsprojekt wahrnimmt. Um beides zu replizieren, muss er seine Leistungen und

140. Vgl. zur Diskussion und Begründung genauer GERBER, *Krieg* (Anm. 121), S. 117 mit Anm. 88; vgl. ähnlich auch VOGEL, *Briefe* (Anm. 129), S. 201ff, zur „Polemik ohne Sachgehalt“.

141. Vgl. so auch THRALL, *2 Cor* (Anm. 25), II, S. 942f, freilich auf Basis einer zugleich auch inhaltlichen Bestimmung der „rival missionaries“ (*ibid.*, S. 942).

142. So sprichwörtlich seit des Phaedrus Fabel von der Krähe, die sich mit Pfauenfedern schmückte (1,3), eine Fabel, die nach Phaedrus selbst schon auf Aesop zurückgeht.

143. Zum Verständnis des Vorwurfs vgl. BAUER, *Missglückter Auftritt* (Anm. 127), bes. S. 90-96: Der Vorwurf lässt sich als Kritik am Auftreten des Paulus verstehen, gemessen an den Erwartungen an den Vortrag einer Rede, genauer der *pronuntiatio* und des *corporis motus*. Der Auftritt entspreche nicht dem eindrucksvollen Wirken seiner Briefe. (Bauer stellt das freilich in eine spekulative Rekonstruktion des Konflikts zwischen Paulus und der Gemeinde.)

Fähigkeiten demonstrieren – freilich ohne in coram Deo unangemessenes und rhetorisch unangebrachtes Selbstlob zu verfallen. „Gelobt werden muss“, aber eben nur gezwungenermaßen.

4. *Peroratio*

Mit dem Nachdruck der Peroratio möchte ich meine Forderung wiederholen: Wir sollten bei der Auslegung der Paulusbrieve stets bedenken, dass Paulus die Frage des Selbstlobs nicht nur als theologisches Problem begreift, sondern sich der kommunikativen Problematik offensiven Eigenlobs durchaus bewusst ist. Darum ist zu unterstellen, dass seine positive Selbstdarstellung nicht nur die theologisch gebotene Zurückhaltung übt, sondern auch berücksichtigt, dass unangenehmes Eigenlob das Gegenteil des Gewünschten bewirken würde. Gründe zur Periautologia können sowohl in Kritik an seiner Person (2 Kor) wie in dem Wunsch liegen, sich selbst als Vorbild zu etablieren (1 Kor; Phil). Bei der Analyse dieserart Texte – als weitere wären zu nennen 1 Thess 2; 2 Kor 3f etc. – ist darum in Rechnung zu stellen, dass Paulus die rhetorischen Pharmaka anwendet, die sich anbieten, um „sich selbst zu loben, ohne Anstoß zu erregen“.

Dass dies nach meiner Überzeugung für die Rekonstruktion der jeweiligen Gegnerschaft mehr als bislang berücksichtigt werden sollte, muss ich nicht noch einmal unterstreichen. Doch auch in anderen Hinsichten halte ich die Aufnahme des in der Exegese der Paulusbrieve bislang kaum berücksichtigten Konzepts der Periautologia für heuristisch weiterführend. Sie ist geeignet, die mit einer positiven Selbstanführung gegebenen kommunikativen Probleme in ihrer Komplexität aufzuschlüsseln.

Nach dem Gesagten verliert etwa die Bezeichnung von Briefteilen als „briefliche Selbstempfehlung“ ihre Selbstverständlichkeit. Sie ist, wenn ich recht sehe, mit Schnider und Stenger in die Analyse des Aufbaus von Paulusbrieffen eingeführt worden, um den der Danksagung folgenden Teil eines Briefanfangs, in dem Paulus auf sich zu sprechen kommt, als Gattungselement zu erfassen. Dieser habe die dem Redeexordium gemäße Funktion, das Ethos des Redners zu etablieren¹⁴⁴. Unbenommen dessen,

144. Vgl. F. SCHNIDER – W. STENGER, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS, 11), Leiden, Brill, 1987, S. 50-67; danach ist die „briefliche Selbstempfehlung“ Teil des Briefanfangs, geht also dem Corpus-Beginn voraus und übernimmt dort, in Unterscheidung vom Privatbrief, die Funktion des Redeexordiums. Sie habe aber zugleich die epistolare Funktion, den Briefschreiber bei den Adressaten zu vergegenwärtigen. Schnider und Stenger machen topische Elemente aus wie die Kundgabeformeln, Geschwisteranrede und Hinweise auf die Erstgegenwart und identifizieren so als „briefliche Selbstempfehlung“ Röm 1,13-15; 1 Kor 1,10-4,21; 2 Kor 1,8-2,17; Gal 1,8-10; Phil 1,12-30; 1 Thess 2,1-13 sowie 2,17-3,8; Phlm 7-9.

dass diese Pragmatik den so bezeichneten Passagen durchaus eigen sein mag, ist die Suggestion, es handle sich um ein gattungsspezifisches Element des Briefanfangs, nicht produktiv. Denn diese impliziert, dass eine Selbstempfehlung von den Adressierten als Element des Briefanfangs ohne weiteres hingenommen würde. Doch sich selbst zu empfehlen, ist von begrenzter Überzeugungskraft, weshalb Paulus das Ansinnen auch in 2 Kor 3,1; 5,12 (vgl. 10,12.18) von sich weist. Die Rede von einer „brieflichen Selbstempfehlung“ verhehlt, dass die notwendige positive Selbstdarstellung höchst diskret zu handhaben ist, will sie nicht in den Ruch des Selbstlobs kommen¹⁴⁵.

Ebenso scheint mir die Rede von „autobiographischen Passagen“ oder „Autobiographie“ in Bezug auf Selbstäußerungen des Paulus¹⁴⁶ wenig dienlich. Auch wenn diese Texte für unsere Rekonstruktion der Paulusbiographie höchst informativ sind, blendet die Begrifflichkeit die ganz anders gelagerte kommunikative Pragmatik der Texte aus, sei sie apologetisch, sei sie paradigmatisch¹⁴⁷. Und auch sie verdeckt, dass autobiographische Äußerungen als Periautologia der Rechtfertigung bedürfen¹⁴⁸. Denn das

145. So kritisiert Zeller entsprechende Bezeichnungen von 2 Kor 1–7 als brieflicher Selbstempfehlung: „Es gab ... in Brief und Rede keine eingeführte Gattung der Selbstempfehlung, die Paulus in 2 Kor 1–7 hätte übernehmen können. Die hierfür vorgebrachten Belege kritisieren die Sophisten nur von außen“ (ZELLER, *Selbstbezogenheit* [Anm. 12], S. 49); vgl. auch die Kritik bei GERBER, *Paulus* (Anm. 86), S. 68f, die nicht den Aspekt der Selbstempfehlung betrifft, sondern die Identifikation als ein epistolares Element angesichts ganz unterschiedlicher Topoi und Pragmatiken. Gleichwohl wird das Konzept mit dem Terminus auch in jüngeren Studien zum Briefformular aufgenommen, vgl. etwa T.J. BAUER, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie: Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater* (WUNT, 276), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, S. 85.

146. Vgl. etwa E.-M. BECKER, *Autobiographisches bei Paulus: Aspekte und Aufgaben*, in ID. et al. (Hgg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT, 187), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 67–87.

147. Die Frage, wie die sog. autobiographischen Passagen pragmatisch zu deuten sind, wäre ein Thema für sich. Die These, dass die paulinische „Autobiographie“ stets apologetisch veranlasst ist, hatte schon LYONS, *Pauline Autobiography* (Anm. 36), angegriffen, und zwar mit Bezug auf Gal 1f und 1 Thess 2. Der antithetische Impetus sei vielmehr dadurch veranlasst, dass Paulus die im Interesse seiner Evangeliumsverkündigung notwendigen selbstbezogenen Aussagen motivieren musste, da das Problem unangemessenen Selbstlobs in der antiken Autobiographik durchaus berücksichtigt wurde (s. *ibid.*, S. 53–59). Als zu einseitig kritisiert dies vor dem Hintergrund der Anstößigkeit von Autobiographie in der Antike als Selbstlob I. BROER, *Autobiographie und Historiographie bei Paulus*, in T. SCHMELLER (Hg.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA, 69), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 155–179, hier S. 175–177: Im Blick auf die „autobiographischen“ Passagen des Paulus in Gal 1f schließe der paradigmatische Charakter die tatsächlich apologetische Veranlassung der Ausführungen nicht aus.

148. Es dürfte für das Empfinden der Antike bezeichnend sein, dass περιαιτολογία gerade kein Äquivalent für den erst in der Moderne aufkommenden Begriff „Autobiographie“ ist.

unterscheidet die Biographie von der Autobiographie, dass jene den Regeln des Enkomiums auf Personen folgen kann, diese aber gerade nicht¹⁴⁹.

So mögen diese Überlegungen zeigen, dass die Auslegung der Paulusbriefe im Kontext der griechisch-römischen Kultur und besonders der Rhetorik sich nicht auf die schulbuchmäßigen Fragen nach Redegenera und Dispositio kaprizieren sollte. Neben Topoi etc. sind auch Aspekte des Aptum und des guten Geschmacks zu berücksichtigen, die den eher ungeschriebenen, aber umso wirksameren Gesetzen der Kultur folgen.

Institut für Neues Testament

Christine GERBER

Fachbereich Ev. Theologie der Universität Hamburg

Sedanstraße 19

DE-20146 Hamburg

Deutschland

christine.gerber@uni-hamburg.de

149. Was K.A.E. ENENKEL, *Die Erfindung des Menschen: Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin, de Gruyter, 2008, S. 429, anhand der humanistisch orientierten frühneuzeitlichen Autobiographik im Vergleich mit Biographik zeigt (pointiert *ibid.*, S. 429), gilt entsprechend für die diese prägende antike Tradition.