HistorischTheologische Auslegung

HTA

Der erste Brief des Paulus an die Korinther

Eckhard J. Schnabel

SCM R.Brockhaus
Brunnen

HTA

Historisch Theologische Auslegung

Neues Testament

Herausgegeben von
Gerhard Maier ▪ Heinz-Werner Neudorfer ▪ Rainer Riesner ▪ Eckhard J. Schnabel

Eckhard J. Schnabel

Der erste Brief des Paulus an die Korinther

SCM R.BROCKHAUS WITTEN ▪ BRUNNEN VERLAG GIESSEN

2., berichtigte und ergänzte Auflage 2010

© 2006 SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, Witten
Satz: E. J. Schnabel (NotaBene Lingua Workstation Version 9)
Umschlaggestaltung: krausswerbeagentur.de, Herrenberg
Druck: Finidr, s. r. o., Tschechien
ISBN 978-3-417-29724-9 (SCM R.Brockhaus)
ISBN 978-3-7655-9724-4 (Brunnen Verlag)
Datenkonvertierung: Stephan Maier, Achern

INHALT

Vorwort der Herausgeber 7

Abkürzungen 9

I. Einleitung 13

1. Die Stadt Korinth im 1. Jahrhundert 14
2. Paulus und die Christen in Korinth 23
3. Anlass des Ersten Korintherbriefs 29
4. Literarische Integrität 39
5. Apostelbrief und Rhetorik 42
6. Theologische Anliegen 48
7. Textüberlieferung 53

II. Auslegung 55

1. Gruß und Danksagung 1,1-9 55
1.1 Präskript: Absender, Adressaten, Gruß 1,1-3 55
1.2 Einleitung: Danksagung 1,4-9 69

2. Konflikt I: Spaltungen in der Gemeinde 1,10–4,21 79
2.1 Spaltung im Namen der Weisheit 1,10-17 83
2.2 Das Wort vom Kreuz als Antithese zur Weltweisheit 1,18–2,5 110
2.3 Die verborgene Weisheit Gottes 2,6-16 160
2.4 Die menschliche Einschätzung der Verkündiger 3,1-17 181
2.5 Die Folgen von falscher Weisheit und Selbstruhm 3,18-23 219
2.6 Die Gemeinde von Korinth und Paulus als ihr Apostel 4,1-21 228

3. Kompromiss I: Die wilde Ehe eines Gemeindeglieds 5,1-13 270
3.1 Das Urteil des Apostels 5,1-5 271
3.2 Die Reinheit der Gemeinde 5,6-8 285
3.3 Die Gemeinde und in Unzucht lebende Christen 5,9-13 291

4. Konflikt II: Das Prozessieren von Gemeindegliedern 6,1-11 301
4.1 Die Schlichtung von Streitfällen in der Gemeinde 6,1-6 303
4.2 Der Verzicht auf die Durchsetzung des eigenen Rechts 6,7-11 314

5. Kompromiss II: Der Verkehr mit Prostituierten 6,12-20 327
5.1 Die falsche Auffassung von christlicher Freiheit 6,12-14 331
5.2 Das Argument gegen die Prostitution 6,15-20 336

6. Kompromiss III: Ehe und Verlobung 7,1-40 348
6.1 Sexualität in der Ehe 7,1-7 352
6.2 Ehe und Ehelosigkeit der Unverheirateten und Witwen 7,8-9 367
6.3 Ehescheidung verheirateter Christen 7,10-16 369
6.4 Die Bewährung des Christen im *status quo* 7,17-24 382
6.5 Ehelosigkeit und Heirat von Verlobten und Witwen 7,25-40 397

7. Kompromiss IV: Götzenopferfleisch und Götzentempel 8,1–11,1 426
7.1 Einführung: Götzenopferfleisch und wahre Erkenntnis 8,1-6 433
7.2 Götzenopferfleisch und die Gefahr für Mitchristen 8,7-13 451
7.3 Paulus als positives Beispiel 9,1-27 470
7.4 Israel als warnendes Beispiel 10,1-13 520
7.5 Herrenmahl und Götzenopfermahl 10,14-22 545
7.6 Ratschläge zu Fleisch und Götzenopferfleisch 10,23–11,1 561

8. Kompromiss V: Männer und Frauen im Gottesdienst 11,2-16 587
8.1 Die Sitte der Kopfbedeckung 11,2-6 593
8.2 Die Zuordnung von Mann und Frau 11,7-12 606
8.3 Appell an die Einsicht 11,13-16 615

9. Konflikt III: Die Missstände beim Herrenmahl 11,17-34 625
9.1 Das egoistische Verhalten der Reichen 11,17-22 630
9.2 Die Überlieferung vom Herrenmahl 11,23-26 643
9.3 Folgerungen für die Behebung der Missstände 11,27-34 658

10. Konflikt IV: Die Gaben des Geistes in der Gemeinde 12,1–14,40 676
10.1 Das Kennzeichen des Geistes Gottes 12,1-3 680
10.2 Die Vielfalt der Gaben des einen Geistes 12,4-11 690
10.3 Die Einheit in der Vielfalt des Leibes Christi 12,12-31 722
10.4 Die Überlegenheit der Liebe 13,1-13 753
10.5 Die Erbauung durch Prophetie und Glossolalie 14,1-25 784
10.6 Der geordnete Gottesdienst 14,26-40 826

11. Kompromiss VI: Der Alltag und die Auferstehung 15,1-58 862
11.1 Die Auferstehung Jesu Christi 15,1-11 866
11.2 Die Gewissheit der Auferstehung 15,12-34 904

11.3 Der Leib der Auferstehung 15,35-49 954
11.4 Die Gewissheit des Sieges über den Tod 15,50-58 976

12. Briefschluss: Mitteilungen und Grüße 16,1-24 996
12.1 Die Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem 16,1-4 996
12.2 Die Reisepläne von Paulus, Timotheus und Apollos 16,5-12 1007
12.3 Schlussmahnungen 16,13-18 1016
12.4 Grüße und Zuspruch der Gnade 16,19-24 1025

III. Abbildungen 1037

1. Korinth 1037
2. Korinth: Stadtzentrum 1038
3. Asklepios-Tempel 1039
4. Atriumhaus: Haus der Vettii in Pompeji 1040

IV. Verzeichnisse 1041

1. Literaturverzeichnis 1041
2. Autorenverzeichnis 1094
3. Verzeichnis griechischer Wörter 1115
4. Stichwortverzeichnis 1116

Vorwort der Herausgeber

Die Kommentarreihe „Historisch-theologische Auslegung des Neuen Testaments“ will mit den Mitteln der Wissenschaft die Aussagen der neutestamentlichen Texte in ihrer literarischen Eigenart, im Hinblick auf ihre historische Situation und unter betonter Berücksichtigung ihrer theologischen Anliegen erläutern. Dabei sollen die frühere wie die heutige Diskussion und neben den traditionellen auch neuere exegetische Methoden berücksichtigt werden.

Die gemeinsame Basis der Autoren der einzelnen Kommentare ist der Glaube, dass die Heilige Schrift von Menschen niedergeschriebenes Gotteswort ist. Der Kanon Alten und Neuen Testaments schließt den Grundgedanken der Einheit der Bibel als Gottes Wort ein. Diese Einheit ist aufgrund des Offenbarungscharakters der Heiligen Schrift vorgegeben und braucht nicht erst hergestellt zu werden. Die Kommentatoren legen deshalb das Neue Testament mit der Überzeugung aus, dass die biblischen Schriften vertrauenswürdig sind und eine Sachkritik, die sich eigenmächtig über die biblischen Zeugen erhebt, ausschließen. Wo Aussagen der biblischen Verfasser mit außerbiblischen Nachrichten in Konflikt stehen oder innerhalb der biblischen Schriften Spannungen und Probleme beobachtet werden, sind Klärungsversuche legitim und notwendig.

Bei der Behandlung umstrittener Fragen möchten die Autoren vier Regeln folgen: 1. Alternative Auffassungen sollen sachlich, fair und in angemessener Ausführlichkeit dargestellt werden. 2. Hypothesen sind als solche zu kennzeichnen und dürfen auch dann nicht als Tatsachen ausgegeben werden, wenn sie weite Zustimmung gefunden haben. 3. Offene Fragen müssen nicht um jeden Preis entschieden werden. 4. Die Auslegung sollte auch für denjenigen brauchbar sein, der zu einem anderen Ergebnis kommt.

Unser Kommentar will keine umfassende Darstellung der Auslegung eines neutestamentlichen Buches in Geschichte und Gegenwart geben. Weder bei der Auflistung der Literatur noch in der Darstellung der Forschungsgeschichte oder der Auseinandersetzung mit Auslegungspositionen wird Vollständigkeit angestrebt. Die einzelnen Autoren haben hier im Rahmen der gemeinsamen Grundsätze die Freiheit, beim Gespräch mit der früheren und aktuellen Exegese eigene Akzente zu setzen. Die Kommentarreihe unternimmt den Versuch einer „geistlichen Auslegung“. Über die möglichst präzise historisch-philologische Erklärung hinaus soll die Exegese die Praxis von Verkündigung, Seelsorge sowie Diakonie im Blick behalten und Brücken in

die kirchliche Gegenwart schlagen. Die Autoren gehören zu verschiedenen Kirchen und Freikirchen der evangelischen Tradition. Unterschiede der Kirchen- oder Gemeindezugehörigkeit, aber auch unterschiedliche exegetische Meinungen wollen sie weder gewaltsam einebnen noch zum zentralen Thema der Auslegung machen.

Die Auslegung folgt einem gemeinsamen Schema, das durch römische Ziffern angezeigt wird. Leserinnen und Leser finden unter **I** eine möglichst genaue Übersetzung, die nicht vorrangig auf eine eingängige Sprache Wert legt. Unter **II** ist Raum für Bemerkungen zu Kontext, Aufbau, literarischer Form oder Gattung sowie zum historischen und theologischen Hintergrund des Abschnitts. Unter **III** folgt eine Vers für Vers vorgehende Exegese, die von Exkursen im Kleindruck unterbrochen sein kann. Abschließend findet man unter **IV** eine Zusammenfassung, in der das Ziel des Abschnitts, seine Wirkungsgeschichte und die Bedeutung für die Gegenwart dargestellt werden, soweit das nicht schon im Rahmen der Einzelexegese geschehen ist.

Alle Auslegung der Bibel als Heiliger Schrift ist letztlich Dienst in der Gemeinde und für die Gemeinde. Auch wenn die „Historisch-theologische Auslegung“ keine ausdrückliche homiletische Ausrichtung hat, weiß sie sich dem Ziel verpflichtet, der Gemeinde Jesu Christi für ihren Glauben und ihr Leben in der säkularen Moderne Orientierung und Weisung zu geben. Die Herausgeber hoffen, dass die Kommentarreihe sowohl das wissenschaftlich-theologische Gespräch fördert als auch der Gemeinde Jesu Christi über die Konfessionsgrenzen hinaus dient.

Im Frühjahr 2004

Bischof Dr. Gerhard Maier, Stuttgart
Dekan Dr. Heinz-Werner Neudorfer, Marbach
Prof. Dr. Rainer Riesner, Dortmund
Prof. Dr. Eckhard J. Schnabel, Deerfield/Chicago

Abkürzungen

ABD	Anchor Bible Dictionary. Hg. v. D. N. Freedman
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AncB	Anchor Bible
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hg. W. Haase/H. Temporini
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BA	Biblical Archaeologist
BAR	Biblical Archaeology Review
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
Bauer/Aland	Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Hg. v. W. Bauer/K. Aland/B. Aland
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BBR	Bulletin for Biblical Research
BDAG	A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Third Edition. Hg. v. W. Bauer/F. W. Danker/W. F. Arndt/ F. W. Gingrich
BDR	Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. F. Blass/A. Debrunner/ F. Rehkopf
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib.	Biblica
BiKi	Bibel und Kirche
Bill.	Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Hg. v. (H. L. Strack) P. Billerbeck
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BJS	Brown Judaic Studies
BNot	Biblische Notizen
BS	Bibliotheca Sacra
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
Byz	Byzantinischer Text (Mehrheitstext)
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
DJD	Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan)
DJG	Dictionary of Jesus and the Gospels. Hg. v. J. B. Green u.a.
DLNT	Dictionary of the Later New Testament and Its Developments. Hg. v. P. H. Davids u.a.
DNP	Der Neue Pauly. Hg. v. H. Cancik/H. Schneider
DNTB	Dictionary of New Testament Background. Hg. v. C. A. Evans u.a.
DPL	Dictionary of Paul and His Letters. Hg. v. G. F. Hawthorne u.a.
DSD	Dead Sea Discoveries
EB	Echter Bibel

EdF	Erträge der Forschung
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EtB	Études Bibliques
ET	Expository Times
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EÜ	Einheitsübersetzung. Revision 1979
Elb.Ü	Elberfelder-Übersetzung. Revision 1985
EvQ	Evangelical Quarterly
EvTh	Evangelische Theologie
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. H.Balz/G. Schneider
FilN	Filologia Neotestamentaria
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
fzb	Forschungen zur Bibel
GBL	Das Große Bibellexikon. Hg. v. H. Burkhardt
GN	Gute Nachricht Bibel. Revision 1997
GNB	Good News Bible
HAL	Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Hg. v. W. Baumgartner/L. Koehler/J. J. Stamm
Hfa	Hoffnung für alle. Die Bibel
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HS	Griechische Grammatik zum Neuen Testament. E. Hoffmann/ H. von Siebenthal
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HThR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
HWR	Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. v. G. Ueding
ICC	International Critical Commentary
IEJ	Israel Exploration Journal
Int.	Interpretation
ISBE	International Standard Bible Encyclopedia. Hg. v. G. W. Bromiley
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JETh	Jahrbuch für Evangelikale Theologie
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JJS	Journal of Jewish Studies
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNT.SS	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSP	Journal for the Study of Pseudepigrapha
JSP.SS	Journal for the Study of Pseudepigrapha. Supplement Series
JThS	Journal of Theological Studies
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KG	Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. R. Kühner/B. Gerth
KJV	King James Version
KP	Der Kleine Pauly. Hg. v. K. Ziegler/W. Sontheimer/H. Gärtner
KuD	Kerygma und Dogma

LEH	A Greek-English Lexicon of the Septuagint. J. Lust/E.Eynikel/K. Hauspie
LN	Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains. J. P. Louw/E. A. Nida
LSJ	A Greek-English Lexikon. H. G. Liddell/R. Scott/H. S. Jones
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LÜ	Lutherbibel. Revision 1984
LXX	Septuaginta
Menge	Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Übersetzt von H. Menge
MM	The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources. J. H. Moulton/G. Milligan
MNT	Münchener Neues Testament. Hg. v. J. Hainz/M. Schmidl/J. Sunckel
NA^{27}	Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 27. Auflage
NGÜ	Neue Genfer Übersetzung
NIV	New International Version
NEB	Neue Echter-Bibel
Neot.	Neotestamentica
NewDocs	New Documents Illustrating Early Christianity. G. Horsley/S. Llewelyn
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NRSV	New Revised Standard Version
NSS	Neuer sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament. W. Haubeck/H. von Siebenthal
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NT	Novum Testamentum
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	New Testament Studies
NT.S	Novum Testamentum Supplement
NW	Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Hg. v. G. Strecker/U. Schnelle
OCD	Oxford Classical Dictionary. Hg. v. S. Hornblower/A. Spawforth
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
OTP	Old Testament Pseudepigrapha. Hg. v. J. H. Charlesworth
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
Preisigke	Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. Hrsg. v. F. Preisigke
PW	Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Hg. v. A. F. Pauly/G. Wissowa
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RdQ	Revue de Qumran
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Auflage
RNT	Regensburger Neues Testament
RSV	Revised Standard Version
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBL.SP	Society of Biblical Literature Seminar Papers

SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SKKNT	Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament
SNTSMS	Society of New Testament Studies Monograph Series
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SÜ	Schlachter-Übersetzung. Revision 2002
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hg. v. E. Jenni/ C. Westermann
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Neubearbeitete Ausgabe. Hg. v. L. Coenen/K. Haacker
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TNIV	Today's New International Version
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TynB	Tyndale Bulletin
VF	Verkündigung und Forschung
VT	Vetus Testamentum
VT.S	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WdF	Wege der Forschung
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZB	Zürcher Bibel. Revision 1931 (2003)

Weitere Abkürzungen sind S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Berlin ^{2}1992) zu entnehmen.

I. Einleitung

Das frühe Christentum ist ohne christliche Ortsgemeinde nicht vorstellbar. Der Glaube an Jesus Christus wurde nicht von Religionsphilosophen in Akademien als Diskussionsvorschlag vorgetragen, sondern von Männern und Frauen, von Juden und von Griechen, von Freien und von Sklaven gelebt und gepredigt, die in großen und kleinen Städten des Römischen Reichs zu Hause waren. Kein anderer Text des Neuen Testaments zeigt die konkrete Wirklichkeit einer christlichen Ortsgemeinde so deutlich wie die Briefe des Paulus an die Christen in Korinth, und kaum ein anderer Text des Neuen Testaments demonstriert die Verbindung zwischen apostolischer Lehre und den lokalen gesellschaftlichen Gegebenheiten so deutlich wie der Erste Korintherbrief. Die beiden Korintherbriefe zeigen, was es bedeutet hat, in einer der großen Städte des Mittelmeerraums als Jesusbekenner zu leben. Paulus reagiert in seinen beiden Briefen nach Korinth auf Krisen in der christlichen Gemeinde und beschreibt die Konsequenzen der Botschaft von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus für die Christen, die in der Stadt Korinth und somit in einer bestimmten Kultur und einer konkreten Gesellschaft des ersten Jahrhunderts leben.

Anfragen von korinthischen Christen und mündlich übermittelte Berichte von Schwierigkeiten in der Gemeinde fordern Paulus zur Stellungnahme heraus. Er geht im Ersten Korintherbrief der Frage nach, welchen Einfluss konkrete gesellschaftliche Gegebenheiten auf die Einstellung und auf das Verhalten der Christen haben oder nicht haben dürfen: Sollen Heidenchristen weiterhin heidnische Tempel besuchen? Können Christen einen Rechtsstreit anfangen? Dürfen Christen zu Prostituierten gehen? Wie sollen sich Christen verhalten, die zur gesellschaftlichen Elite Korinths gehören?. Der Erste Korintherbrief demonstriert, wie Paulus theologische Fragen angeht, die sich infolge gesellschaftlicher Realitäten oder philosophischer Einflüsse stellen. Der Erste Korintherbrief zeigt, weshalb die Botschaft von Jesus, dem Messias und Kyrios, der am Kreuz gestorben und am dritten Tag auferstanden ist, ein notwendiger Maßstab für den Glauben und für das Leben der Jesusbekenner ist, die sich im ersten Jahrhundert den komplexen Herausforderungen eines authentischen Christenlebens stellen.[1]

Dieser Nexus zwischen Stadt und Gemeinde und Theologie (und Ethik) legt es nahe, zunächst die Stadt Korinth im ersten Jahrhundert und die Grün-

1 Winter, Welfare, 105-121.145-177; ders., Corinth; Vgl. Dunn, 1 Corinthians, 110-111; Thiselton, xvii-xviii.

dung und Gestalt der korinthischen Gemeinde zu beschreiben, ehe wir den Anlass des Briefs, die Argumentation des Apostels und die theologischen Schwerpunkte des Schreibens behandeln.

1. Die Stadt Korinth im 1. Jahrhundert

Korinth (Κόρινθος; mod. Archaia Korinthos), ungefähr 10 km westlich des Isthmus gelegen, der Peloponnes und Attika verbindet, war seit 900 v.Chr. besiedelt. Seit 600 v.Chr. prägte die Stadt eigene Münzen.[2] Der Aufschwung der zwischen Athen und Sparta gelegenen Stadt war mit der strategisch günstigen Lage am Isthmus und mit der Bedeutung von Handel und Gewerbe verknüpft. Mehrere Industriezweige hatten in Korinth bedeutende Zentren: das Töpfereihandwerk („korinthische Vasen"), die Keramikproduktion (Tonziegel), Teppichwebereien und die Produktion und Verarbeitung von Metallen, z.B. die „korinthische Bronze", welche nach Josephus (Bell. 5.201) den wertvollsten Teil der Tempeltore an der Außenseite des herodianischen Tempels in Jerusalem darstellte.[3] Die Stadtmauer, die die südlich der Stadt gelegene 575 Meter hohe Akropolis (Akrokorinth, mit dem Tempel der Aphrodite) einschloss, hatte einen Gesamtumfang von 12 km. Die Straße zu dem 2 km entfernten, am korinthischen Golf gelegenen Hafen Lechaion war ebenfalls von einer Mauer umgeben. Kenchreä, der zweite Hafen Korinths, lag am saronischen Golf südöstlich der Stadt. Nach den Perserkriegen, in denen sich Korinth nach 480 v.Chr. als Versammlungsort der verbündeten Griechen („korinthischer Bund") hervortat, hatte die Stadt, zeitweise mit oder gegen Athen, Sparta und Theben verbündet, eine wechselhafte Geschichte. Unter Philipp II., dem makedonischen König, war Korinth Sitz des neu gegründeten Bundes der Griechen. Die führende Rolle Korinths im Widerstand der griechischen Städte gegen Rom führte zur Zerstörung der Stadt im Jahr 146 v.Chr., nachdem der römische Konsul Lucius Mummius Korinth erobert, Kunstschätze abtransportiert und die Bevölkerung getötet oder in die Sklaverei verkauft hatte. Als Cicero zwischen 79–77 v.Chr. die Stadt besuchte, machten die Trümmer einen größeren Eindruck auf ihn als die Bewohner (Cicero, Tusc. 3.22.53). Es dauerte über ein ganzes Jahrhundert, ehe Korinth

2 Für das Folgende vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 1130-1135; Elliger, Paulus, 200-242; Murphy-O'Connor, Corinth; Engels, Roman Corinth; Winter, Corinth, 7-22; Sanders, Urban Corinth, 11-24. Ausgrabungsberichte: Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens, Cambridge/Princeton: American School of Classical Studies at Athens 1929–2003 (wird fortgesetzt).

3 Wiseman, Corinth, 512; Schrage I 26. Zur korinthischen Bronze vgl. Mattusch, Corinthian Bronze, 219-232. Siehe Plinius, Nat. Hist. 34,1; 34,6-8; 34,48; Cicero, Tusc. 4,32; Verr. 2,1,55-56; 4,1.50.131; Petronius, Sat. 15,31,50; Athenaeus 4,128d; Pausanias 2,3,3.

wieder aufgebaut wurde. Iulius Caesar sorgte im Jahr 44 v.Chr. für eine Neugründung Korinths als römische Kolonie unter dem Namen *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*. Er ließ die Stadt zunächst mit dreitausend freigelassenen Sklaven und Veteranen besiedeln.[4] Die aristokratischen Familien des römischen Senats, die für die Neugründung Korinths stimmten und die aus rechtlichen Gründen den Handel der neuen Handelsroute von Osten nach Westen, die über Korinth lief, nicht direkt kontrollieren konnten, hofften offensichtlich, dass sie sich der in der neuen Kolonie angesiedelten Freigelassenen als Mittelsleute bedienen können würden. Das heißt, Korinth sollte als Kolonie des römischen Senats die Kontrolle des Ost-West-Handels garantieren.[5] Caesar hatte den in römischen Kolonien neu angesiedelten Freigelassenen das Recht gewährt, für Magistratspositionen zu kandidieren. Augustus hatte den Freigelassenen dieses Privileg wieder genommen, eine Tatsache, die erklärt, dass die Magistratsinhaber in Korinth sämtlich römische Bürger waren.[6] Schon 27 v.Chr. wurde Korinth das Verwaltungszentrum der senatorischen Provinz Achaia (zwischen 15–44 n.Chr. war Achaia kaiserliche Provinz; Tacitus, Ann. 1.76.80).[7] Ab 50 n.Chr. wurden die panhellenischen Spiele, die im nahegelegenen Isthmia abgehalten wurden, wieder von Korinth kontrolliert. Die alle zwei Jahre organisierten Spiele boten den aus der ganzen Region anreisenden Zuschauern nicht nur sportliche Wettkämpfe, sondern auch Wettbewerbe in musikalischen Darbietungen, Deklamation (Vorträge) und Malerei. Eine Innovation der „römischen" Spiele in Isthmia waren die Veranstaltung von Wettbewerben für Frauen.[8] Paulus hat bei seinem Aufenthalt in Korinth, der am plausibelsten von Februar/März des Jahres 50 bis September 51 zu datieren ist,[9] die Bedeutung der isthmischen Spiele für Korinth und seine Einwohner persönlich erleben können.[10] Im Jahr 54 wurde aus Anlass der Thronbesteigung von Kaiser Nero von den Städten des Achäischen Bundes in Korinth der Kaiserkult etabliert, offensichtlich auf

4 Strabo 8.6.23; Plutarch, Caes. 57; Dio Cassius 43.50.3-4; Appian, Lyb. 136. Vgl. Walbank, Foundation, 95-130.

5 Williams, Roman Corinth, 33; Spawforth, Corinth, 167-182; Walters, Identity, 397-417.

6 Engels, Roman Corinth, 67-68. Zur gesellschaftlichen Elite in der Stadt vgl. Clarke, Leadership, 9-39 (Appendix A, 135-157 enthält eine prosopographische Liste der 160 aus Inschriften und Münzen bekannten führenden Bürger des römischen Korinth).

7 C. Heius Pollio und C. Heius Pamphilus bekleideten um 27/26 v.Chr. das Amt der *duoviri*; vgl. Amandry, Duovirs, 47-49.55.140.

8 Vgl. Kent, Corinth VIII, iii, 29.

9 Vgl. Riesner, Frühzeit, 180-187; Schnabel, Urchristliche Mission, 1130.

10 Der Präsident (*agonothetes*) der neu begründeten isthmischen Spiele im Jahr 51 n.Chr. war Lucius Rutilius (West, Corinth VIII, ii, Nr. 82); einer der beiden *duoviri* des Jahres 50-51 n.Chr. – Cn. Publicus Regulus – war Präsident der Spiele zu einem späteren Zeitpunkt (Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 153); vgl. Winter, Corinth, 276-277; Thiselton 11.

Betreiben der römischen Provinzverwaltung.[11] Das jährlich gefeierte Fest zu Ehren des Kaisers ging einher mit Tierhetzen (*venationes*) und Gladiatorenkämpfen. Der erste Hohepriester des Kults, auf Lebenszeit gewählt, war C. Iulius Spartiaticus. Im Jahr 54/55 (d.h. als Paulus den 1. Korintherbrief schrieb), bekleideten M. Acilius Candidus und Q. Fulvius Flaccus das Amt der *duoviri*.[12]

Korinth ist im ersten Jahrhundert konsequent als römische Kolonie zu betrachten, eine Tatsache, die unter Exegeten nicht immer genügend Beobachtung gefunden hat.[13] Für die Interpretation der mit Korinth im ersten Jahrhundert verbundenen Geschichte und Literatur, einschließlich der Korintherkorrespondenz des Apostels Paulus, sind römische Traditionen wichtiger als griechische Traditionen. So sind 101 der 104 Inschriften, die in die Zeit vor Kaiser Hadrian (117–138 n.Chr.) datieren, in lateinischer Sprache und nur drei in griechischer Sprache geschrieben.[14] Latein war offizielle Amtssprache, wobei die meisten Einwohner auch (und in vielen Fällen nur) Griechisch sprachen. Das Straßensystem der neu gegründeten Stadt Korinth weist ein typisch römisches Muster auf: die Stadt wurde bei der Neugründung konsequent in vier ungefähr gleich große Quadranten zu je 32 mal 15 *actus* (35,2 m) eingeteilt. Die 29 Hauptstraßen teilten die vier großen Stadtviertel in 29 gleich große Häuserblocks (*insulae*). Die Nord-Süd-Straßen (*cardines*) waren rund 3,6 m breit, die Ost-West-Straßen (*decumani*) waren rund 6 m breit, während die in Nord-Süd-Richtung verlaufende Hauptstraße (*cardo maximus*), die nach Lechaion führte, rund 15 m breit war. Die nördlich Korinths gelegene Ebene, die sich bis zum Meer erstreckte und zum *territorium* der Stadt gehörte, wurde für die landwirtschaftliche Nutzung in 16 *actus* breite Streifen eingeteilt.[15] Die im Zuge des Neuaufbaus von Korinth nach 44 v.Chr. errichteten Gebäude – Apollon-Tempel, Südstoa, Peirene-Brunnen, Glaukis-Brunnen, Theater, Asklepios-Tempel – entsprachen den Kriterien römischer Architektur. Die oberste Behörde Korinths bildete der Magistrat (*decurio*) mit den *duoviri*, die jährlich von den *comitia tributa* gewählt wurden.[16] Dass die Bevölkerung Korinths sich im ersten Jahrhundert als Bewohner einer römischen *colonia* verstanden, zeigt sich auch an der Tatsache, dass es in der Stadt keinen Kult der Roma gab (dieser ist erst im zweiten Jahrhundert nachzuweisen): der Kult der Roma war eine politische Institution, die es Nicht-

11 Spawforth, Imperial Cult, 218-228.
12 Amandry, Duovirs, 22-24.201.
13 Vgl. Gill, Corinth, 259-264; Winter, Corinth, 7-25; Thiselton 3-5.
14 Kent, Corinth VIII, iii, 18-19 (Stand 1950/1966).
15 Romano, Land Use, 9-30; ders., Urban and Rural Planning, 25-59.
16 Wiseman, Corinth, 497-502.

Römern ermöglichte, die Größe Roms zu feiern. Der römische Charakter der Stadt wird, wie wir sehen werden, eine wichtige Rolle für die Interpretation des 1Kor spielen, zum Beispiel bei der Diskussion der Kopfbedeckung von Männern und Frauen (11,2-16) oder bei der Diskussion des Verhaltens einiger Gemeindeglieder (11,17-34), das einem Missbrauch des Herrenmahls gleichkam. Gleichwohl ist der griechische Einfluss auf das Leben im römischen Korinth nicht zu unterschätzen, vor allem im Blick auf die Religiosität der Einwohner und im Blick auf die Kulte und die Tempel der Stadt. Nach dem Wiederaufbau Korinths unter römischer Ägide wurden die alten griechischen Tempel den traditionellen griechischen Göttern neu geweiht, wenn auch teilweise mit Hilfe lateinischer Inschriften.

Korinth hatte im ersten Jahrhundert ungefähr 80 000 Einwohner, eine Zahl, die auf 100 000 ansteigt, wenn man die Einwohner der fünf Städte und 45 Dörfer hinzurechnet, die zum Territorium der Stadt gehörten.[17] Das römische Korinth war eine wohlhabende Handelsstadt, das bedeutendste Dienstleistungszentrum der Provinz Achaia – London, Paris oder New York vergleichbar – ein geschäftiger Umschlagplatz zwischen dem westlichen und dem östlichen Mittelmeerraum, ein urbanes Zentrum, in dem wirtschaftliche Effizienz, Wettbewerb und das pragmatische Streben nach Erfolg täglich eine wichtige Rolle spielten.[18] Der Wohlstand der Stadt rührte vom Handel, von Menschen auf der Durchreise und von Touristen her.[19] Strabo nennt Korinth „reich wegen ihres Handels" (διὰ τὸ ἐμπόριον, 8.6.20). Er verweist in diesem Zusammenhang auf die beiden Häfen Lechaion und Kenchreä sowie auf die Isthmischen Spiele, die alle zwei Jahre im Frühjahr Tausende von Menschen in die Stadt brachten.[20] Plutarch berichtet, dass Korinth vor allem durch seine Makler (πραγματευτής) bekannt war (Mor. 831a). Der floriende Handel in der „neuen" römischen Stadt Korinth erlaubte Männern wie Gnaeus Babbius Philinus einen raschen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufstieg. Er war wohl einer der Freigelassenen, der es zu Wohlstand gebracht hatte, welcher es ihm ermöglichte, in die regierenden Kreise der Stadt auszusteigen – die Inschrift des Babbius-Monuments verkündet, dass er es zum Ädil, Pontifex und *duovir* gebracht hatte.[21] Das Phänomen des Eigenlobs und der

17 Engels, Roman Corinth, 79-84.178-181. Romano, Roman Colonies, 103 mit Anm. 71 und andere gehen von niedrigeren Zahlen aus.

18 Vgl. Engels, Roman Corinth, 1-7.22-65.

19 Engels, Roman Corinth, 22-39; Williams, Roman Corinth, 31-32.

20 Vgl. Broneer, Isthmia II; Winter, Corinth, 276-278; Thiselton 10-11. Zu den neueren Ausgrabungen vgl. Gebhard u.a., Isthmia III.

21 Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 155.241 (Plates 14, 19); vgl. Murphy-O'Connor, Corinth, 171; Wiseman, Corinth, 518; Thiselton 8. Zur sozialen Struktur Korinths s. auch Theißen, Studien, 260-263.

Selbstpromotion kennzeichnete die Elite in vielen römischen Städten, aber eben gerade auch in Korinth, ein Umstand, der manche Schwierigkeiten erklärt, mit denen Paulus, für den Demut und Dienst herausragende Kennzeichen eines Apostels (und eines jeden Christen) waren, im Blick auf die korinthische Gemeinde zu kämpfen hatte.

Beschreibungen Korinths in antiken Quellen – vor allem bei Pausanias, der in seiner *Rundreise durch Griechenland* das Korinth in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n.Chr. beschreibt (2,1,1–5,5) – sowie die Resultate archäologischer Ausgrabungen ermöglichen es uns, die Stadt näher zu beschreiben (s. Abb. 1-2).[22] Wenn man vom Hafen Lechaion herkommend der Nord-Süd-Achse folgte, betrat man Korinth durch eine monumentale Toranlage. Wenn man der zum Forum führenden Straße folge, kam man an einem linker Hand liegenden Fleisch- und Fischmarkt vorbei, den Quintus Cornelius Secundus gestiftet hatte.[23] Diese Straße führte zum Nordmarkt, der 58 mal 46 Meter maß und in fünfzig Räumen Handelsleuten und Schiffsmaklern Arbeitsmöglichkeiten bot. Wenn man auf der Hauptstraße geradeaus Richtung Forum ging, kam man an den Bädern des Eurykles vorbei, an die sich südlich öffentliche Latrinen und, an der Stelle eines alten griechischen Heiligtums, ein weiteres Marktgebäude anschlossen. Von dieser Stelle führte der *cardo maximus* über mehrere Stufen hinauf zu einem monumentalen Triumphbogen, durch den man das römische Forum betrat, das Zentrum Korinths.

Der Marktplatz (ἀγορά) der alten Stadt Korinth maß 225 mal 127 Meter. Die Ausmaße des römischen Forum, das nach 44 v.Chr. an dieser Stelle entstanden war, betrugen 165 mal 65 Meter (Abb. 2). An der Nordostecke des Platzes konnte man den prunkvollen Peirene-Brunnen bestaunen, der aus einem offenem Wasserbassin und drei Apsiden bestand. An der Ostseite

---

22 Den von D. Peck gezeichneten Stadtplan von Korinth (Abb. 1) findet man in Williams/Bookidis, Corinth XX, xxviii, den Plan vom Stadtzentrum Korinths (Abb. 2) in Williams, Roman Corinth, 32; Schnabel, Urchristliche Mission, 1560.

23 Diese von Waele, Market, 453-454 vorgeschlagene Lokalisierung an der Stelle, an der im ausgehenden 1. Jahrhundert der sog. Peribolos des Apollo errichtet wurde, ist nicht gesichert. Zum Thema vgl. Cadbury, Macellum, 134-141. Die relevante Inschrift – zum Text siehe unten zu 10,25 – setzt sich aus dreizehn Fragmenten zusammen (West, Corinth VIII, ii, Nr. 124.125; Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 321). A. West war der Meinung, dass es einen separaten Fleischmarkt (*macellum*) und Fischmarkt (*macellum piscarum*) gab; J. Kent bestätigte diese Interpretation. Diese Interpretation wurde von Nabers, Note, 73-74 in Frage gestellt: es sei unwahrscheinlich, dass die Cornelii zwei Marktgebäude stifteten, die derselben Funktion dienten. Andere Inschriften, die *macella* bezeugen, lassen es wahrscheinlich erscheinen, dass das *macellum* in Korinth den Fleischmarkt mit einer Vorkehrung zum Verkauf von Fischen kombinierte. Die griechische Inschrift Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 353 (vgl. Broneer, Corinth I, iv, 101 Plate 25,2) ist entgegen ersten Vermutungen für den Fleischmarkt irrelevant. Vgl. Gill, Meat-Market, 389-391.

stand eine Basilika, die 38 m lang und 23 m hoch war, dekoriert mit Statuen der kaiserlichen Familie, unter anderem mit den Statuen von Kaiser Augustus und seinen Enkeln Gaius und Lucius. Auf der Südseite des Oberen Forums befanden sich die Verwaltungsgebäude der Provinz Achaia. An der Südostecke stand ein im frühen ersten Jahrhundert errichtetes Gebäude, das administrativen Zwecken diente. Möglicherweise war hier das Archiv untergebracht, in dem öffentliche und private Urkunden aufbewahrt wurden. An der Südseite stand das größte öffentliche Gebäude Griechenlands: Die zweistöckige Süd-Stoa war 164 m lang und 25 m breit, und machte mit ihren 71 dorischen und 34 ionischen Säulen einen imposanten Eindruck. Die römischen Neubürger hatten das im vierten Jahrhundert v.Chr. errichtete Gebäude nach dem Jahr 44 v.Chr. renoviert. Hier befand sich das Büro des Agonothetes, der die Isthmischen Spiele organisierte, das Büro des Statthalters der Provinz, das Ratshaus (βουλευτήριον) der Stadt Korinth, ein öffentliches Bad und das Büro der Duoviri. Archäologen datieren die wichtigste römische Bauphase des Forums ab rund 50 n.Chr. – das Jahr, in dem Paulus in Korinth ankam. Das Forum wurde durch die sog. Zentralen Läden in das Untere und das Obere Forum geteilt. Die siebzehn kleinen (ca. 2 mal 4 m), mit Fresken dekorierten Räume dieser „Ladenkette“ wurden entweder von Kaufleuten benutzt, die mit Edelmetallen handelten, oder sie beherbergten Bankierbüros. In der Mitte der Zentralen Läden befand sich eine monumentale Rednerbühne (βῆμα, lat. *rostrum*), auf der die Statthalter der Provinz und die städtischen Magistratsvertreter zur Bevölkerung sprachen. An der Westseite des Forums standen mehrere Tempel und Monumente: der Tempel der Venus Victrix (Tempel F), der Tempel der Roma, des römischen Senats und der Kaiser (Tempel G), ein Poseidon-Brunnen, das Babbius-Monument mit Tempel (K, vielleicht identisch mit dem von Pausanias erwähnten „Pantheion“) und ein Tyche-Tempel (Tempel D, von anderen als Hermes-Tempel identifiziert). An der Nordseite des Forum befand sich eine weitere Säulenhalle (100 m lang und 9 m breit). Von dieser Säulenhalle aus gelangte man in das alte Heiligtum des Apollon, ein Areal von rund 100 mal 80 Meter Größe. Der um 540 v.Chr. gebaute und nach 164 v.Chr. restaurierte Tempel maß 53 mal 12 Meter und bestand aus einem Peristyl von 38 sieben Meter hohen Säulen. An der Nordwestecke des Forum, an der nach Sikyon führenden Straße, stand ein weiterer Tempel (Tempel C), der von manchen mit dem Tempel der Hera Akraia identifiziert wird. Südlich davon traf man auf ein weiteres großes Tempelareal (Tempel D, mit Ausmaßen von 120 mal 90 Metern); dieser Tempel wird häufig als Tempel der Octavia bezeichnet, während manche Archäologen ihn mit dem Capitolium-Tempel identifizieren, in dem die Göttertrias Jupiter Optimus Maximus, Juno und Minerva verehrt wurden. Der Tempel der

Athena Chalinitis befand sich in der Nähe des Theaters.

Im Nordwesten der Stadt befanden sich ein Zeus-Heiligtum, der große Lerna-Brunnen, der heilige Bezirk des Asklepios (Abb. 3) und das „alte Gymnasium“ (Pausanias; vgl. Abb. 1). Im Westen befanden sich ein viertes Marktgebäude und das Theater, das rund 15 000 Besuchern Platz bot (das kleinere Odeion wurde erst im zweiten Jahrhundert errichtet). Östlich der Bühnengebäude des Theaters befindet sich ein gepflasterter Platz mit Ausmaßen von wahrscheinlich 19 mal 19 Metern. Eine bei Ausgrabungen im Jahr 1929 gefundene Inschrift informiert über die Tatsache, dass ein gewisser Erastus als Dank für seine Wahl in das Ädilenamt das Pflaster gestiftet hat: „Erastus ließ von seinem Geld (das Straßenpflaster) legen, aus Anlass seiner Wahl zum Ädil“ (ERASTUS•PRO•AEDILIT[AT]E• S(UA)•P(ECUNIA)• STRAVIT).[24] Gute Argumente sprechen für die Möglichkeit, dass dieser Erastus mit dem in Röm 16,23 von Paulus erwähnten Stadtkämmerer (ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως) und dem in Apg 19,22 und 2Tim 4,20 erwähnten Mitarbeiter von Paulus identisch ist.[25] Im Osten der Stadt befand sich das Amphitheater.

Am Aufgang zur Akropolis im Süden Korinths befand sich ein Töpferviertel und ein Heiligtum der Demeter und Kore, das seit dem 7. Jh. v.Chr. bestand und offensichtlich bald nach der Neugründung Korinths wiederhergestellt wurde. Der Umbau hatte zur Folge, dass die Speiseräume der alten Tempelanlage, in denen insgesamt 200 Gäste speisen konnten, in römischer Zeit anderen Zwecken dienten.[26] Auf der Akropolis stand der Aphrodite-Tempel, von dem so gut wie nichts erhalten ist. In der Stadt gab es mindestens drei weitere Aphrodite-Tempel, und in Lechaion sowie in Kenchreä gab es zwei weitere der Aphrodite geweihte Heiligtümer. Neben Aphrodite war Poseidon eine der wichtigsten in Korinth verehrten Gottheiten.[27] Die lateinisch sprechende Elite engagierte sich im Kaiserkult (in der Julischen Basilika; vielleicht auch in Tempel E)[28]: zwanzig der 32 lateinischen Inschrif-

24 Kent, Corinth VIII, iii, 99 (Nr. 232); vgl. Gill, Erastus, 293-301; Clarke, Leadership, 46-56; Schnabel, Urchristliche Mission, 1141-1143. Vor kurzem wurde eine zweite Inschrift entdeckt, die einen Erastus erwähnt; s. Clarke, Erastus Inscription, 146-151.

25 Theißen, Studien, 236-245; Murphy-O’Connor, Paul, 268-270; Winter, Welfare, 179-197; Horrell, Social Ethos, 97; vgl. Collins 168; Garland 11-12; Lindemann 10; Merklein I 38-39; Schrage I 33; Thiselton 9; ausführlich Clarke, Leadership, 55-57, der zur Vorsicht rät.

26 Vgl. Bookidis/Stroud, Corinth XVIII, iii, 273-276.434.

27 Zu den Tempeln und Kulten Korinths vgl. Fotopoulos, Food, 49-157; Bookidis, Religion, 141-164; Gäckle, Die Starken, 127-142. Eine im Mai 1997 gefundene Inschrift scheint einen Pluto-Tempel in Korinth zu dokumentieren; vgl. Dixon, Inscription, 335-342.

28 Zur Präsenz des Kaiserkults in der Julischen Basilika vgl. Scotton, Inscription, 95-100, mit einer Diskussion zu einem neuen Inschriftenfragment; zu Tempel E siehe Bookidis, Sanctuaries, 257.

ten, die man bislang in Korinth gefunden hat, betreffen den Kaiserkult. Augustus wurde als Apollon verehrt (CIL III.1 534). Livia (58 v. bis 29 n.Chr.), die Frau des Augustus und Mutter von Kaiser Tiberius, wurde noch zu ihren Lebzeiten in Korinth als „Diva" bzw. „Thea", d.h. göttlich verehrt.[29] Eine in das Jahr 54/55 n.Chr. datierende Münzprägung in Korinth stellt Claudia Octavia, die Frau von Kaiser Nero, auf der Rückseite als Astralgottheit (Artemis-Selene) dar.[30] Unter der ärmeren Bevölkerung waren offensichtlich Demeter und Kore sowie Isis und Sarapis besonders populär. Andere Götter, die in Korinth angebetet wurden, waren Artemis Bendis, Artemis Ephesia, Helios, Triton.

Was die Topographie Korinths betrifft, erwähnt Paulus im Ersten Korintherbrief einen Fleischmarkt (μάκελλον, 10,25) und einen Tempel, in dem man Mahlzeiten einnehmen kann (8,10). Lukas erwähnt den „Richterstuhl" (βῆμα; Apg 18,12.16), der mit der oben erwähnten Anlage am Forum identisch sein wird, sowie eine Synagoge (Apg 18,4).

Der Ruf der Stadt Korinth wird oft als denkbar schlecht bezeichnet, was auf andere Hafenstädte jedoch ebenfalls zutrifft.[31] Der Geograph Strabo, der Korinth in den Jahren 44 und 29 v.Chr. besucht hat, schreibt, dass tausend Tempeldirnen (Hierodulen) im hoch über der Stadt gelegenen Tempel der Aphrodite den Einwohnern sowie den vielen Touristen zu Diensten waren.[32] Die Aktualität dieser Information für das römische Korinth des ersten Jahrhunderts n.Chr. wird in der Forschung oft in Frage gestellt. Tempelprostitution ist für das römische Korinth nicht nachzuweisen, die Praxis gilt als eher unwahrscheinlich, zumal Tempelprostitution kein griechischen Phänomen war.[33] In griechischen Texten wird die Wendung „ich praktiziere Prostitution" mit dem Ausdruck κορινθιάζομαι („ich korinthisiere") bezeichnet. Mehrere Komödien des 4. Jh. v.Chr. tragen den Titel Ὁ Κορινθιαστής („Der Hurenbock").[34] Weil die Mehrheit der antiken Autoren, die Korinth mit Prostitution gleichgesetzen, Athener sind, gelten solche Urteile als Polemik und nicht als objektive Darstellungen der Sittenverderbnis Korinths. In einer neueren Arbeit akzeptiert Charles Williams, der frühere Direktor der Aus-

29 Siehe die Ehreninschriften Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 55; AE 1920 Nr. 1, sowie die Inschrift, die ein Heiligtum (*sacrum*) für Dianae Paciluciferae Augustae bezeugt (West, Corinth VIII, ii, Nr. 15), mit der Livia gemeint ist; vgl. Hahn, Frauen, 38-39.49.57.62.

30 Hahn, Frauen, 210; die Vorderseite stellt Nero mit Lorbeerkranz dar.

31 Siehe Cicero, Rep. 2.4; vgl. Schrage I 28.

32 Strabo 8,6,20; vgl. Athenaeus, Deipn. 13,573C–574E (2./3. Jh. n.Chr.).

33 Elliger, Paulus, 237-246; Murphy-O'Connor, Corinth, 55-56; Winter, Corinth, 87-88; Schrage I 28.

34 Aristophanes, Frag. 354; Philetaerus 13.559a; Poliochus 7,31,3c; vgl. Plato, Rep. 404c, der eine Prostituierte als „korinthisches Mädchen" bezeichnet.

grabungen in Korinth, mit Berufung auf archäologische Funde und literarische Texte allerdings die Existenz sakraler Prostitution im Zusammenhang des (vorrömischen) Aphrodite-Tempels als historisch.[35] Er argumentiert, dass der Aphrodite-Kult ein Import aus Phönizien war und mit Astarte in Verbindung steht. Pausanias erwähnt, dass der Kult der Aphrodite Ourania in Kythera aus Askalon importiert wurde.[36] Es ist wohl kein Zufall, dass Aphrodite in Korinth als Aphrodite Ourania und Aphrodite Kypri bezeichnet wird.[37] Williams meint, dass die sakrale Prostitution nach dem Import von dem Kult nicht isoliert werden konnte. Er erwägt, dass die Hierodulen der Aphrodite auf dem zweiten Stock der Südstoa ihre Dienste anboten.[38]

W. Schrage meint, es sei „vielleicht kein Zufall, daß das mit recht in düsteren Farben gemalte Bild der 'Sittenverderbnis' von Röm 1,18-31 in Korinth geschrieben wurde".[39] Diese Stelle ist jedoch kaum als Beleg für die Laszivität Korinths zu deuten: Paulus beschreibt in Röm 1–2 das Geschick des Menschen grundsätzlich. Nach über zwanzig Jahren Missionsarbeit in großen und kleinen Städten des östlichen Mittelmeerraums hegte Paulus gewiss keine Illusionen mehr, was die menschliche Natur betrifft, zumal das AT und jüdische Traditionen ganz Ähnliches über den Menschen sagen.

Die Anwesenheit von Juden in Korinth ist, von Apg 18 und einer Stelle bei Philo (Leg.Gai. 281-282) abgesehen, durch einen Türsturz mit der Aufschrift „Synagoge der Hebräer" (συνα]γωγὴ Ἑβρ[αίων, CIJ I 718) belegt.[40] Allerdings ist die Datierung des Türsturzes in das erste Jahrhundert nicht gesichert, die meisten Forscher datieren die Inschrift in das dritte Jahrhundert n.Chr.[41] Die Bezeichnung „Synagoge der Hebräer" hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass diese Synagoge die erste in Korinth war (und älter als der gefundene Türsturz sein kann) und sich deshalb nach der ethnischen Herkunft benannte. Wenn man in dieser Synagoge ursprünglich hebräisch oder aramäisch gesprochen hat, ging man später wahrscheinlich zur Verwendung der griechischen Sprache über.

35 Williams, Cult of Aphrodite, 17-21; vgl. jetzt auch Lanci, Sacred Sex, 205-220.
36 Pausanias 1,14,7.
37 Pindar, Frag. 107; Simonides, in Athenaeus, Deipn. 13,573.
38 Williams, Cult of Aphrodite, 21, im Anschluss an Broneer, Corinth I, iv, 157.
39 Schrage I 29.
40 Noy u.a., Inscriptiones Judaicae Orientis I, Ach 47; Levinskaya, Diaspora, 162-163; Levine, Synagogue, 105.115-117.303-304. Zur Existenz einer Synagoge im ersten Jahrhundert s. auch Wiseman, Corinth, 503-504.
41 Panayotov, in Noy, u.a., Inscriptiones Judaicae Orientis I, 183-184.

2. Paulus und die Christen in Korinth

Lukas schildert die Gründung der Gemeinde in Korinth in Apg 18,1-18. Die Zeitangaben in Apg 18,11.18 ergeben, dass Paulus über 18 Monate lang in Korinth gewirkt hat, wahrscheinlich von Februar oder März des Jahres 50 bis September 51.[42] L. Paconius Flaminius und Cn. Publicius Regulus bekleideten im Jahr 50/51 die Magistratsämter der duoviri.[43]

Nachdem Paulus den Beratungen des Apostelkonvents beigewohnt hatte (Apg 15,6-29), kehrt er zusammen mit Barnabas nach Antiochien zurück, der Hauptstadt Syriens. Er erläutert die Beschlüsse des Konvents nicht nur in der dortigen Gemeinde, sondern, zusammen mit Silas/Silvanus als neuem Mitarbeiter, auch in den Gemeinden Syriens, Kilikiens und Südgalatiens, die durch seine frühere Missionsarbeit dort entstanden waren (Apg 15,20-35.40-41; 16,1-5). Da die geplante Mission in der Provinz Asia nicht durchgeführt werden kann – wahrscheinlich war Ephesus als nächster Einsatzort in den Blick genommen worden – und nachdem auch der neu gefasste Plan, in den Städten Bithyniens zu evangelisieren, nicht realisierbar ist (Apg 16,6-7),[44] reisen Paulus und seine Mitarbeiter über Troas nach Philippi in Makedonien (Apg 16,9-13). In der zweiten Hälfte des Jahres 49 entstehen in Philippi, in Thessalonich und in Beröa christliche Gemeinden (Apg 16,14–17,15). Anfang des Jahres 50 wirkt Paulus in Athen, ebenfalls nicht ohne Erfolg (Apg 17,16–17,34). Im Februar oder März erreicht der Apostel Korinth – allein, ohne Mitarbeiter, weil Lukas offenkundig in Philippi geblieben war[45] und weil sich Silas und Timotheus in Beröa und in Thessalonich um die Konsolidierung der jungen Gemeinden kümmerten (Apg 17,14-15; 1Thess 3,1-5). Der lukanische Bericht von der Korinth-Mission des Apostels Paulus in Apg 18,1-18 lässt vier Etappen apostolischer Tätigkeit erkennen.[46]

(1) Paulus trifft in Korinth ein und begegnet dem jüdischen Ehepaar Aquila und Priscilla, die es ihm ermöglichen, durch handwerkliche Arbeit seinen eigenen Lebensunterhalt zu verdienen.

Der aus Pontus im nördlichen Kleinasien stammende Aquila war zusammen mit seiner Frau Priska (Priscilla ist Diminutivform) ein Jahr zuvor aus Italien gekommen, Opfer des

42 Riesner, Frühzeit, 180-187; zur Diskussion s. auch Schrage I 34-35.
43 Amandry, Duovirs, 72-74.195; zu L. Paconius Flaminius Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 35.
44 Vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 1083.1088-1089.1098; für die im Folgenden skizzierte paulinische Mission in Makedonien ebd. 1100-1119, zum Aufenthalt in Athen ebd. 1119-1128.
45 Vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 1369-1370.
46 Tannehill, Narrative Unity II, 221; Schnabel, Urchristliche Mission, 1135-1144.

Claudius-Edikts des Jahres 49, das alle Juden anwies, Rom zu verlassen.[47] Hinweise in den Primärquellen deuten darauf hin, dass die Ausweisung der Juden aus Rom die Folge missionarischer Aktivitäten der stadtrömischen Judenchristen war. Aquila und Priscilla waren vermutlich vermögend. Sie kamen in Korinth nicht als mittellose Flüchtlinge an: Sie besaßen in Korinth entweder eine Dependance ihres römischen Handwerksbetriebs als Lederarbeiter und Sattler (*tabernacularii*),[48] oder es standen ihnen finanzielle Mittel zur Verfügung, bald nach ihrer Ankunft in Korinth eine Werkstatt zu eröffnen, in der sie Mitarbeiter beschäftigten konnten.[49] Im lukanischen Bericht deutet nichts darauf hin, dass Aquila und Priscilla sich infolge der Missionspredigt des Paulus bekehrt hätten. Dies lässt vermuten, dass sie schon in Rom Christen geworden waren. Möglicherweise gehörten sie in Rom zum Führungskreis der stadtrömischen Gemeinde. Wenn diese Vermutung richtig ist, dann ist auffallend, dass Aquila und Priscilla in Korinth offensichtlich nicht missioniert haben. Man kann vermuten, „daß das Ehepaar nach den durch das Claudiusedikt erlittenen Schwierigkeiten in Rom beschlossen hatte, in ihrer neuen Heimat in Frieden zu leben".[50] Manche Ausleger gehen davon aus, dass das Ehepaar missionarisch aktiv war, gekoppelt mit der Annahme, „daß es bereits eine kleine, um sie gescharte judenchristliche Gruppe in Korinth vor dem Eintreffen des Paulus gegeben hat".[51] Beide Vermutungen bleiben hypothetisch. Die Aussagen des Apostels Paulus in 1Kor 2,1-5 (vgl. 3,6) sind jedenfalls kaum anders zu verstehen, als dass die Gründung der korinthischen Gemeinde auf Paulus zurückgeht.

Neben seiner Erwerbsarbeit lehrt Paulus regelmäßig in der Synagoge vor „Juden und Griechen", d.h. vor Juden, Proselyten, Gottesfürchtigen und Sympathisanten, die er in den Gottesdiensten und Lehrveranstaltungen der Synagoge treffen kann. In dieser Anfangsphase scheint Paulus finanziellen Mangel gelitten zu haben (2Kor 11,9), was sich änderte, als Silas und Timotheus aus Makedonien ankamen und Paulus sich ganz auf die missionarische Arbeit konzentrieren konnte (Apg 18,5; vgl. Phil 4,16).[52]

(2) Die Juden, die Paulus mit der Botschaft von Jesus Christus bekannt macht, reagieren teils positiv, teils negativ. Zu den ersten Bekehrten gehören Stephanas und seine Familie (1Kor 16,15), Gaius (Röm 16,23), Titius Iustus (Apg 18,7), sowie Crispus, der Präsident der Synagoge (ἀρχισυνάγωγος) mit seiner Familie (Apg 18,8a; 1Kor 1,14).

Lukas erwähnt weder Gaius, einen weiteren korinthischen Christen, den Paulus als Gastgeber erwähnt (Röm 16,23), noch Stephanas und seine Familie, die „erste Frucht Achaias" (1Kor 16,15), die sich vermutlich in den ersten Wochen oder Monaten der Missionsarbeit

47 Vgl. Riesner, Frühzeit, 139-180; Cineira, Religionspolitik, 196-216.
48 W. Michaelis, ThWNT VII, 394-396; Schneider, EWNT III, 602; Hock, Social Context.
49 Pesch, Apostelgeschichte II, 147.
50 Cineira, Religionspolitik, 221.
51 Roloff, Apostelgeschichte, 270.
52 Zur Versorgung des Apostels während seiner gemeindegründenden Missionstätigkeit in Korinth vgl. Harris, Second Corinthians, 762.

von Paulus in Korinth bekehrten. Der Vorschlag, dass der in Apg 18,7 erwähnte Titius Iustus mit dem in 1Kor 1,14 und Röm 16,23 erwähnten Gaius identisch ist – sein vollständiger römischer Name hätte dann Gaius Titius Iustus gelautet[53] – lässt sich nicht beweisen.

Als die Zahl der Bekehrten größer wird, spitzt sich die Situation zu. Korinthische Juden stoßen „Lästerungen" aus (Apg 18,6), was vermutlich bedeutet, dass sie Paulus der Gotteslästerung bezichtigen. Anstoß erregt wohl nicht nur die Botschaft, dass Jesus der Messias ist, sondern vor allem, dass ein am Kreuz Hingerichteter der Messias sein soll und dass die heilschaffende Gegenwart Gottes nicht mehr an die Tora, an den Tempel und an die Institutionen Israels gebunden ist. Paulus sieht sich schließlich gezwungen, die Synagoge zu verlassen. Er verlagert seine Predigttätigkeit in das Haus eines gewissen Titius Iustus, eines bekehrten gottesfürchtigen Juden, dessen Haus direkt neben der Synagoge lag (Apg 18,7).

Die Neubekehrten, die sich taufen lassen (Apg 18,8b), werden das Evangelium von Jesus Christus gehört haben, als Paulus in der Synagoge, im Haus des Titius Iustus und in der Werkstatt von Aquila und Priscilla – und vielleicht auch auf dem Marktplatz (vgl. Apg 17,17) – gelehrt hat. Die Probleme in der Gemeinde Korinths, die Paulus im Ersten Korintherbrief behandelt, setzen voraus, dass sich unter den „vielen Korinthern" (Apg 18,8), die sich bekehren, Angehörige der Elite befanden – Männer, die man zu den Weisen und Mächtigen rechnete (1Kor 1,26; 3,18), die an öffentliche Vorträge rhetorische Ansprüche stellen (2,1-5), die sich Prozesse vor den Gerichten der Stadt leisten können (6,1-11), die wahrscheinlich im Rahmen von Festbanketten in den Häusern ihrer reichen Freunde mit Prostituierten verkehren (6,12-18), die in den Tempeln der Stadt speisen (8,10), die wie bei traditionellen priesterlichen Amtshandlungen in den heidnischen Tempeln ihr Haupt als Zeichen ihrer sozial herausgehobenen Stellung bedecken (11,4), und die schon am Nachmittag Zeit für Festmahle haben (11,21-22).

(3) Da Paulus häufig und oft rasch die Städte verlassen muss, in denen er missioniert, weil der Widerstand in den Synagogen oder im Stadtrat (lebens-) bedrohlich wurde, ist es gut möglich, dass er angesichts der aktuellen Schwierigkeiten in Korinth erwog, die Stadt zu verlassen. Jedenfalls schildert Lukas eine Vision, in der Jesus Christus den Apostel zur Fortsetzung der Missionsarbeit ermutigt und ihm ankündigt, dass seine Missionsarbeit Erfolg haben werde (Apg 18,9-10). Lukas kommentiert diese Vision mit dem Hinweis, dass Paulus ein Jahr und sechs Monate in Korinth blieb und lehrte (18,11). Zentren des Gemeindelebens waren aller Wahrscheinlichkeit nach das Haus von Aquila und Priscilla (Apg 18,2; 1Kor 16,19; vgl. Röm 16,5), das Haus

53 Blue, House Church, 174-175; Reinbold, Propaganda, 137-138.

des Stephanas (1Kor 16,15), das Haus des Crispus (Apg 18,8) und das Haus des Gaius (Röm 16,23), in dem sich möglicherweise die ganze Gemeinde versammeln konnte.

(4) In der letzten Szene schildert Lukas die Anklage, die korinthische Juden gegen Paulus vor dem römischen Gouverneur L. Iunius Gallio anstrengen, der seit Sommer des Jahres 51 neuer Prokonsul der Provinz Achaia war.[54] Die Juden bringen Paulus zum „Richterstuhl" (*bema*), wahrscheinlich identisch mit dem Bauwerk, dessen Fundamente auf der Agora Korinths heute noch zu sehen sind. Man wirft Paulus vor, „die Menschen zu einer Gottesverehrung, die gegen das Gesetz verstößt" zu verführen (Apg 18,13). Wenn man den Hinweis auf das „Gesetz" im Sinn des jüdischen Gesetzes interpretiert, könnte die Anklage das Ziel verfolgen, den Prokonsul davon zu überzeugen, dass den (Juden-)Christen der Schutz entzogen werden müsste, den sie als Teil der offiziell tolerierten jüdischen Gemeinschaft genossen. Wahrscheinlich ist νόμος an dieser Stelle eher im Sinn des staatlichen Gesetzes zu verstehen. Das heißt, die Ankläger werfen Paulus die Anstiftung zum Widerstand gegen den Kaiser und seine Weltherrschaft vor (so die Anklage der Juden in Thessalonich in Apg 17,7). Gallio weigert sich, einen Prozess in Gang kommen zu lassen, weil er erkennt, dass die staatlichen Gesetze von den ihm vorgetragenen „Streitfragen" nicht tangiert werden (Apg 18,14-16). Ein römischer Magistrat muss eine Angelegenheit *extra ordinem* nicht behandeln.[55] Lukas schließt mit der Notiz, dass Paulus noch „eine Zeit lang" in Korinth blieb, ehe er nach Syrien reiste (Apg 18,18).

Sind konkrete Gründe auszumachen, weshalb Paulus in Korinth missioniert hat? Manche Ausleger meinen, Paulus sei von der strategischen Lage Korinths, von den Touristenströmen, die durch Korinth kamen, und durch die Aufbruchsmentalität der noch jungen römischen Stadt angezogen worden.[56] Es ist gut möglich, dass Paulus Korinth als ideales Missionsziel ansah, weil die Stadt infolge ihrer Lage, ihrer Bedeutung und ihres Charakters ein strategisches Zentrum für die Evangelisierung Griechenlands sein konnte. Andererseits hat Paulus mit großem Eifer auch in Kleinstädten der Binnenregionen Anatoliens missioniert, die eine weit geringere strategische Bedeutung hatten als Korinth – Lystra, Ikonion (Iconium) und Derbe sind Beispiele. Die strategische Bedeutung einer Stadt war höchstens einer von mehreren Faktoren, die

54 Murphy-O'Connor, Corinth, 141-152; Riesner, Frühzeit, 180-185; Winter, Gallio's Ruling; vgl. Haacker, Gallio-Episode; ders., Art. Gallio, ABD II, 901-903; Murphy-O'Connor, Paul and Gallio. Zur Gallio-Inschrift, die in Delphi gefunden wurde, s. Plassart, Fouilles de Delphes III/4, 26-32 (Nr. 286; Abb. VII); Barrett/Thornton, Texte, 59 (Nr. 53).

55 Sherwin-White, Roman Society, 102.

56 Murphy-O'Connor, Corinth, 108-110, gefolgt von Thiselton 19-20.

Paulus halfen, eine Entscheidung im Blick auf den nächsten Missionsort zu treffen.

Die missionarische Verkündigung des Apostels Paulus wurde durch die gesellschaftliche Kultur der Stadt erschwert: Die römischen Bürger wollten in höhere Ämter aufsteigen, ihr eigenes Ansehen und ihren Einfluss vermehren. Dazu schreckten sie nicht davor zurück, sich selbst zu loben und andere zu manipulieren. Sie betonten ihre Unabhängigkeit und pochten auf ihre Rechte.[57] Die Entscheidung des Apostels, nicht als professioneller Redner und Philosoph in der Stadt aufzutreten, ist gerade in diesem Zusammenhang zu verstehen. Die Verkündigung eines Erlösers, der an einem Kreuz in Jerusalem hingerichtet wurde, eignet sich denkbar schlecht als „Konsumgut", das man den ästhetischen oder religiösen Bedürfnissen und Wünschen der Zuhörer anpassen kann, um Beifall und Zustimmung zu erhalten (1Kor 2,1-4). Die Macht des Evangeliums hat mit dem Inhalt der Botschaft vom gekreuzigten Messias zu tun, für den sich der eine Gott, der die Welt erschaffen hat, selbst verbürgt hat – eine Macht, die in der Auferweckung Jesu von den Toten drei Tage nach seinem Tod unter Beweis gestellt wurde und die in der Veränderung von Männern und Frauen zutage tritt, die zum Glauben an Jesus, den gekreuzigten Erlöser, kommen (1Kor 1,18-25). Das Evangelium von Jesus Christus ist überzeugend – nicht infolge ausgeklügelter Kommunikationsstrategien, einer möglichst brillianten rhetorischen Verpackung oder des anbiedernden Eigenlobs des Verkündigers, sondern infolge der souveränen Macht Gottes, die in der Verkündigung des Evangeliums gegenwärtig ist und Heil schafft, wo unheilige Menschen hören, glauben und gehorchen.

Die Theorie, dass Paulus im Ersten Korintherbrief die Weisen, die Philosophen und die Dialektiker deshalb so scharf angreift, weil er einige Wochen zuvor in Athen trotz eindrücklicher rhetorischer Eloquenz nur geringen Erfolg hatte,[58] ist wenig überzeugend. Nach den Aussagen des Apostels in 1Thess 2,1-12 zu urteilen, hat Paulus bei der Verkündigung des Evangeliums schon früher bewusst darauf verzichtet, gesellschaftliche Moden als Kriterium für seine Missionsarbeit gelten zu lassen.

Die korinthische Gemeinde war kulturell und gesellschaftlich vielgestaltig.[59] Unter den Mitgliedern befanden sich Juden (Apg 18,4.8; 1Kor 7,18),

---

57 Thiselton 21; zum Folgenden ebd. 20-22; vgl. auch Winter, Philo and Paul, 147-161; Winter, Corinth, 31-43; Schnabel, Urchristliche Mission, 1266-1269.

58 So Ramsay, St. Paul, 252-253; vgl. Gempf, Mission Strategies, 126-142.

59 Vgl. Theißen, Studien, 231-271; Banks, Community, 1-25; Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 249-256; Clarke, Leadership, 41-57; Meggitt, Poverty, 53-73; Friesen, Demography, 351-370; Merklein, 31-42; Schrage I 31-33; Thiselton 25-29. Vgl. auch die Studien von Chow, Patronage; Judge, Conformitiy; Marshall, Enmity; Stambaugh/Balch, Umfeld. Zur Geschichte der Diskussion s. Horrell, Social Ethos, 91-101.

Proselyten und Gottesfürchtige (Apg 18,4.7) sowie Heiden, d.h. ehemalige Polytheisten (1Kor 8,7). Einige Gemeindeglieder gehörten zu den gehobenen Schichten der Stadt: Crispus, der Synagogenvorsteher (Apg 18,8a; 1Kor 1,14); Sosthenes, ein weiterer Synagogenvorsteher (vorausgesetzt, dass der Sosthenes von 1Kor 1,1 mit dem Sosthenes von Apg 18,17 identisch ist); Titius Iustus, in dessen Haus Paulus zeitweise beherbergt war (Apg 18,7); Erastus, der Stadtkämmerer (Röm 16,23; Apg 19,22; 2Tim 4,20); Gaius, in dessen Haus Paulus den Römerbrief schreibt (Röm 16,23); vielleicht auch Stephanas (1Kor 1,16; 16,15.17), von dessen „Haus" zwei Mal die Rede ist und dessen Familienangehörige sich am Aufbau der Gemeinde beteiligen. Einige dieser Christen waren römische Bürger, mindestens für Erastus ist dies anzunehmen. Für diese wohlsituierten Christen sind gute Vermögens- und Besitzverhältnisse, eine gewisse Bildung und wenigstens teilweise Einfluss auf Gesellschaft und Politik der Stadt Korinth anzunehmen. In 1Kor 11,21-22 werden wohlhabendere Christen erwähnt, die ihre Häuser für Versammlungen der Gemeinde zur Verfügung stellten und die im Rahmen ihrer vorgezogenen Mahlzeiten die Bedürfnisse der ärmeren Gemeindeglieder ignorierten. Laut 1,26-29 waren die Gemeindeglieder, die sich zu den Weisen, den Mächtigen und den Leuten von vornehmer Geburt rechnen konnten, in der Minderheit, d.h. die meisten Christen hatten einen niedrigen Sozialstatus. Zu diesen armen und einflusslosen korinthischen Christen gehörten „die (Leute) der Chloe" (1,11), die man sich am besten als Sklaven oder sonstige von Chloe Abhängige vorstellen muss; vielleicht Achaikus und Fortunatus, die Begleiter des Stephanas (16,17); vielleicht Tertius, ein Schreiber im Haus des Gaius (Röm 16,22); sowie ohne Namen erwähnte Sklaven (1Kor 7,21-22). Was die Berufszugehörigkeit betrifft, so wissen wir, dass Erastus im öffentlichen Dienst der Stadt stand. Aquila und Priscilla gehörten als Zeltmacher bzw. Lederarbeiter dem Handwerkerstand an. Phöbe war vielleicht eine Vertreterin der Kaufleute. Auf christliche Sklaven wurde schon verwiesen. Was den Leser des Ersten Korintherbriefs überrascht, ist nicht so sehr die komplexe ethnische und gesellschaftliche Zusammensetzung der Gemeinde, sondern die Macht des Evangeliums, Männer und Frauen von so unterschiedlicher Herkunft derart zu verändern, dass sie eine gemeinsame Identität als der „eine Leib" haben (12,13).

Was die Größe der korinthischen Gemeinde zur Zeit der Abfassung des 1Kor betrifft, so deuten die vielfältigen Beziehungen von verheirateten und unverheirateten Christen und von christlichen Mischehen (vgl. Kap. 7) darauf hin, dass die Gemeinde über einhundert Mitglieder hatte.[60]

3. Anlass des Ersten Korintherbriefs

Der Erste Korintherbrief gibt uns einige Informationen über die Zeit zwischen der Abreise des Paulus von Korinth im September des Jahres 51 und der Abfassung seines ersten Briefes aus Ephesus im Jahr 54, d.h. drei Jahre später.

Durch das Zeugnis der Gemeinde scheint es zu Gründungen von Tochtergemeinden in der Umgebung gekommen zu sein. Nach Röm 16,1-2 gab es eine eigene Gemeinde im östlichen Hafenvorort Kenchreä. Die Adressenangabe in 2Kor 1,1 setzt Jesusbekenner in der Provinz Achaia voraus, mindestens in Kenchreä und in Athen (Apg 17,34). Belege für weitere Gemeinden in dieser Region gibt es nicht, aber die Vokabeln πᾶσιν und ὅλῃ in 2Kor 1,1 deuten darauf hin, dass eine nicht unbeträchtliche Zahl von Gläubigen, die es in Achaia gab, außerhalb Korinths gewohnt haben muss.[61] Es gibt keine direkten Hinweise für die Annahme, dass diese Gemeinden durch eine missionarische Tätigkeit von korinthischen Gemeindegliedern entstanden sind. Diese Gemeinden könnten auch durch Paulus gegründet worden sein; für Athen ist dies anzunehmen. Die Tatsache, dass in 2Kor 1,1 die Christen in Korinth „samt allen Heiligen in ganz Achaia“ gegrüßt werden, könnte darauf hindeuten, dass die Gemeinde Korinths das Zentrum der achäischen Christen war.

Nachdem Paulus Korinth verlassen hatte, wahrscheinlich im September des Jahres 51, hat Apollos, ein neubekehrter Jude aus Alexandrien, in der Gemeinde gewirkt. Apollos war in Ephesus von Priscilla und Aquila im Glauben an Jesus Christus unterrichtet worden (1Kor 3,6; vgl. Apg 18,24-28; 19,1). Manche Ausleger machen ihn für eine ungesunde Betonung von „Weisheit“ in der korinthischen Gemeinde verantwortlich. Die Tatsache, dass Apollos aus Alexandrien stammt, wo der jüdische Religionsphilosoph Philo tätig war, reicht als Argument für solche Annahmen nicht aus. Die Aussagen, die Paulus über Apollos macht (1Kor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12), lassen kein Zerwürfnis zwischen Paulus und Apollos erkennen. Nicht Apollos war ein Problem, sondern das, was Glieder der korinthischen Gemeinde aus ihm und anderen theologischen Lehrern gemacht haben.

Paulus besuchte nach einem Zwischenstop in Ephesus (Apg 18,19-21) Jerusalem und Antiochien (Apg 18,22), ehe er die Gemeinden in Galatien und Phrygien aufsuchte (Apg 18,23) und in Ephesus ein neues Zentrum seiner missionarischen Arbeit einrichtete (Apg 19,1-41), wo er von 52 bis 55 n.Chr. das Evangelium verkündigte und die entstehende Gemeinde betreute.

---

60 Lindemann 13; Suhl, Paulus, 115 geht von höchstens hundert Gemeindegliedern aus; Dunn, 1 Corinthians, 17-18 von höchstens drei oder vier Dutzend.

61 Harris, Second Corinthians, 134; vgl. auch Schrage I 36.

In 1Kor 5,9 erwähnt Paulus einen früheren Brief, den er an die korinthische Gemeinde schrieb. In diesem Brief behandelte er die Frage, wie Christen mit Menschen umgehen sollen, die in sexueller Unmoral leben.[62] Offenbar hat man aus seiner Antwort gefolgert, Christen sollten jeden gesellschaftlichen Umgang mit unmoralischen Menschen vermeiden. Paulus weist dieses Missverständnis ab und präzisiert seine Antwort (vgl. 5,10-11). Dieser Vorbrief zeigt, dass Paulus sich bei der Abfassung des Ersten Korintherbriefs bewusst war, dass man ihn in Korinth falsch interpretieren konnte. Es ist nicht überraschend, dass er wiederholt seine Aussagen sorgfältig differenzierend klärt (4,14; 9,15; 10,19).[63]

Nach 1Kor 4,17 schickte Paulus seinen Mitarbeiter Timotheus von Ephesus aus nach Korinth, damit dieser die korinthischen Christen an seine „Wege in Christus Jesus" erinnert, wie er sie „überall in jeder Gemeinde" lehrt. Timotheus war den Christen in Korinth bekannt, da er zusammen mit Silas Paulus bei der Gründung der Gemeinde unterstützt hatte (Apg 18,5; 2Kor 1,19). Offenbar hat Paulus schon seit einiger Zeit von Schwierigkeiten gehört, die in der korinthischen Gemeinde aufgetreten sind. Es ist unklar, ob er hofft, dass Timotheus in Korinth diese Schwierigkeiten durch eine Lehrtätigkeit lösen kann, in der er das von Paulus verkündigte Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus erneut darlegt und die korinthischen Christen an die Konsequenzen für das persönliche Leben erinnert. Deutlich ist jedenfalls, dass sich Paulus durch mehrere Entwicklungen in der korinthischen Gemeinde veranlasst sieht, einen Brief an die Gemeinde zu schreiben.

Paulus hat bei seiner Behandlung von Problemen in der korinthischen Gemeinde aus zwei Informationsquellen geschöpft. Es lagen ihm eine briefliche Anfrage der Korinther sowie Berichte der Leute der Chloë vor.[64]

1. Paulus reagiert im Ersten Korintherbrief auf einen Brief, den die korinthische Gemeinde geschrieben hat (7,1: περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε). Er wurde in diesem Brief gebeten, zu der Frage Stellung zu nehmen, ob Christen überhaupt heiraten sollen und wie die sexuellen Beziehungen zwischen Eheleuten zu bewerten sind (7,1-40). Aus der Tatsache, dass die Formel περὶ δέ in 7,25; 8,1; 12,1; 16,1; 16,12 wiederholt wird, haben manche Ausleger geschlossen, dass der Brief der Korinther sechs Themen ansprach: (a) Eheleute (7,1-24);

62 Manche haben 2Kor 6,14–7,1 mit diesem ersten Brief identifiziert, vgl. Hurd, Origin, 235-239. Die Argumente sind jedoch nicht überzeugend, vgl. Victor P. Furnish, II Corinthians, 379-380; Harris, Second Corinthians, 14-25.

63 Garland 20.

64 Hurd, Origin, 61-211 schlägt Kriterien vor, die es ermöglichen sollen zu entscheiden, ob Paulus auf den Brief der Korinther oder auf mündliche Berichte reagiert. Zur Diskussion vgl. Conzelmann 21-22; Thiselton 34-36; Dunn, 1 Corinthians, 20-21.

(b) Unverheiratete (7,25-38); (c) Götzenopferfleisch (8,1–11,1); (d) Gaben des Geistes (12,1–14,40); (e) die Kollekte (16,1-4); (d) Apollos (16,12).[65] Margaret Mitchell hat jedoch gezeigt, dass die Formel περὶ δέ kein sicheres Kriterium für die Rekonstruktion des Briefes der Korinther darstellt, da sie häufig der Fortführung oder auch der Einführung eines Themas dient, ohne dass etwas über die Herkunft des Inhalts ausgesagt wird.[66] Die Ausführlichkeit, in der Paulus der Frage der Ehe, des Götzenopferfleisches und der Geistesgaben behandelt, könnte darauf hindeuten, dass diese drei Themen Gegenstand der brieflichen Anfrage der Korinther waren.[67] Dies ist aber nicht sicher, weil Paulus auch von mündlichen Nachrichten über die Situation in der Gemeinde spricht, die er erhalten hat.

2. Leute der Chloë haben Paulus Nachrichten überbracht (1,11a: ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν . . . ὑπὸ τῶν Χλόης), die ihn über den Parteienstreit in der Gemeinde informiert haben (1,11b-12). Möglich ist, dass die nach dem ersten großen Abschnitt Kap. 1–4 in Kap. 5–6 behandelten Probleme von den Leuten der Chloë vorgetragen wurden (vgl. 5,1: ἀκούεται). Dies würde bedeuten, dass die Leute der Chloë vier Themen ansprachen: (a) den Parteienstreit (1,11–4,21); (b) die inzestuöse Lebensweise eines Gemeindeglieds (5,1-13); (c) das Prozessieren von Gemeindegliedern (6,1-11); (d) den Verkehr mit Prostituierten (6,12-20). Möglicherweise (vgl. 11,18: ἀκούω) kommen (e) die Frage nach der Kopfbedeckung im Gottesdienst (11,2-16) und (f) Missstände beim Herrenmahl (11,17-34) hinzu, vielleicht auch (g) die Nachricht über die Leugnung der leiblichen Auferstehung der Toten (15,1-58), die nach Meinung mancher Ausleger mit der problematischen Weisheitschristologie zusammenhängt, die den Parteienstreit auslöst. Dies ist jedoch nicht sicher, da mit zusätzlichen Informationen durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus zu rechnen ist, und man nicht vergessen darf, dass sich weitere Mitarbeiter bei Paulus aufhalten, als er den Ersten Korintherbrief schreibt, Mitarbeiter, die zur korinthischen Gemeinde gehören bzw. gehörten: Sosthenes (1,1), Apollos (16,12), Aquila und Priscilla (16,19).[68]

Helmut Merklein meint, die schriftliche Anfrage und die mündlichen Mitteilungen könnten Indizien für unterschiedliche Darstellungsweise und für die Gewichtung der angezeigten Probleme sein. Die schriftliche Anfrage artikuliert demnach die theologischen und ethischen Fragen aus der Perspektive der gebildeten Schicht, während die mündlichen Mitteilungen den Erfahrungshorizont der einfacheren Leute widerspiegelt, was mit der Auskunft verbun-

65 Hurd, Origin, 65-74; Dunn, 1 Corinthians, 19.
66 Mitchell, Concerning, 229-256; vgl. Merklein I 49; Thiselton 34-35.
67 Merklein I 49.
68 Schrage I 38; Thiselton 33.

den wird, dass die „Leute der Chloë“ Sklaven waren.[69] Nach dieser Rekonstruktion waren die gebildeten Christen in Korinth an Sachproblemen interessiert – Ehe, Götzenopferfleisch, Geistesgaben –, während die einfacheren Christen sich um den Autoritätskonflikt Sorgen machten. Die Auslegung von 1Kor 1–4 wird zeigen, dass die hier angesprochenen Probleme weniger mit Autoritätsfragen zu tun haben, als mit den rhetorischen Fähigkeiten und dem Status der theologischen Lehrer der Gemeinde, Fragen also, an denen gerade die gebildeten Christen in Korinth interessiert waren. Außerdem darf man nicht vergessen, dass der niedrige Sozialstatus von Sklaven über deren Bildung nichts aussagt, da griechische Sklaven, gerade in römischen Städten, oft über eine nicht unbeträchtliche Bildung verfügten.

Bruce Winter hat die im Ersten Korintherbrief behandelten Themen nach der Häufigkeit der verwendeten Vokabeln aufgelistet:[70]

THEMEN	WÖRTER	
Leitung (1,10–4,21)	1349	19,59 %
Gaben (12–14)	1276	18,53 %
Götzentempel (8,1–11,1)	1164	16,90 %
Auferstehung (15)	851	12,37 %
Ehe etc. (7,1–24)	383	5,56 %
Verlobung (7,25-40)	307	4,46 %
Herrenmahl (11,17-34)	298	4,33 %
Kopfbedeckung (11,2-16)	227	3,30 %
Inzest (5)	219	3,18 %
Prozesse (6,1-11)	173	2,50 %
Hurerei (6,12-20)	172	2,50 %
Danksagung (1,4-9)	90	1,30 %
Kollekte (16,1-4)	64	0,93 %
Grüße (16,19-24)	62	0,90 %
Reisepläne (16,5-9)	61	0,88 %
Stephanas etc. (16,15-18)	60	0,87 %
Eingangsgruß (1,1-3)	55	0,79 %
Apollos (16,12-14)	39	0,56 %
Timotheus (16,10-11)	37	0,54 %

Auffällig ist, dass die Themen Inzest, Prozesse (Rechtsstreitigkeiten) und Hurerei (Prostitiution) im Vergleich zu anderen Themen wenig Platz einnehmen, obwohl sie nach 6,18 als Sünden gegen den eigenen Leib zu den

69 Merklein I 49; für das Folgende ebd. 50.

70 Winter, Underlays, 141; die gesperrt gedruckten Themen wurden von den Korinthern an Paulus herangetragen; die Prozentzahlen beziehen sich auf den Gesamtbestand an Wörtern des Ersten Korintherbriefs. Die nachfolgende Analyse referiert Winters Studie.

ganz ernsten Themen zu rechnen sind (vgl. 6,9-10). Die statistische Analyse der im Ersten Korintherbrief behandelten Themen und die Bedeutung der behandelten Themen sind also nicht kongruent. Die plausibelste Erklärung für diesen Sachverhalt ist die Beobachtung, dass sich die verschiedenen Einzelthemen zu Clustern zusammenfügen, die mit zwei Hauptthemen verbunden sind, die sich aus zwei grundlegenden kulturellen Problemen in der korinthischen Gemeinde ergeben – Konflikte in der Gemeinde und Kompromisse mit der römischen Gesellschaft Korinths. Sechs der aufgelisteten Themen reflektieren Konfliktsituationen innerhalb der korinthischen Gemeinde:

KONFLIKTSITUATIONEN	WÖRTER	
Leitung (1,10–4,21)	1349	19,59 %
Prozesse (6,1-11)	173	2,50 %
Herrenmahl (11,17-34)	298	4,33 %
Gaben (12–14)	1276	18,53 %
Stephanas etc. (16,15-18)	60	0,87 %
Apollos (16,12-14)	39	0,56 %
	3195	46,38%

Sieben der im Ersten Korintherbrief behandelten Themen betreffen Bereiche, in denen die korinthischen Christen Kompromisse mit den Werten und Traditionen der römischen Gesellschaft und Kultur geschlossen hatten:

KOMPROMISSSITUATIONEN	WÖRTER	
Inzest (5)	219	3,18 %
Hurerei (6,12-20)	172	2,50 %
Ehe etc. (7,1-24)	383	5,56 %
Verlobung (7,25-40)	307	4,46 %
Götzentempel (8,1–11,1)	1164	16,90 %
Kopfbedeckung (11,2-16)	227	3,30 %
Auferstehung (15)	851	12,37 %
	3323	48,47 %

Nach dieser Analyse sind 46 % der Diskussion Themen gewidmet, die mit Konflikten in der Gemeinde zusammenhängen, und 48 % Themen, die Kompromisse mit der heidnischen Gesellschaft behandeln. Diese Analyse erklärt, weshalb die Diskussion des Konflikts wegen Leitungsfragen in Kap. 1–4 und der sich daraus ergebenden Streitigkeiten in der Gemeinde in Kap. 4 nicht

beendet ist, sondern in Kap. 6, 11 und 12–14 fortgeführt wird und wieder in Kap. 16 auftaucht, wo Paulus erklärt, weshalb Apollos der Bitte korinthischer Christen im Augenblick nicht Folge leistet, die ihn gebeten hatten, nach Korinth zu kommen (16,12). Der Konflikt im Blick auf die theologischen Lehrer (Kap. 1–4) spiegelt sich in den Problemen wider, die sich in der Feier des Herrenmahls ergeben (11,17-34), sowie in den Problemen, die die Ausübung der Gaben des Geistes im Gottesdienst (Kap. 12–14) verursacht haben. Nach dieser Analyse ist die Annahme plausibel, dass Paulus in Kap. 12–14 nicht nur die Frage nach der rechten Verwendung der Geistesgaben behandelt, sondern darlegt, wie das rechte Verhalten in der Gemeinde als Leib Christi die aktuellen Konflikte löst und ein harmonisches Zusammenleben ermöglicht. Die Diskussion von Kompromissen, die (einzelne) Christen mit dem hedonistischen Lebensstil des römischen Korinth geschlossen hatten, ist nicht nur für die Behandlung von Inzest (Kap. 15) und Hurerei (6,12-20) und für die Ausführungen über Ehefragen (Kap. 7) und Götzentempel (Kap. 8–10) relevant. Sie taucht abschließend und grundsätzlich in der Behandlung der Auferstehungsfrage (Kap. 15) auf, wo Paulus die Korinther an die Tatsache erinnert, dass die Sünde der Stachel des Todes ist (15,57a), dass Christen aber durch den Herrn Jesus Christus einen Sieg errungen haben und in endgültiger Weise bei der Auferstehung des Leibes erringen werden (15,57b) – eine Tatsache, die ein Leben nach der Devise „lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!“ ausschließt und die den Christen hilft, fest und unerschütterlich zu sein und im Werk des Herrn voranzukommen (15,58).

Die Abfolge verschiedener „praktischer“ Themen im Ersten Korintherbrief darf den Ausleger also nicht dazu verleiten, diesen Brief als ein Schreiben zu verstehen, in dem Paulus nacheinander auf schriftliche Anfragen und mündliche Nachrichten reagiert, deren Zuordnung zu verschiedenen Gruppen in der korinthischen Gemeinde zu rekonstruieren ist. A. Thiselton betont zu Recht, dass der Ausleger bei aller Vielfalt und Komplexität der angesprochenen Fragen die Kohärenz und die Einheit des Anliegens von Paulus im Ersten Korintherbrief nicht verkennen darf.[71] Paulus leistet weitaus mehr als die Behandlung einer Reihe von Themen, die sich aus Uneinigkeit und aus einseitigen theologischen Nuancierungen heraus ergeben haben. Es mag durchaus sein, auch wenn der Beweis im Einzelnen schwer zu erbringen ist, dass die im Ersten Korintherbrief behandelten Fragen mit Überzeugungen von spezifischen Gruppen innerhalb der korinthischen Gemeinde zusammenhängen – richtige Erkenntnis, effektive Rhetorik, pastorale Dienste, ethische Gleichgültigkeit, juristische Rechthaberei, Ehe und Ehelosigkeit, Götzen-

71 Thiselton 34; für das Folgende ebd. 33-34; vgl. Furnish, Theology, 18-19.25-27.

opferfleisch, Götzentempel und dort veranstaltete Mahlzeiten, Kleiderordnung in den gottesdienstlichen Versammlungen, unsensibles Verhalten bei den Feiern des Herrenmahls, die Rolle von Prophetie und Glossolalie sowie die Auferstehung der Toten. Was die Argumentation im Ersten Korintherbrief in erster Linie kennzeichnet ist jedoch die Tatsache, dass Paulus alle diese Fragen unter den Horizont des Evangeliums von Jesus Christus, und das heißt unter den Horizont des Kreuzes stellt und zeigt, welche Konsequenzen sich aus der Person und dem Werk Jesu, des gekreuzigten und auferstandenen Messias und Kyrios, für alle diese Themen und für die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder ergeben. Das Thema des Ersten Korintherbriefs ist nicht einfach die Einheit der Gemeinde und die Überwindung der Spaltungen,[72] sondern die Realität des Kreuzestodes Jesu Christi und dessen Konsequenzen für das Leben der Gemeinde und des Einzelnen – eine Realität, die zu einer Transformation des gesellschaftlichen Wertesystems des römischen Korinth führt (1,26-31). Das Hauptthema des Ersten Korintherbriefs ist nicht die Ekklesiologie oder die Ethik, sondern das Kreuz Jesu Christi und die Gnade Gottes und die Bedeutung beider für den Gläubigen. Die großen Themen des Römerbriefs sind im Ersten Korintherbrief genauso zentral; der Unterschied ist die Anwendung dieser Themen auf verschiedene konkrete Lebensbereiche der Gemeinde und des einzelnen Gläubigen. Der Pragmatismus marktorientierten Denkens und Handelns der postmodernen Gesellschaft ist für die Christen Europas im 21. Jahrhundert genauso eine Gefahr, wie er in der korinthischen Gemeinde zu einer Geringschätzung von Wahrheit, Tradition, Rationalität und universalen Werten geführt hat.[73]

Welche Ursachen und Entwicklungen sind für die Schwierigkeiten verantwortlich, mit denen die korinthische Gemeinde zu kämpfen hatte? Diese Frage wurde in der Forschung unterschiedlich behandelt, oft unter dem Stichwort „korinthische Theologie“, womit häufig die theologischen Betonungen der „Parteien“ in der korinthischen Gemeinde oder mindestens der maßgeblichen Lehrer innerhalb der Gemeinde gemeint sind. Johannes Weiss hat sich schon 1910 über die „unendliche Literatur“ zu diesem Thema beklagt.[74] Die wichtigsten Positionen sind folgende.

1. Die Parteiungen hängen mit einer durch die Taufe verursachten Bindung an den jeweiligen Täufer, also mit einem fragwürdigen Sakramentalis-

72 So Mitchell, Rhetoric, 180-181 und öfter; vgl. Collins, Hellenistic Letter, 59-61.

73 Thiselton 34.

74 Weiss xxx. Zur neueren Diskussion s. Merklein I 134-153; Schrage I 38-63.142-152; Thiselton 123-133; Sellin, Hauptprobleme, 3011-3016; Voss, Kreuz, 30-35.

mus zusammen.[75] Diese Erklärung ist im Blick auf Christus problematisch, und wohl auch im Blick auf Petrus, von dem eine missionarische Tätigkeit in Korinth hypothetisch bleibt, wenig ergiebig.

2. Die über viele Jahre hinweg einflussreiche These von F. C. Baur ging davon aus, dass es in Korinth eine judaistische Opposition gegen Paulus gab, die sich auf Petrus/Kephas berief und dessen Primat mit seiner besonderen Beziehung zu Christus zu untermauern suchte.[76] Die exegetische Forschung hat gezeigt, dass es keine zuverlässigen Hinweise auf eine „Kephasideologie" im Ersten Korintherbrief gibt, zumal Paulus in 15,5.11 ohne jeden Vorbehalt von Petrus spricht.[77] Die Tatsache, dass Paulus in 7,18 die Beschneidung erwähnt, ohne auf die Strittigkeit dieses Themas hinzuweisen, deutet darauf hin, dass es in der korinthischen Gemeinde keine judaisierende Tätigkeit von Christen gab, die sich auf Petrus (oder Christus) berufen haben könnten.

3. Seit W. Lütgert sahen viele Exegeten das Hauptproblem in der Gemeinde darin, dass korinthische Christen die paulinische Predigt von der Freiheit, die der Glaube an Jesus Christus verleiht, unter gnostischem Einfluss ihre Erfahrung des Heiligen Geistes enthusiastisch pervertiert hätten. Sie redeten einer Geringschätzung der Schrift das Wort, sie verstanden sich als Vollkommene, sie vertraten einen dualistischen Spiritualismus, der sich sowohl mit sexuellem Libertinismus als auch mit asketischen Tendenzen verbinden konnte.[78] Die These von innergemeindlichen Entwicklungen, die aus der missionarischen Erstverkündigung des Paulus einseitige bzw. falsche Schlüsse gezogen haben, vor allem in Bezug auf die Erfahrung des Heiligen Geistes, war lange populär.[79] Manche meinten, eine „überrealisierte Eschato-

---

75 Heinrici 41-42.89-90; vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu; Chester, Conversion, 290-294. Von einem korinthischen Missverständnis der Taufe ging auch Weiss xxxi, aus. Die korinthischen Gruppen werden von manchen Exegeten mit einem je unterschiedlichen Taufverständnis in Verbindung gebracht; vgl. Schnelle, Paulus, 207-208. Zur Kritik vgl. Dunn, Reconstructions, 298-299; Merklein I 145.

76 Baur, Christuspartei, 61-206; ähnlich u.a. Meyer 24-30; Vielhauer, Kephaspartei, 179; Barrett, Essays, 28-39; ders. Diversity, 296. Vgl. Lüdemann, Paulus II, 118-125, für den die Kephaspartei der „Träger des Antipaulinismus" in Korinth ist. Zur Kritik vgl. Dunn, Reconstructions, 297-298; Conzelmann 32; Schrage I 47-48.144-148; Thiselton 129-130.

77 Zur Beziehung von Paulus und Petrus s. Schnabel, Urchristliche Mission, 942-978.

78 Lütgert, Freiheitspredigt, 98.115-117.135. Bornkamm, Paulus, 90 spricht von „Erscheinungen eines ausgewucherten Enthusiasmus", Käsemann, Exegetische Versuche I, 111 von einem „pneumatische[n] Enthusiasmus", Lindemann 14 von einem „religiösen Enthusiasmus" (er lehnt jedoch die gnostische These ab); vgl. jüngst Yeo, Rhetorical Interaction, 122-155. Zur Diskussion und Kritik vgl. Sellin, Auferstehung, 221-222; Sellin, Hauptprobleme, 3016-3023; Conzelmann 32; Schrage I 48-49.

79 Zum Beispiel Becker, Paulus, 210-211; vgl. Fee 4-15, der die Probleme in Korinth auf die überzogene, gegen Paulus gerichtete Überzeugung der Korinther zurückführt, sie seien *pneumatikoi*; vgl. Pearson, Pneumatikos; Horsley, Pneumatikos, 269-288; Lindemann 14.

logie“ der Korinther sei für die Probleme verantwortlich, mit denen sich Paulus auseinandersetzen muss.[80] W. Schrage meldet zu Recht Bedenken an gegen die These, „die korinthischen Irrungen allein als Extrapolation und endogene Fehlentwicklung der paulinischen Theologie entstehen zulassen“.[81] Die Exegese wird zeigen, dass Einflüsse der römisch-heidnischen Gesellschaft Korinths mindestens genauso, wenn nicht allein, relevant sind für das Verhalten der korinthischen Christen wie theologische Positionen (oder Rechtfertigungsversuche).

4. Die häufige Verwendung der Vokabeln σοφία and γνῶσις in 1Kor und Einzelbeobachtungen am Text veranlassten viele Exegeten, die Gnosis für die korinthische Theologie verantwortlich zu machen, mit der Paulus sich auseinandersetzt. Die gnostische These wurde vor allem von W. Schmithals und U. Wilckens vertreten und fand viele Anhänger.[82] Im Gefolge neuer Erkenntnisse über die Gnosis als Religion und Gnostizismus als ausgearbeitete christliche Denksysteme des 2. Jahrhunderts[83] ist man vorsichtiger geworden und spricht von „Gnosis in statu nascendi“, von Frühgnosis oder Protognosis,[84] oder von „gnostisierenden“ Pneumatikern oder gnostisierenden Tendenzen.[85] Heute sind viele Exegeten von der gnostischen These abgerückt. A. Lindemann schreibt zu Recht: „Eine spezifische Beziehung zum zeitgenössischen religiösen Phänomen der Gnosis, einer vom dualistischen Denken bestimmten Erlösungsreligion, ist weder im Zusammenhang mit dem Stichwort γνῶσις (1,5; 8,1.7.10f.; 12,8; 13,2.8; 14,6) noch sonst innerhalb der Aussagen des 1 Kor erkennbar“.[86]

---

80 Soden, Sakrament, 239-275; Schniewind, Leugner, 110-139; Bultmann, Theologie, 172; Käsemann, Apokalyptik, 119-131; Thiselton „Realized Eschatology, 510-526. Zur Kritik vgl. Winter, Corinth, 25-26; Dunn, Reconstructions, 301-302; Hays, Conversion, 7-8.17-20; Wright, Resurrection, 279-280. Zur Diskussion vgl. Kuck, Judgment, 16-31; Sellin, Auferstehung, 15-37.

81 Schrage I 49.

82 Schmithals, Gnosis in Korinth; vgl. Bultmann, Theologie, 172.177; Wilckens, Weisheit; ders., ThWNT VII, 510-514.519-523; Bornkamm, Paulus, 170; Käsemann, Paulinische Perspektiven, 11; Schottroff, Der Glaubende, 115-169; Winter, Pneumatiker, 205-206; vgl. Barrett, Diversity, 291-292; Schrage I 11.13.

83 Entscheidend war das Messina-Kolloquium von 1966; s. Bianchi, Origini, passim; vgl. Dunn, 1 Corinthians, 36; C. Colpe, in Eltester, Christentum, 129-132; Theißen, Religion, 314-315; Schrage I 52.

84 Vgl. Conzelmann 34; Baumann, Mitte, 12-13; Dunn, Unity and Diversity, 277-279; Wilson, Gnosis at Corinth; s. ders. TRE XIII, 535-550.

85 Vielhauer, Kephaspartei, 181; Painter, Paul, 237-250; Schrage I 52. Zum Problem solcher Hypothesen vgl. Yamauchi, Pre-Christian Gnosticism, passim.

86 Lindemann 14; ähnlich Becker, Paulus, 209; Dunn, 1 Corinthians, 34-37; Dunn, Reconstructions, 299-301; Sevrin, La gnose à Corinthe, 121-139; Voss, Kreuz, 22-26.

5. Seit den Arbeiten von G. Theißen[87] hat sich zunehmend die Erkenntnis durchgesetzt, dass gesellschaftliche Phänomene, Werte und Traditionen die neubekehrten korinthischen Christen beeinflussten und zu Verhaltensweisen in der Gemeinde führten, die die Schwierigkeiten verursachten, mit denen sich Paulus beschäftigen muss.[88] Die Probleme in der korinthischen Gemeinde lassen sich zum großen Teil auf dem Hintergrund der kulturellen und gesellschaftlichen Realität im römischen Korinth erklären. B. Winter schlägt darüber hinaus vor, dass drei externe Entwicklungen in Korinth das Denken und Verhalten der korinthischen Christen beeinflusst haben – Entwicklungen, die stattfanden, nachdem Paulus Korinth verlassen hatte und nach Ephesus aufgebrochen war: 1. die Einrichtung des provinzialen Kaiserkults in Korinth und die Wiederaufnahme der Isthmischen Spiele im nur 10 Kilometer entfernten Isthmia; 2. die Hungersnöte in der Region und die damit einhergehende Weizenknappheit; 3. die Aufhebung der offiziellen kaiserlichen Konzessionen im Blick auf Nahrungsmittel für die in der Diaspora lebenden Juden.[89] W. Schrage schreibt, dass Paulus im Ersten Korintherbrief „weniger gegen irrige Theorien und Lehren als gegen verfehlte Praktiken“ argumentiert.[90] Der Einwand, dass Paulus sich die Sache hätte einfacher machen können, wenn es „lediglich um die Geltung soziokultureller Normen“ gehen würde,[91] verkennt die Bedeutung säkularer Normen für die Gemeinde, wenn diese ungebrochen und unreflektiert übernommen werden. Gerade dies zeichnet Paulus aus, dass er konkrete Schwierigkeiten, die aus gesellschaftlichen Bedingungen und religiösen sowie ethischen Traditionen resultieren, nicht mit ein paar praktischen Ratschlägen abtut, sondern das ganze ihm zur Verfügung stehende Instrumentarium theologischer Reflexion einsetzt, um bei den Christen, an die er schreibt, richtige Einsicht und dauerhaftes Verständnis zu bewirken.

Paulus schrieb den Ersten Korintherbrief in Ephesus vor dem Pfingstfest (1Kor 16,8), d.h. wahrscheinlich im Frühjahr des Jahres 54.[92] Er schreibt, weil der Besuch, den er in 16,2-8 ankündigt, nicht unmittelbar bevorsteht,[93] die Probleme in der Gemeinde aber so schwerwiegend sind, dass sie eher

87 Theißen, Soziale Schichtung, 231-271; ders., Die Starken und Schwachen, 272-289.

88 Vgl. Dunn, Reconstructions, 302-305; Winter, Philo and Paul, 113-244; Pogoloff, Logos, 97-281; Clarke, Leadership, 90-92; Pickett, Cross, 38-39.44-45; Vos, Church, 215-220; Dutch, Elite, passim; Garland 7; Gäckle, Die Starken, 197-205.

89 Winter, Corinth, 27-28.215-301.

90 Schrage I 62; ähnlich Voss, Kreuz, 30, und (heute) viele Ausleger.

91 Vollenweider, Weisheit, 46 Anm. 8.

92 Vgl. Wolff 12-13; Thiselton 31-32; Witherington 73 (53 oder 54 n.Chr.). Ähnlich Schrage I 36; Merklein I 51; Kremer 16; Garland 20, die das Frühjahr 55 als Alternative nennen.

93 Zu den Reiseplänen von 1Kor 16,2-8 und 2Kor 1,15-16 siehe Gilchrist, Paul and the Corinthians; Harris, Second Corinthians, 59-64.194-195.

früher als später angesprochen werden müssen. Wer den Brief von Ephesus nach Korinth überbracht hat, ist unbekannt. Paulus hofft jedenfalls, dass der Brief noch vor Timotheus in Korinth eintrifft (16,10).[94]

Ein Jahr später, wahrscheinlich im Spätsommer des Jahres 55, schreibt Paulus den Zweiten Korintherbrief von Philippi aus. Der im Winter 56/57 verfasste Römerbrief, den Paulus in Korinth im Haus des Gaius schreibt (Röm 16,23), kann ebenfalls als Dialog mit den korinthischen Christen verstanden werden: Paulus schreibt an die Christen in Rom, „wendet sich aber insgeheim auch an die Korinther, welche die Entstehung seines Römerbriefs verfolgt haben".[95]

4. Literarische Integrität

Die Wahrnehmung von Spannungen zwischen 1Kor 11,18-19 und 1,10–4,21 und zwischen 8,1–9,23; 10,23–11,1 und 9,24–10,22 hat seit dem 19. Jahrhundert Exegeten immer wieder zu der These veranlasst, der Erste Korintherbrief stelle in seiner vorliegenden Form keine literarische Einheit dar, sondern sei das Ergebnis eines Redaktionsprozesses, der mehrere paulinische Briefe oder Briefstücke miteinander kombiniert habe.[96]

Mehrere Gelehrte gehen davon aus, dass der Erste Korintherbrief aus zwei ursprünglich selbständigen Briefen bestehe. J. Weiss argumentiert, dass man von zwei Briefen auszugehen habe: „Kor A" mit dem Abschnitten 10,1-22(23); 6,12-20; 9,24-27; 11,2-34; 16,7b-9.15-20, und „Kor B" mit den Abschnitten 1–5; 6,1-11; 7–8; 13; 10,24–11,1; 9,1-23; 12; 14–15; 16,1-7a.10-14.21-24.[97] Er gesteht allerdings zu, dass im Fall der literarischen Integrität des 1Kor „über dem Ganzen eine geschickt disponierende Hand gewaltet hat". W. Schmithals geht in seiner Studie zur Gnosis in Korinth ebenfalls von einem „Brief A" (2Kor 6,14–7,1; 1Kor 6,12-20; 9,24–10,22; 11,2-34; 15; 16,13-24) und einem „Brief B" (1–5; 6,1-11; 7–8; 9,1-23; 10,23–11,1; 12–14; 16,1-12) aus.[98] Ph. Vielhauer rechnet 11,2-34 zu „Brief A" und 1,1–11,1; 12–16 zu „Brief B".[99] H.-M. Schenke und K. M. Fischer rechnen zu „Brief

94 Origenes 50 und Chrysostomus 12 nehmen an, dass Timotheus der Überbringer des Briefes ist; dagegen Theodoret, 228; Heinrici 565; Conzelmann 119.367; Schrage I 36.

95 Hartwig/Theißen, Nebenadressat, 251.

96 Vgl. die Überblicke bei Hurd, Origin, 45; Schenke/Fischer, Einleitung, 99; Merklein, Einheitlichkeit, 154-156; Sellin, Hauptprobleme, 2964-2968; Collins 10-14; Lindemann 3-5; Thiselton 37-39.

97 Weiss, xl-xlii; das folgende Zitat xliii.

98 Schmithals, Gnosis in Korinth, 84-89; er nahm an, dass 2Kor 6,14-7,1 ursprünglich ein Bestandteil von „Kor A" war.

99 Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 140-141.

A“ 6,12-20; 9,24–10,22; 11,2-34; 13; 15 und zu „Brief B“ 1–5; 6,1-11; 7–8; 9,1-23; 10,23–11,1; 12; 14; 16.[100] Von zwei Briefen gehen ebenfalls E. Dinkler, A. Suhl, J. Héring, H.-J. Klauck, G. Bornkamm und W. Marxsen aus.

J. Weiss revidierte seine frühere Meinung und nahm in einer späteren Veröffentlichung drei ursprünglich selbständige Briefe an: „Kor A“ mit 10,1-22; 6,12-20; 9,24-27; 11,2-34; 16,7b-9.15-20 (2Kor 6,14–7,1); „Kor B“ mit 7–8; 13; 10,24–11,1; 9,1-23; 12; 14–15; 16,1-7a.10-14.21-24.[101] G. Sellin nimmt drei ursprünglich selbständige Briefe an, die von einem Redaktor zusammengestellt wurden: „Kor A“ mit 11,2-34; 5,1-8; 6,12-20; 9,24–10,22; 6,1-11; „Kor B“ mit 5,9-13; 7; 8; 9,1-23; 10,23–11,1; 12–16; „Kor C“ mit 1–4.[102] Von drei Briefen gehen auch A. Loisy und M. Goguel aus.

Von vier ursprünglich selbständigen Briefen geht W. Schenk aus: „Kor A“ mit 1,1-9; 2Kor 6,14–7,1; 1Kor 6,1-11; 11,2-34; 15; 16,13-24; „Kor B“ mit 9,1-18; 9,24–10,22; 6,12-20; 5,1-13; „Kor C“ mit 7–8; 9,19-23; 10,23–11,1; 12,1-31a; 14,1c-40; 12,31b–13,13; 16,1-12; „Kor D“ mit 1,10-31; 2–4.[103] W. Schmithals revidierte seine frühere Meinung und nimmt in einer späteren Studie ebenfalls vier Briefe an: „Kor A“ mit 11,2-34; „Kor B“ mit 6,1-11; 2Kor 6,14–7,1; 1Kor 6,12-20; 9,24–10,22; 15; 16,13-24; „Kor C“ mit 5; 7–8; 9,19-22; 10,23–11,1; 12,1-31a; 14,1c-40; 12,31b–13,13; 16,1-12; „Kor D“ mit 1–4.[104] Ch. Senft schlägt folgende Analyse vor: „Kor A“ mit 6,1-11; 15; 16,13-24; vielleicht auch 6,12-20; 11,2-34; „Kor B“ mit 5; 9,24–10,22; vielleicht auch 6,12-20; 11,2-34; „Kor C“ mit 7; 8; 9,19-23; 10,23–11,1; 12–14; 16,1-12; vielleicht auch 9,1-18; „Kor D“ mit 1–4.[105] R. Pesch geht ebenfalls von vier Briefen aus: „Kor A“ mit 1–4; 5,1-8; 6,1-11; „Kor B“ mit 5,9-13; 6,12-20; 10–11; „Kor C“ mit 15; „Kor D“ mit 7–9; 12–14; 16.[106]

Hermann Probst nimmt fünf Briefe an, die ein Redaktor in der richtigen chronologischen Reihenfolge im kanonischen 1Kor zusammengestellt hat: die Briefe Kap. 1–4; Kap 5–6, 7; Kap 8–10, 11; Kap 12–14, und Kap 15, 16.[107] M. Widmann, R. Jewett und K. Yeo gehen von sechs in 1-2Kor inkorporierten Paulusbriefen aus, mit je unterschiedlichen literarkritischen Analysen,[108] W. Schmithals nimmt in seiner letzten Äußerung zum Thema dreizehn

100 Schenke/Fischer, Einleitung, I, 92-94.
101 Weiss, Urchristentum, 265-275.
102 Sellin, Auferstehung, 49-51; ders., Hauptprobleme, 2979.
103 Schenk, 1. Korintherbrief, passim; ders., Korintherbriefe, 622-624.
104 Schmithals, Korintherbriefe.
105 Senft 19.
106 Pesch, Vier Briefe, 75-100; zum Inhalt und Aufbau der vier Briefe ebd. 101-246.
107 Probst, Brief, 361-371.
108 Widmann, Vier Phasen; vgl. Sellin, Hauptprobleme, 2967; Jewett, Redaction; Yeo, Rhetorical Interaction, 81-82.

Briefe an, die Paulus in einem Zeitraum von sechs bis acht Monaten verfasst habe und die später von einem Redaktor „in gefälliger Form“ thematisch zusammengestellt worden seien.[109]

Diese literarkritischen Analysen können nicht überzeugen. Die meisten Paulusforscher und Kommentatoren gehen heute von der literarischen Integrität des 1Kor aus.[110] Theoretisch ist der Hinweis richtig, dass die Uneinheitlichkeit der Teilungshypothesen noch kein Beweis für die literarische Integrität des 1Kor ist. Aber die angenommenen literarischen Brüche oder Widersprüche können doch nicht allzu groß sein, wenn sie von manchen Forschern als nicht vorhanden betrachtet werden.[111] Eine weitere wichtige Beobachtung ist der Hinweis, der sich aus der Analyse anderer Paulusbriefe ergibt, dass Paulus bei der literarischen Gestaltung seiner Briefe eine „große konzeptionelle Wandlungsfähigkeit“ besitzt, was zu der Schlussfolgerung führt, dass „fehlende Brücken zwischen den einzelnen Abschnitten oder kleinere Unebenheiten bei der relativ geschlossenen Behandlung zwischen dem einen oder anderen Thema noch keinen Grund hergeben, zu literarkritischen Operationen überzugehen“.[112] Schließlich ist mit D. Trobisch an die grundsätzliche Problematik zu erinnern, dass es keine antiken Belege dafür gibt, „daß Briefe zerteilt und die Teile neu zusammengestellt werden“.[113]

Die folgenden Beobachtungen sprechen gegen die erwähnten Teilungshypothesen. Erstens, die Angaben im 1Kor lassen keine unterschiedlichen Situationen von Autor oder Leser erkennen, die eine Zerlegung des Briefes zwingend notwendig machen. Zweitens, die Situation der Kontakte zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde mit ihren vielfältigen Informationsquellen ergibt eine Struktur, die mit hinreichender Stimmigkeit den 1Kor sowohl literarisch als auch inhaltlich kohärent erklären kann. Paulus reagiert auf schriftliche Anfragen und auf mündliche Berichte, und er behandelt verschiedene Fragen, die sich aus dem Verhalten der korinthischen Christen

---

109 Schmithals, Briefe, 19-85, Zitat 19; vgl. die letzten Modifizierungen in ders., Methodische Erwägungen, 139 Anm. 96.

110 Vgl. Merklein, Einheitlichkeit; Belleville, Continuity; Mitchell, Rhetoric, 186-192; Becker, Paulus, 198-208; Jerome Murphy-O’Connor, Paul, 253; Hall, Corinthian Correspondence, 41-50; Fenske, Argumentation, 66-67; Conzelmann 15-17; Fee 15-16; Collins 13-14; Lang 6-7; Merklein I 46-48; Schrage I 63-71; Garland 20; Hays 8-9; Kremer 14; Lindemann 3-6; Thiselton 36-39.

111 Lindemann 5; vgl. die Mahnung zur methodischen Stringenz von Schmithals, Methodische Erwägungen, passim.

112 Becker, Paulus, 199, der sich sonst nicht scheut, kanonische Paulusbriefe aufzuteilen, vgl. ebd. 325-332 zum Philipperbrief.

113 Trobisch, Paulusbriefsammlung, 120; Trobisch meint allerdings, Paulus habe den 1Kor selbst „aus seiner Korrespondenz mit Korinth“ erstellt (ebd. 129). Diese These ist sehr unwahrscheinlich, vgl. Heil, Ablehnung, 184-195.

ergeben haben. Drittens, der 1Kor lässt Stichwortverbindungen und thematische Zusammenhänge erkennen, die als Hinweise auf die literarische Kohärenz zu gelten haben.[114] Viertens, der angenommene „Bruch“ zwischen 11,18-19 und 1,10-12 besteht nur, wenn man die σχίσματα („Spaltungen“ oder „Meinungsverschiedenheiten“) und die αἱρέσεις („Parteiungen“ oder „Lehrmeinungen“) von 11,18-19 mit den σχίσματα von 1,10 identifiziert. Diese Annahme ist jedoch nicht notwendig, da sich die αἱρέσεις von 11,18 auf die Missstände bei der Feier des Herrenmahls und auf die „Spaltung“ zwischen Armen und Reichen in der Gemeinde beziehen, die zur Verachtung der Armen führt. Die σχίσματα von 1,10 dagegen führen zu Streit und Eifersucht (1,11; 3,3). Fünftens, die angenommene Spannung zwischen 8,1-13; 10,23–11,1 auf der einen und 10,1-22 auf der anderen Seite entfällt, wenn man die sachlichen Verbindungen zwischen diesen Abschnitten und die Unterschiedlichkeit der von Paulus behandelten Gesichtspunkte und Situationen erkennt.[115] Die angeblichen Widersprüche, die die Vertreter von Teilungshypothesen in 8,1–11,1 finden, lösen sich auf, wenn man erkennt, dass Paulus in Kap. 9 erklärt, dass es einen potentiellen „Widerspruch“ zwischen Freiheit und Liebe gibt, wenn Christen auf ihre Freiheit pochen und die Liebe zum Mitchristen vernachlässigen. Die Argumente für die literarische Integrität des Ersten Korintherbriefs überzeugen; die Annahme einer Zerteilung des Briefes in ursprünglich selbständige paulinische Briefe, die von einem späteren Redaktor sekundär kombiniert wurden, erweist sich als unnötig.

5. Apostelbrief und Rhetorik

Das einleitende Präskript in 1,1-3, das antiken Briefkonventionen folgt, charakterisiert 1Kor als Brief. Damit stellt sich die Frage, ob man die neutestamentlichen Briefe im Allgemeinen und 1Kor im Besonderen auf dem Hintergrund der antiken Briefe näher beschreiben kann. Sowohl die erhaltenen antiken Briefe als auch die Handbücher machen deutlich, dass es viele unterschiedliche Briefformen gab. Pseudo-Demetrius, dem das vor 50 n.Chr. entstandene Handbuch *Typoi epistolikoi* zugeschrieben wird, nennt 21 verschiedene Briefformen. Der spätere Pseudo-Libanius (5./6. Jh. n.Chr.) beschreibt in *Epistolimaioi charaktēres* 41 Briefformen.[116] Während manche

114 Vgl. Becker, Paulus, 202-208; zur Frage eines Gesamtthemas siehe Thiselton 39-41.

115 Vgl. die detaillierten Argumente von Merklein, Einheitlichkeit, 163-173; Heil, Ablehnung, 182-188; Delobel, Coherence. Für den folgenden Punkt vgl. Thiselton 611.

116 Vgl. Aune, Dictionary, 164. Nur dreizehn der von Pseudo-Demetrius und Pseudo-Libanius genannten Kategorien überlappen. Stowers, Letter Writing, 49-173 entwirft eine Typologie von sechs Briefformen. Text und (englische) Übersetzung der relevanten Passagen in Pseudo-Demetrius und Pseudo-Libanus in Malherbe, Theorists, 30-41.66-81.

meinen, die Benutzung solcher Handbücher sei auf den kleinen Kreis der Gebildeten beschränkt gewesen,[117] nehmen andere Forscher an, dass die Handbücher eine bestehende Praxis des Briefschreibens widerspiegeln und ihrerseites das Briefschreiben beeinflusst haben.[118] Das Briefformular der paulinischen Briefe weist Ähnlichkeiten nicht nur mit griechischen Briefen, z.B. hellenistischen Freundschaftsbriefen, auf, sondern auch mit alttestamentlichen und jüdischen Briefen.[119] Die Meinung A. Deissmanns, wirkliche Briefe seien von der Epistel zu unterscheiden, die eine literarische Kunstform darstelle,[120] gilt zu Recht als überholt. Die Gattungsmerkmale antiker Briefe sind zu vielfältig, als dass man sie auf eine derart einfache Formel bringen könnte. Außerdem gilt, dass die Paulusbriefe unbestreitbar „wirkliche Briefe" sind,[121] mit bestimmten Adressaten und konkreten historischen Situationen. Gleichzeitig sind sie kunstvoll gestaltet und besitzen literarischen Charakter.

Nach Cicero wurden Briefe erfunden, um Abwesenden eine Nachricht zukommen zu lassen (Cicero, Fam. 4,1). Viele antike Briefe betonen das Gespräch zwischen Verfasser und Adressaten, ein Motiv, dem der Gedanke der „Anwesenheit" des Verfassers bzw. des Lesers entspricht.[122] Cicero spricht vom *quasi adesse* des Lesers (Fam. 15,16,1), Seneca beschreibt Briefe als *imagines amicorum absentium* (Ep. 40,1). R. Funk argumentiert in einem einflussreichen Aufsatz, dass für Paulus der Brief im Blick auf seine Bedeutsamkeit erst an dritter Stelle hinter einem persönlichen Besuch und dem apostolischen Boten rangiere: Der Bote fungiere als Stellvertreter des Apostels, während der Brief bestenfalls eine schriftliche Autorität für die mündliche Botschaft des Boten darstelle. Weil Paulus das gesprochene Wort bevorzuge, könne ein schriftlicher Brief nicht als primäres Medium seines apostolischen Amtes gelten.[123] Die Länge der Paulusbriefe, die Fülle und die Bedeutung der angesprochenen Einzelthemen und die persönliche Fürsorge, die uns in ihnen entgegentritt, entkräften diese These. Michael Bünker

117 Koskenniemi, Studien, 62-63.

118 Bünker, Briefformular, 19-20. Zur antiken Brieftheorie vgl. Thraede, Brieftopik; Malherbe, Theorists; Stowers, Letter Writing, 1-14.

119 Vgl. Berger, Gattungen, 1334; Taatz, Frühjüdische Briefe, passim. Zu den Ähnlichkeiten zwischen griechischen und jüdischen Briefen s. Klauck, Briefliteratur, 181-226; vgl. Stowers, Letter Writing, 41-42; Aune, Literary Environment, 177-178; zur Form antiker Briefe s. Probst, Brief, 55-105; Klauck, Briefliteratur, 148-180.

120 Deissmann, Licht vom Osten, 118-119.193-196. Kritisch Probst, Brief, 34; Merklein I 43.

121 An dieser Tatsache ändert auch die Länge des 1Kor nichts.

122 Koskenniemi, Studien, 38-42; Bünker, Briefformular, 24-26; Probst, Brief, 88; für die folgenden Zitate s. Schrage I 73. Die wichtigsten Passagen von Cicero und Seneca sind bei Malherbe, Theorists, 20-29 abgedruckt.

123 Funk, Apostolic Parousia, 266; kritisch S. R. Llewelyn, in NewDocs VII, 52-53.

versteht die neutestamentlichen Briefe als Reden in Briefform,[124] Irene Taatz als „Mittel der Gemeindeleitung“.[125] Die Annahme eines Gegensatzes zwischen mündlicher Apostelpredigt und schriftlichem Apostelwort ist nicht sinnvoll, und von einem minderen Wert des Geschriebenen sollte man schon gar nicht reden. Paulus bezeichnet das, was er den Korinthern schreibt, als Gebot des Herrn (14,37).

Paulus begnügt sich in seinen Briefen nicht mit rein pragmatischen Antworten auf Fragen und Konflikte. Das heißt, seine Briefe sind keine reinen Gelegenheitsbriefe. Er nimmt die Probleme, die er zu behandeln hat, „zum Anlaß lehrhafter Ausführungen, die, ohne ihre situative Gebundenheit zu verleugnen, in die Dimensionen grundsätzlicher theologischer Reflexion vorstoßen“.[126] Diese Tendenz macht seine Briefe den philosophischen Briefen der Antike vergleichbar, unter denen es überdies Beispiele für Briefe gibt, die „gutachterlich zu vorgelegten Fragen Stellung“ nehmen. Ein wichtiges Merkmal der paulinischen Hauptbriefe ist ihre Öffentlichkeit. Die in 1Kor behandelten Schwierigkeiten wurden von bestimmten Personen oder Gruppen innerhalb der Gemeinde verursacht, aber Paulus spricht mit seinem Brief die gesamte Gemeinde an. Dieser Tatsache entspricht von der Absenderangabe her der Umstand, dass Paulus nicht allein, sondern zusammen mit Sosthenes an die korinthische Gemeinde schreibt (1,1). Das heißt, der 1Kor ist genauso so wie die anderen Paulusbriefe kein reiner Privatbrief.[127] K. Berger spricht vom „Apostelbrief“, der als „schriftlich fixierte, adressierte apostolische Rede“ charakterisiert werden kann.[128] Wichtig ist der Hinweis von H. Merklein: „Der apostolische Charakter schließt in keiner Weise die Argumentation aus, sondern verlangt sie im Gegenteil sogar, weil die Autorität des Apostels sich nicht aus dem formalen Amt, sondern aus dem von ihm zu vertretenden Inhalt des Evangeliums ergibt.“[129]

Was die Anwendung klassischer rhetorischen Kategorien auf den Ersten Korintherbrief betrifft, so hat die Forschung der letzten Jahre gezeigt, dass es nicht möglich ist, den Aufbau des Ersten Korintherbriefs mit einer rhetorischen Gesamtanalyse zu erfassen.[130] Für einzelne Abschnitte (z.B. Kap. 15)

---

124 Bünker, Briefformular, 14; zum folgenden Punkt s. Schrage I 82.

125 Taatz, Frühjüdische Briefe, 112.

126 Merklein I 43, das folgende Zitat ebd. 44; vgl. Berger, Gattungen, 1134-1338.

127 Merklein I 44; vgl. Doty, Letters, 7-8; Berger, Gattungen, 1134; vgl. Schrage I 85.

128 Berger, Apostelbrief, Zitat 231; vgl. Berger, Gattungen, 1333-1340; White, New Testament Epistolary Literature, 1739.

129 Merklein I 44-45; vgl. Thiselton 45; Lindemann 7, mit Verweis auf Vouga, Brief.

130 Müller, Bedeutung, 36-47 kritisiert an solchen Entwürfen, dass sie eine kritische Reflektion über die Spannung des antiken Rhetorikbegriffs vermeiden – in der Antike gab es keinen einheitlichen Rhetorikbegriff. Siehe auch Anderson, Theory, 114-117.245-265.

ist dies eher möglich, aber auch hier sind die Unterschiede in den vorgeschlagenen Analysen größer als die Gemeinsamkeiten. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass 1Kor nicht aus seiner Serie von Texten besteht, die in abschließender Weise verschiedene Themen behandelt: Wir haben gesehen, dass sich die von Paulus behandelten Fragen als Cluster zu größeren Einheiten zusammenfügen lassen, was gegen die rhetorische Eigenständigkeit der einzelnen Abschnitte spricht.[131] Und man sollte bei der rhetorischen Analyse von Paulustexten nicht vergessen, was der Apostel in 2,1-5 über die Verwendung zeitgenössischer Rhetorik in der Verkündigung des Evangeliums vom Gekreuzigten sagt. Wenn Paulus in einzelnen Abschnitten rhetorischen Gepflogenheiten folgt, dann muss man angesichts seiner Kritik der σοφία λόγου davon ausgehen, dass er seine Leser mit dem Aufbau seiner Argumentation nicht manipuliert, dass es ihm auf die Brillianz rhetorischer Strukturen nicht ankommt, und dass die aufrichtige Darstellung seiner theologischen und ethischen Überzeugungen immer Priorität hat.[132]

Ist es möglich, von der antiken Brieftheorie her 1Kor genauer zu bestimmen? Übereinstimmung besteht in der Auskunft, dass man 1Kor nicht einer einzigen Klassifikation zuordnen kann. Wenn man die von Pseudo-Demetrius in *Typoi* beschriebenen Kategorien heranzieht, fallen gewisse Ähnlichkeiten mit fünf oder sechs Briefformen auf: dem Typ des Ermahnungsbriefs (*nouthetētikos typos*) entsprechen 1Kor 4,14 u.a.; dem Kritikbrief (*epitimētikos typos*) Stellen wie 3,1-4; 5,1-8; 6,1-11; 11,17-34; dem Beratungsbrief (*symbouleutikos typos*) bzw. dem Antwortbrief (*apophantikos typos*) entsprichen die Reaktion des Apostels auf erhaltene Informationen aus Korinth; dem apologetischen Brief (*apologētikos typos*) entspricht von der Tendenz her Kap. 1–4; 9,3; 15,9-10. Wenn man von Pseudo-Libanius ausgeht, weist 1Kor vor allem mit dem paränetischen Brief (*parainetikē*) Ähnlichkeiten auf, der dann vorliegt, wenn der Schreiber dem Leser zuredet, indem er ihn ermuntert, auf etwas zuzugehen oder etwas zu vermeiden, häufig mit der Ermahnung, tugendhafte Männer nachzuahmen (Motiv der *mimēsis*).[133] Im 1Kor findet sich mehrfach die Aufforderung zur Nachahmung (4,16; 7,7-8; 9,1-23; 10,33; 11,1). Andere Parallelen bestehen zum Lehrbrief (*didaskalikē*), vgl. 7,17; Gebotsbrief (*parangelmatikē*), vgl. 7,10; 11,17; und Empfehlungsbrief (*systatikē*), vgl. 16,3.15-18. Eine Analyse des 1Kor im Sinn eines Freundschaftsbriefs[134] kann den Brief als ganzen kaum erklären.

131 Winter, Underlays, 154.
132 Thiselton 94; ausführlich Pogoloff, Logos, 99-128.
133 So die Erläuterung von Pseudo-Libanius, Charakteres 5, bei Schrage I 87.
134 Lührmann, Freundschaftsbrief; zur Kritik vgl. Schrage I 89.

M. Mitchell argumentiert für die Gattung des deliberativen (symbuleutischen) Briefs:[135] das Briefcorpus bestehe aus *propositio* (1,10), *narratio* (1,11-17), einer in drei große Abschnitte gegliederten *probatio* (1,18–15,57) und einer *conclusio* (15,58). Diese These setzt voraus, das 1Kor durchgehend vom Thema der Parteiungen und der Aufforderung zur Einheit bestimmt ist. Die inhaltliche Analyse sieht Richtiges, die rhetorische Klassifizierung ist jedoch zu schematisch. Zugleich darf man nicht vergessen, dass nach antikem Verständnis Rhetorik und Epistolographie zwei verschiedene Dinge sind. Wenn die klassischen rhetorischen Handbücher überhaupt auf Briefe zu sprechen kommen, dann markieren sie häufig den Unterschied zu Reden.[136]

> Die antiken Handbücher über Epistolographie enthalten keine Auskünfte über eine Anordnung des Stoffes (*dispositio*) analog zu rhetorischen Kategorien. Die drei üblichen Bestandteile eines Briefes (Eingang, Hauptteil, Schluss) weisen Ähnlichkeiten mit den vier Hauptmustern der rhetorischen Anordnung auf (*exordium*, *narratio*, *confirmatio*, *conclusio*), aber diese Ähnlichkeit ist nicht formal, sondern funktional. Es gibt keinen notwendigen Zusammenhang zwischen der Theorie epistolographischer Struktur und den technischen Anleitungen für die Anordnung des Stoffes in rhetorischen Reden. Diese Ähnlichkeiten lassen sich im Licht der modernen Linguistik erklären: Sprache wird oft in unterschiedlichen Gattungen pragmatisch für ähnliche Zwecke verwandt.[137]

Markus Müller weist darauf hin, dass Paulus als Apostel – im Unterschied zu den zeitgenössischen Rhetorikern – Menschen nicht für sich, sondern für Gott zu gewinnen hatte, und dass dabei das Evangelium als „Wort vom Kreuz“ die entscheidende Rolle spielte. Die Aussagen in 1,18-25 und 2,4-5 machen deutlich, dass Paulus über das Verhältnis von „Verständigung“ und „Erfolg“ nachgedacht hat und dass er sich durch die Botschaft von Gottes Handeln im Kreuzestod Jesu Christi veranlasst sieht, die Sprachpragmatik der Rhetorik zu durchbrechen.[138] Weil sich Ermahnung und Beratung oft überschneiden, und

---

135 Mitchell, Rhetoric, 20-60; sie stützt sich auf Kennedy, Classical Rhetoric, 129-160. Generell positiv ist Thiselton 48-49. Zur Kritik s. Lindemann 7.

136 Vgl. Quintilian Inst. Orat. 9.4.19-22. Julius Victor, Ars rhetorica (4. Jh. n.Chr.), ist der erste Rhetoriker, der eine ausführlichere Diskussion vom Briefeschreiben bietet, allerdings nur in einem Anhang (§ 27).

137 Reed, Rhetorical Categories, 304-308; Müller, Bedeutung, 36-56; vgl. Stamps, Rhetorical Criticism, 141-148.

138 Müller, Bedeutung, 52-53. Müller kommt zu dem Schluss: „Das ‚Netz‘, das die Vertreter der ‚rhetorischen Analyse‘ über die paulinischen Briefe werfen, ist im wesentlichen nach dem Muster der erfolgsorientierten Rede geknüpft, so daß die besondere Verschränkung des Bemühens um ‚Verständigung‘ und ‚Erfolg‘ – um die gerade Paulus in seinen Briefen ringt – durch die Maschen eben jenes ‚rhetorischen Netzes‘ zu fallen droht“ (53).

weil beide Elemente den Ersten Korintherbrief charakterisiere, bezeichnet W. Schrage den Ersten Korintherbrief als „primär paränetisch-symbuleutischen Brief".[139] A. Lindemann beschreibt den Ersten Korintherbrief allgemeiner, aber zutreffend, als „eine Antwort auf die vielfältigen Informationen, die Paulus aus Korinth erhalten hatte und die nach seinem Urteil eine sofortige Stellungnahme erforderten, obwohl ein persönlicher Besuch in Korinth geplant war (4,19; 16,7f.)".[140]

Versucht man die Frage nach der Struktur des 1Kor im Hinblick auf den Inhalt des Briefes zu beantworten, stellt man fest, dass Paulus in erster Linie zwei Laster bzw. Sünden behandelt, die nach jüdischer Lehre im Rückgriff auf das AT als typisch für Heiden galten: sexuelle Unmoral und Götzendienst.[141] Paulus will diese beiden Sünden ausdrücklich im alttestamentlichen Kontext verstanden wissen (5,11; 10,7-8). In Kap. 5–7 behandelt Paulus vor allem Fragen, die mit unmoralischer Sexualität zusammenhängen – auf eine negative Darstellung (Kap. 5–6) folgt eine positive Darstellung (Kap. 7). Diese Darstellungsweise finden wir in hellenistisch-jüdischer Paränese, die sexuelle Devianzen wie Inzest und Homosexualität im Zusammenhang mit sexuellem Verhalten in der Ehe behandeln.[142] In Kap. 8–14 behandelt Paulus die Frage des Götzendienstes, beginnend mit einer negativen Darstellung der Manifestationen von Götzendienst in Korinth (Kap. 8–10), gefolgt von einer positiven Darstellung der richtigen Anbetung des einen wahren Gottes (Kap. 11–14). Die Diskussion wahrer und falscher Weisheit in Kap. 1–4, gefolgt von einer Diskussion von sexueller Unmoral (Kap. 5–7) und von Götzendienst (Kap. 8–14), entspricht der Logik von Röm 1,21-25, wo Paulus fehlende Weisheit (Röm 1,22) ursächlich mit Götzendienst und sexueller Unmoral (Röm 1,23-25) verbindet.[143] Die Diskussion von Weisheit beginnt ebenfalls mit einer negativen Darstellung (1,18–2,5), der eine positive Darstellung (2,6-16; 3,1-4) folgt. Im Rahmen dieser strukturellen Analyse ist Kap. 15 der Höhepunkt des Briefes: Paulus beschreibt die Auferstehung als Triumph Jesu Christi über alle feindlichen Mächte und als endgültige Umwandlung unserer vergänglichen menschlichen Natur in eine Natur, die Gottes Herrlichkeit in

139 Schrage I 87-88, vgl. Stowers, Letter Writing, 96; siehe Berger, Formgeschichte, 216; ders., Formen und Gattungen, 273-274, der alle ntl. Briefe zur „symbuleutischen Gattung" rechnet.

140 Lindemann 7.

141 Ciampa/Rosner, 695-696; s. ebd. für die folgende Analyse.

142 Niebuhr, Gesetz und Paränese, 232.

143 Zum Zusammenhang von Röm 1,18–2,16 und 1Kor 1,18–2,5 s. auch Hartwig/Theißen, Nebenadressat, 236-238.

einer vollkommenen Weise widerspiegelt. Das heißt: die Auferstehung ist die entscheidende Grundlage der ethischen Unterweisung des Apostels Paulus.[144]

6. Theologische Anliegen

Paulus behandelt im Ersten Korintherbrief eine Reihe von ethischen Fragen, eine Tatsache, die den Leser dazu verleiten kann, den theologischen Charakter der Diskussion zu verkennen. Wir sehen im Ersten Korintherbrief so deutlich wie sonst nirgends im Corpus Paulinum, wie Paulus sein Verständnis des Evangeliums von Jesus Christus im konkreten Alltag der Gemeinde und ihrer Glieder umsetzt. Die Theologie des Apostels, verstanden im eigentlichen Sinn von θεολογία als „Rede über Gott" (SIG 1109, 115), ist im Ersten Korintherbrief Rede über das richtige Verhalten von Christen, die das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus nicht nur gedanklich akzeptiert haben, sondern es zugleich und kontinuierlich konsequent in ihren Beziehungen zu den Mitchristen, zu den theologischen Lehrern der Gemeinde und zu den heidnischen Mitbürgern in den konkreten und vielfältigen Situationen des Alltags ausleben. Die theologischen Anliegen, die Paulus im Vollzug der Anwendung des Evangeliums auf Fragen des Verhaltens betont, können hier nur skizzenhaft zusammengefasst werden.[145]

Das zentrale Anliegen ist das Evangelium selbst. Das unchristliche Verhalten der korinthischen Christen zeigt, dass sie die erlösende, und das heißt die verwandelnde Kraft des Evangeliums nicht wirklich begriffen haben. Dies ist der Grund, weshalb Paulus eine ganze Reihe von Fragen des alltäglichen Verhaltens behandelt. Dies ist aber auch der Grund, weshalb er nicht *nur* ethische Fragen behandelt und die korinthischen Christen zur Veränderung ihres Verhaltens ermahnt und ermutigt, sondern den Schwerpunkt seiner Darlegungen auf die theologische Grundlage christlichen Denkens und Handelns legt. Wenn er zum Beispiel in 1,10–4,21 die Parteiungen in der Gemeinde behandelt, ermahnt er die Korinther nicht einfach, ihre Streitigkeiten einzustellen und die Einheit der Gemeinde zu bewahren. Er klärt sie gleichzeitig und vor allem über das richtige Verständnis des Evangeliums von Christus dem Gekreuzigten (1,18–2,16), über das Wesen der Gemeinde (3,5-17) und über den Charakter wahrer Apostelschaft (4,1-13) auf.

Von 11,2-16 und 12,1–14,40 abgesehen, argumentiert Paulus immer mit dem Hinweis auf den Kreuzestod Jesu Christi und mit den Konsequenzen, die

144 Ciampa/Rosner, 696, mit Verweis auf O'Donovan, Resurrection and Moral Order.

145 Vgl. Becker, Paulus, 209-229; Dunn, 1 Corinthians, 90-107; Fee, Theology; Furnish, Theology; Hafemann, Corinthians; Schnelle, Paulus, 201-250

sich aus dem Werk Jesu ergeben.[146] 1. In der Auseinandersetzung mit den Parteiungen in der korinthischen Gemeinde und mit der Kritik, die sich aus der Gemeinde gegen ihn richtet, verweist Paulus auf Jesus Christus den Gekreuzigten als Gottes Weisheit (1,18-25.26.30; 2,1-2; 3,11; 4,15). 2. In der Diskussion des Falles von Inzest verweist Paulus auf Christus, „unser Passalamm" (5,7). 3. Im Blick auf die gegeneinander prozessierenden Gemeindeglieder erinnert Paulus die Korinther daran, dass sie reingewaschen, geheiligt und gerecht geworden sind „durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes" (6,11). 4. Was den Verkehr mit Prostituierten betrifft, verweist Paulus auf die Tatsache, dass Christen „um einen teuren Preis" erkauft wurden (6,20). 5. Derselbe Hinweis steht in der Diskussion der Frage, ob die Veränderung des gesellschaftlichen Standes ein religiöser Wert ist (7,23). 6. Die Diskussion der Frage, ob Christen in heidnischen Tempeln essen können, ist mit dem wiederholten Hinweis auf den Tod Christi verbunden (8,11; 10,16). 7. Die schlechte Behandlung der Armen bei den Gemeindemahlzeiten ist wieder mit dem Hinweis auf den Tod Christi verknüpft (11,23-27). 8. Die Diskussion der Leugnung der Auferstehung des Leibes ist ebenfalls mit einem Verweis auf den Tod Jesu Christi verbunden (15,1-5.11).

Paulus beschreibt, im Anschluss an sein jüdisches Erbe, den einen wahren Gott als Schöpfer alles Seins und als Ziel der Schöpfung (8,6). Ohne dies eigens zu betonen, ist für Paulus die Überzeugung selbstverständlich, dass Gott das Subjekt, d.h. der Urheber des Erlösungshandelns ist. Siehe 1,21; 2,7 und die Argumentation in 1,18-25.26-31; 2,7-13; vgl. auch 1,9; 3,6-7; 4,5; 5,13; 7,17-24; 10,13; 12,6-7. Die Auseinandersetzung mit den Parteiungen in der Gemeinde zeigt, dass für Paulus schlechte Theologie die Quelle des Fehlverhaltens der Korinther ist; anders ist das Argument mit dem Kreuzestod Jesu als Handeln Gottes kaum zu verstehen.[147]

Paulus spricht von Jesus, dem Sohn Gottes (1,9; 15,28), und von Gott dem Schöpfer im selben Atemzug (8,6): Jesus, der Messias und Kyrios, ist genauso Schöpfer alles Seins wie Gott der Vater. Diese Überzeugung ist auf dem Hintergrund biblischer und frühjüdischer Traditionen von Gottes personifizierter Weisheit zu verstehen.[148] Weil Jesus genauso Kyrios ist wie Gott der Vater, kann Paulus Jesus mit göttlichen Funktionen und mit göttlichem Handeln verbinden (1,2.8; 2,8.16; 4,4-5; 10,22; 11,31). Gnade und Friede

146 Fee, Theology, 39-40. Was 11,2-16 und 12,1-14,40 betrifft, weist Fee darauf hin, dass es in diesen Abschnitten um den Gottesdienst der Gemeinde geht, ein Thema, das eine andere Art der Argumentation erfordert (ebd. 39 Anm. 9).

147 Fee, Theology, 41-42.

148 Schnabel, Law and Wisdom, 236-264 zu 8,6 ebd. 244-246; Lips, Traditionen, 290-317; jüngst Hurtado, Lord Jesus Christ, 123-126.

kommen von Gott dem Vater *und* von dem Herrn Jesus Christus (1,3). Die Reinigung, Heiligung und Rechtfertigung von Menschen, die Gott in seiner Gnade gewährt, geschehen durch die Autorität des Herrn Jesus Christus und des Geistes Gottes (6,11). Die Bedeutung Jesu für die Gemeinde wird durch deren Beschreibung als „Leib Christi" herausgestellt (12,27).

Das Wirken des Heiligen Geistes war für die korinthischen Christen wichtig, ihre Sicht der Rolle des Geistes wird von Paulus jedoch korrigiert.[149] Angesichts der langen mahnenden Passagen ist es auf den ersten Blick erstaunlich, dass Paulus nur an zwei Stellen ausdrücklich vom „Heiligen" Geist spricht (6,19; 12,3). Paulus spricht vom „Geist Gottes" (2,11.14.16; 6,11; 7,40; 12,3) oder vom „Geist der aus Gott stammt" (2,12; 6,19) und betont damit, dass der Geist keine unabhängige Kraft oder Macht ist, sondern nichts anderes als die Gegenwart Gottes darstellt, die in ihrer Mitte am Werk ist (6,11; 12,3.7-8). Deshalb weist der Apostel die korinthischen Christen ironisch darauf hin, dass sie als πνευματικοί, als Menschen die den Geist besitzen, eigentlich das Kreuz als Gottes Weisheit verstehen müssten, weil der Geist die Tiefen Gottes ergründet und offenbart, was früher verborgen war (2,6-16). Er erinnert sie daran, dass sie ihr Christsein allein dem Wirken des Geistes verdanken, der sie die Botschaft vom Gekreuzigten als Kraft Gottes verstehen lehrte (2,4-5), der sie zum lebendigen Gott bekehrte und sie heilig machte (6,11) und der sie befähigte, den gekreuzigten Jesus Christus als Kyrios zu bekennen (12,3). Das Wirken des Geistes in der Gemeinde, d.h. konkret in den wöchentlichen Versammlungen der Gemeinde, dient einzig und allein der Erbauung der Gemeinde und ihrer Glieder (Kap. 12–14).

Der Mensch erscheint bei Paulus „*als Adressat* des Evangeliums".[150] In 1,18-31 beschreibt Paulus das „Wort des Kreuzes" als Gottes Handeln zur Errettung des Menschen. Das heißt: der Mensch erhält sein „Profil" vom Evangelium her. Indem der Mensch dem Evangelium begegnet, steht er vor der Entscheidung, zu Gottes Handeln in Jesus Christus Ja oder Nein zu sagen. In der Begegnung des Menschen mit dem Evangelium zeigt sich, dass jeder ein bestimmtes Vorverständnis von Gott hat. Juden erwarten Gottes Selbstmitteilung in Macht und Herrlichkeit, während Griechen Gott mit Weisheit in Verbindung bringen. Bei aller Differenzierung zwischen Juden und Heiden bringt Paulus beide auf einen Nenner: sowohl die Heiden wie die Juden können die Realität Gottes, wie sie sich im Kreuz Jesu geoffenbart hat, nicht begreifen. Für den Juden ist das Kreuz ein Anstoß, für die Heiden eine Torheit. Dass Gott sich im Kreuz offenbart, dass Gott sich in Jesus Christus auf

149 Zum Heiligen Geist in 1Kor s. ausführlich Fee, Presence, 81-281 und passim; vgl. Fee, Theology, 45-47; Furnish, Theology, 94-96.

150 Vgl. Eichholz, Theologie, 41-62, mit Ausführungen zu 1,18-31.

die Ebene des Menschen begibt, dass Gott, ohne eine Vorleistung des Menschen zu erwarten, im Tod Jesu Christi Heil schenkt, all das können weder Juden noch Heiden begreifen. Paulus ist überzeugt, dass der Mensch von sich aus keine hermeneutischen Parameter besitzt, die ihm helfen, Gott in seiner Wirklichkeit zu verstehen. Das Zentrum des Evangeliums, das Kreuz Jesu Christi, lässt sich nicht in die Voraussetzungen menschlichen Denkens integrieren. Der Mensch kann Gott nur dann erkennen, wenn er seine vorgefertigten Vorstellungen von Gott, d.h. seine Kriterien und Maßstäbe für das erwartete Handeln Gottes, aufgibt und sich für das Handeln Gottes öffnet. Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft sind Mächte, die den Menschen bestimmen (3,22), Mächte, die Christus bei seiner Wiederkunft zerstören wird (15,24-26). Menschen, die ohne die Gegenwart des Geistes Gottes leben, sind ψυχικοί, „natürliche Menschen", die Gott und Jesus Christus nicht verstehen (2,14). Sie sind σάρκινοι/σαρκικοί, „irdische Menschen" (3,1), die als solche der Sünde verfallen sind (3,3) und κατὰ ἄνθρωπον leben (3,3). Die konkreten Formen des „natürlichen" Lebens ohne Gott und ohne das Evangelium, die das göttliche Verdammungsurteil zur Folge haben (11,32), werden von Paulus oft im Anschluss an biblische und jüdische Vorbilder geschildert: Götzendienst (5,10-11; 6,9; 8,10; 10,7.14), sexuell unmoralisches Verhalten (5,1-2.10-11; 6,10; 6,18; 10,8), Habgier (5,10-11; 6,1-6), Diebstahl (5,10-11; 6,10), Trunkenheit (5,11; 6,10), Freude an Unrecht (13,6), aber auch Stolz (4,6.18-19; 5,2.6; 8,1; 13,4), die Konzentration auf den eigenen Vorteil (10,33; 13,5), die Verachtung der Armen (11,22), das Nicht-Vergeben-Können (13,5), Uneinigkeit und Spaltungen (1,10; 11,18), Streit (1,11; 3,3), Neid und Eifersucht (3,3; 13,5), Beschimpfung (5,11; 6,10), Raub (6,8; 7,5), Murren (10,10).

Die Darstellung der Erlösung konzentriert sich in 1Kor auf den Tod Jesu Christi (8,11; 11,26; 15,3) als Passalamm (5,7), vor allem auf seine Kreuzigung (1,13.17.18.23; 2,2.8). Jesus wurde „für euch" gekreuzigt (1,13; 11,24), d.h. „für eure Sünden" (15,3). Das Herrenmahl erinnert durch die Worte, die zum Kelch gesprochen werden, an den „Neuen Bund in meinem Blut" (11,25). Die Metaphern, mit denen Paulus das von Gott durch Jesus Christus gewährte Heil beschreibt, haben alle einen Bezug zu ethischem Verhalten: Rechtfertigung (1,30; 6,11), Heiligung (1,30; 6,11), Erlösung (1,30; 6,20; 7,23), Waschung (6,11). In den langen ethischen Abschnitten beginnt Paulus nie mit einem Imperativ (den es auch gibt, vgl. 6,18-20; 10,14-22): das neue Leben der Gerechtfertigten und Erlösten im Neuen Bund ergibt sich aus der Realität des Evangeliums von Jesus Christus, in dem Gott durch seinen Geist gegenwärtig ist.[151] Für Paulus ist die Frage nach dem richtigen ethi-

151 Zum Zueinander von Indikativ und Imperativ im 1Kor vgl. Fee, Theology, 51-53.

schen Verhalten der Christen eine theologische Frage: Das Ziel christlicher Ethik ist die Ehre Gottes (10,31); das Modell christlicher Ethik ist das Verhalten Jesu Christi (11,1); das Prinzip christlicher Ethik ist die Liebe, die allein Gottes Wesen reflektiert (8,2-3; 13,1-8); die Kraft christlicher Ethik ist der Heilige Geist (6,11.19).

Die meisten direkten Mahnungen betreffen die Einheit der Gemeinde (1,10; 3,1-3; 4,14.16; 5,4.5.7.8; 6,1.4.6-7.18.20; 8,9.13; 10,24; 11,33-34; 12,14). Das heißt, die Ekklesiologie ist eines der großen und wichtigen Themen des Ersten Korintherbriefs. Die Gemeinde, d.h. die Ortsgemeinde in Korinth, ist die „Gemeinde Gottes" (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, 1,2). Paulus beschreibt das Wesen der Gemeinde mit zwei wichtigen Metaphern. Die (Orts-) Gemeinde ist der „Tempel Gottes" (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, 3,16-17), als Ort der Gegenwart Gottes in Korinth (vgl. 14,24-25). Und die Gemeinde ist der „Leib Christi" (σῶμα Χριστοῦ, 12,27; vgl. 10,17; 11,29; 12,12-27), was sowohl die Wichtigkeit der Einheit der Christen in der Gemeinde als auch die Vielfalt ihrer Gaben und Funktionen innerhalb der Gemeinde unterstreicht.

Paulus setzt verschiedene Mittel ein, um die Christen in Korinth zu einer größeren Integrität des Glaubens und zu einer größeren Konsequenz des Lebens zu bewegen. 1. Paulus beruft sich häufig auf die Autorität der Heiligen Schrift. Formal eingeleitete explizite Schriftzitate finden wir in 1,19.31; 2,9; 3,19.20; 6,16; 9,9.10; 10,7; 14,21; 15,45.54-55 (die Herkunft von 2,9b und 9,10 sind unklar).[152] An vielen Stellen finden sich Anspielungen auf alttestamentliche Stellen (5,7-8; 8,4; 9,13; 10,5.18-22; 11,7-9; 14,25; 15,25, u.a.). An manchen Stellen könnten jüdische Bibelauslegungen eine Rolle spielen (10,1-13).[153] Paulus liegt daran, den Korinthern zu zeigen, dass seine Überzeugung von der zentralen Bedeutung des Kreuzestodes Jesu „gemäß der Schrift" war (15,3-4). Für die ethischen Mahnungen spielt die Berufung auf die Schrift eine wichtige Rolle. Paulus kann einerseits Beschneidung und Speisegebote für aufgehoben erklären (7,19; 10,25), obwohl sie Gebote der Heiligen Schrift sind. Andererseits betont er, dass die (alttestamentliche) Heilige Schrift „unseretwegen" geschrieben wurde (9,10; vgl. 10,11).[154] 2. Paulus verweist an mehreren Stellen – nur in 1Kor! – auf Jesusworte: 7,10 (Mk 10,11-12); 9,14 (Lk 10,7/Mt 10,10); 11,23-25.[155] In 13,2 hat man oft eine Anspielung auf Mt 17,20; 21,21/Mk 11,23 gesehen. Der Hinweis auf den

152 Zur Zitierweise in 1Kor s. Stanley, Language, 185-215; zur Argumentation mit der Schrift in 1Kor s. Stanley, Arguing with Scripture, 75-96.

153 Ellis, Paul's Use of the Old Testament, 66-70.

154 Zur normativen Verwendung der Schrift in der ethischen Argumentation des Apostels Paulus vgl. Rosner, Paul, passim.

155 Dungan, Sayings, 83-131; Wenham, Paul, 144-147.156-159.192-193.242-249.

Skandal des Kreuzestodes Jesu könnte eine Anspielung auf Mt 11,6/Lk 7,23 sein; das Wort vom weisen Bauen auf eine sichere Grundlage in 3,10-14 könnte Mt 7,24-27/Lk 6,47-49 reflektieren; für 4,1-2 vgl. Lk 12,42. Manche sehen in der Diskussion über Weisheit und Torheit in Kap. 1–4 ein Echo von Mt 11,25-27/Lk 10,21-22,[156] und in 9,1-14 den Einfluss der Missionsrede in Mt 10,1-10.[157] 3. Paulus beruft sich in 15,3-8 ausdrücklich auf die Autorität des Evangeliums, d.h. auf die Autorität der apostolischen Tradition. In 5,7; 6,14.20; 7,23; 8,11; 11,23-26 und in 15,12.20 verweist er auf das Evangelium von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus.

7. Textüberlieferung

Das älteste erhaltene griechische Manuskript, das die Paulusbriefe und damit auch den Ersten Korintherbrief enthält, ist der um 200 kopierte Chester Beatty Papyrus II ($\mathfrak{P}^{46}$).[158] Für 1Kor weist $\mathfrak{P}^{46}$ in 1,23; 2,3; 3,5 Lücken auf, und 16,24 fehlt. Aus dem 3./4. Jh. haben wir das Fragment P.Oxy. 1008 ($\mathfrak{P}^{15}$), das 7,18–8,4 enthält. Im 4. Jh. geben Codex Sinaiticus (א) und Codex Vaticanus (B) den Ersten Korintherbrief vollständig wieder. Im 4./5. Jh. belegt die Majuskel 0270 die Verse 15,10-15.19-25. Für das 5. Jh. haben wir $\mathfrak{P}^{14}$ (1,25-27; 2,6-8; 3,8-10.20).[159] Codex Alexandrinus (A) und Codex Claramontanus (D) haben den Text von 1Kor vollständig. Im Codex Ephraemi Syri rescriptus (C) fehlen 1,1-2; 7,18–9,6; 13,8–15,40; die Majuskeln I (016) und 048 sind lückenhaft; die Majuskel 0201 bezeugt 12,2-3.6-13; 14,20-29. Aus dem 5./6. Jh. bezeugt die Majuskel 088 die Verse 15,53–16,9. Aus dem 6. Jh. liegen vor $\mathfrak{P}^{11}$ (1,17-22; 2,9-12.14; 3,1-3.5-6; 4,3–5,5.7-8; 6,5-9.11-18; 7,3-6.10-14), $\mathfrak{P}^{68}$ (4,12-17; 4,19–5,3), sowie die Majuskeln H (015) mit 10,22-29; 11,9-16, die Majuskel 0222 mit 9,5-7.10.12-13, und die Majuskel 0285 mit 4,2-7; 12,21-28; 14,26-34. Weitere Handschriften, die NA^{27} als „ständige Zeugen erster Ordnung“ aufführt, sind $\mathfrak{P}^{34}$ (16,4-7.10; spätes 6. Jh.[160]), $\mathfrak{P}^{61}$ (1,1-6; 5,1-6.9-13; 7. Jh.[161]), F (9. Jh.), G (9. Jh.), Ψ (9./10. Jh.), 075 (10. Jh.), 0121 (10. Jh.), 0185 (4. Jh.), 0199 (6./7. Jh.), 0243 (10. Jh.), 0289 (7./8. Jh.), 33 (9. Jh.), 1739 (10. Jh.), 1881 (14. Jh.).

---

156 Fjärstedt, Synoptic Tradition, 138-150; Wenham, Paul, 129-136.

157 Dungan, Sayings, 1-80; Fjärstedt, Synoptic Tradition, 66-94; Wenham, Paul, 190-200.

158 Vgl. Junack, Das Neue Testament auf Papyrus II.1, xliv-xlv, zur Datierung. Zur Kritik an Kim, Dating, der $\mathfrak{P}^{46}$ ins späte 1. Jh. datiert, vgl. Pickering, Dating.

159 Zur Zusammengehörigkeit von $\mathfrak{P}^{11}$ und $\mathfrak{P}^{14}$ s. Junack, Das Neue Testament auf Papyrus II.1, xxiv; zur Datierung in das 6. Jahrhundert ebd. xxv.

160 Junack, Das Neue Testament auf Papyrus II.1, xxxvi; NA^{27} datiert in das 7. Jh.

161 Junack, Das Neue Testament auf Papyrus II.1, xlviii. NA^{27} datiert „ca. 700“.

Der um 96–98 n.Chr. geschriebene 1. Clemensbrief enthält in 47,1-4 die erste literarische Bezeugung des Ersten Korintherbriefs. In der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts spielt Ignatius in seinen Briefen mehrfach auf 1Kor an; in IgnEph 12,2 erwähnt er den Brief auch ausdrücklich.[162] Der Polykarpbrief an die Philipper zitiert in 11,2 unter expliziter Berufung auf Paulus 1Kor 6,2. Der Apostolos im Kanon des Marcion, der 1Kor mit beinhaltet, ist ein Reflex der Geltung des Briefes in der Kirche um 150 n.Chr. Der wahrscheinlich um 200 n.Chr. verfasste Canon Muratori erwähnt die Korintherbriefe nach den Evangelien und der Apostelgeschichte, offensichtlich in der Annahme, Paulus habe den Ersten und Zweiten Korintherbrief als erste seiner Briefe geschrieben.

Die Überschrift ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α ist mit $\mathfrak{P}^{46}$ um 200 n.Chr. bezeugt.[163] Dieselbe *inscriptio* haben $\aleph^2$ B^2 C D 0142 0151.

162 Lindemann, Paulus, Apostel und Lehrer, 270-271.

163 Junack, Das Neue Testament auf Papyrus II.1, 152: Die Überschrift zum 1. Korintherbrief steht „nach dem Hebräerbrief und den entsprechenden Stichenangaben . . . innerhalb von 6 kurzen Zierstrichen“). Keine *inscriptio* haben $\aleph^*$ B^* 056. Bei den textkritischen Analysen steht die Abkürzung „Byz“ für den Byzantinischen Text (vgl. *Editio Critica Maior*).

II. Auslegung

Gruß und Danksagung 1,1-9

Präskript: Absender, Adressaten, Gruß 1,1-3

I

1 **Paulus, berufener Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, und Sosthenes der Bruder,** 2 **der Gemeinde Gottes, die sich in Korinth befindet, den in Christus Jesus Geheiligten, den berufenen Heiligen, mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus an jedem Ort anrufen, ihrem und unserem.** 3 **Gnade euch und Frieden von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus.**

II

Das Präskript des 1Kor besteht aus zwei Sätzen: die *superscriptio* nennt den Absender (V. 1), die *adscriptio* die Adressaten (V. 2), sodann folgt mit grammatikalischem Neueinsatz in der *salutatio* der Gruß, den Paulus immer als Gnaden- und Segenswunsch formuliert. Während der Gruß fast immer ähnlich formuliert wird, variieren *superscriptio* und *adscriptio* in den paulinischen Präskripten oft beträchlich. Paulus verwendet das antike Briefschema nie schematisch.[1] Er nimmt die ersten beiden Glieder des traditionellen Schemas zum Anlass, die Situation, in der und für die er schreibt, schon im Briefeingang anzusprechen: Paulus ist als Apostel von Gott berufen, und Christen sind in Jesus Christus geheiligte Menschen. Damit ist ein Zweifaches angesprochen: die Autorität und die Verkündigung des Apostels einerseits und das Wesen der Gemeinde und das Verhalten ihrer Glieder andererseits. Es wäre zu einfach, wenn man den Inhalt des Ersten Korintherbriefs auf diese beiden Themen reduzieren wollte, verteilt auf Kap. 1–4 und Kap. 1–15. Aber es besteht kein Zweifel, dass diese Themen zum Kern der Diskussion gehören.

Die Tatsache, dass Paulus einen Mitabsender nennt[2] und seinen Brief nicht an eine Einzelperson richtet, sondern an eine größere Gruppe von Men-

---

1 In der Antike konnte jedes Element der einfachen Formel „A an B χαίρειν“ ausgeschmückt werden; in Papyrusbriefen ist dies schön zu beobachten; vgl. Arzt-Grabner, in Arzt-Grabner 35; ders., Philemon, 111-121, zur *salutatio* ebd. 115-121.

2 Richards, Secretary, 47 findet in 645 untersuchten griechischen Papyrusbriefen nur sechs Beispiele für die Nennung eines Mitabsenders in der *superscriptio*.

schen, zeigt, dass es sich auch beim Ersten Korintherbrief nicht um einen Privatbrief handelt, sondern um ein öffentliches Schreiben.[3]

Textkritische Anmerkungen. Einige Handschriften lassen in V. 1 κλητός aus (𝔓^{61vid} A D 81), das jedoch gut bezeugt ist (𝔓^{64} א B u.a.). Vielleicht wurde κλητός ausgelassen, weil es in V. 2 auf die Korinther bezogen noch einmal oder weil es bei Paulus sonst kaum vorkommt (nur noch in Röm 1,1).[4] Die Reihenfolge Χριστοῦ Ἰησοῦ (𝔓^{46} B D F G 33) in V. 1 ist nicht sehr viel besser bezeugt als Ἰησοῦ Χριστοῦ (א A Ψ 1739 1881 Byz), entspricht aber der in den meisten Paulusbriefen üblichen Praxis (vgl. 2Kor 1,1; Phil 1,1; Kol 1,1; 1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Phlm 1, jeweils ohne abweichende Lesart). Die früheren Briefe 1Thess 1,1; 2Thess 1,1 und Gal 1,1 schreiben „Jesus Christus" ohne abweichende Lesart. Ähnliche Varianten wie 1Kor 1,1 haben Röm 1,1; Eph 1,1. In V. 2 fügen spätere Handschriften (א^{2} A^{c} D^{2} Ψ 1739 1881 Byz) hinter αὐτῶν die Partikel τε ein.[5]

III

1 Paulus nennt zunächst seinen Namen als Absender des Briefes. Der Name **Paulus** könnte das *supernomen* des Apostels sein, d.h. sein lateinisch klingender Beiname, der in der Familie in Gebrauch war. Oder es handelt sich bei Παῦλος um das *cognomen*, d.h. um den Individualnamen, der zunächst das *praenomen* ergänzt und später ersetzt hat.[6] Wenn Paulus in der *superscriptio* seinen Status als **Apostel** erwähnt, bestimmt er stets den Aposteltitel näher, entweder weil er in der betreffenden Gemeinde keine Autorität als der Missionar besitzt, der die Gemeinde gegründet hat (Röm 1,1), oder weil seine apostolische Autorität oder Kompetenz angefochten wird (V. 1; 2Kor 1,1; Gal 1,1).[7] Paulus bezeichnet sich in V. 1 als **Apostel Christi Jesu**, als autorisierten Repräsentanten des Herrn, der ihn beauftragt hat, das Evangelium zu verkündigen. Das urchristliche Verständnis von ἀπόστολος kann aufgrund von Mk 3,13-15 erhoben werden. Die Zwölf werden von Jesus ausgesandt (ἀποστέλλω), d.h. sie sollen wie Boten, die einen Botenweg zurücklegen und anderen Menschen eine Sache oder eine Information überbringen, zu Menschen hingehen; sie erhalten den Auftrag, zu verkündigen

3 Roller, Formular, 59; Schrage I 98; vgl. die Bibliographie in Thiselton 57-59.

4 Junack u.a., Das Neue Testament auf Papyrus II.1, 152 führt Raumgründe an.

5 Zu dieser Lesart s. schon Hofmann 7-8.

6 Zum Namen und zur Herkunft s. Riesner, Frühzeit, 126-129; Schnabel, Urchristliche Mission, 887-890. Zu den römischen Namen s. H. Rix, KP IV, 659-660; H. Solin, OCD 1024-1026; Holtheide, Bürgerrechtspolitik, 16-17.139.

7 Baumann, Mitte, 21 formuliert zu stark, wenn er im Blick auf V. 1 von „Antithese und Polemik" spricht. Zu ἀπόστολος siehe unten zu 12,28.

(κηρύσσω), d.h. sie sollen eine Botschaft weitergeben, die Botschaft, die Jesus selbst verkündigt; sie erhalten Vollmacht (ἐξουσία), in Mk 3 Macht über Dämonen, d.h. sie werden wie Jesus Menschen von der Macht des Bösen befreien und haben somit Anteil an der Vollmacht Jesu.[8] Die beiden Momente der Bevollmächtigung und der Stellvertretung sind besonders wichtig.

Paulus macht drei Aussagen über seine Bevollmächtigung als Apostel. Erstens, der Genitiv Χριστοῦ Ἰησοῦ drückt entweder Urheber oder Besitzer aus: Paulus wurde von Jesus als Apostel beauftragt, und er gehört als Apostel Jesus Christus (als „Sklave" Christi Röm 1,1; Gal 1,10; Phil 1,1; vgl. Tit 1,1: „Sklave Gottes und Apostel Jesu Christi"). In der Wendung **Christus Jesus** ist Christus (Χριστός) nicht nur ein weiterer Name für Jesus, wie manchmal behauptet wird.[9] Das Wort Χριστός, die Übersetzung von hebr. מָשִׁיחַ („der Gesalbte"), das mit „Messias" übersetzt wird, wies für Judenchristen immer auf Jesus als die von Gott autorisierte endzeitliche Gestalt, die als Bevollmächtigter Gottes handelt.[10] Dasselbe gilt für Heidenchristen, die in der Synagoge als Proselyten und Gottesfürchtige mit der Jesusbotschaft in Kontakt kamen. Die Bezeichnung von Christus als „Erstling" der endzeitlichen Totenauferstehung (15,20-23) und seine Beschreibung als von Gott eingesetzter inthronisierter Regent, der die vollständige Herrschaft Gottes durchsetzt (15,24-28), ist ohne die frühjüdischen Messiasvorstellungen nicht verständlich. Paulus, der das Wort Χριστός in seinen Briefen 383 Mal verwendet (von insgesamt 531 Belegen im NT), ist als „Apostel Christi Jesu" der von Gott bevollmächtigte Stellvertreter des Messias Jesus. Zweitens, die Vokabel κλητός unterstreicht, dass er von Jesus Christus zum Apostel berufen wurde; vgl. die Selbstzeugnisse in Gal 1,15; 1Kor 9,1-2; 15,8 und die lukanischen Berichte in Apg 9,15.17; 26,16-18. Weil er **berufen** ist, liegt ein „Zwang" (ἀνάγκη) auf ihm, das Evangelium zu verkündigen (9,16). Paulus hat sich nicht freiwillig zum Missionsdienst gemeldet, sondern Jesus hat ihn zu dieser

---

8 J.-A. Bühner, EWNT I, 340. Zum Apostelbegriff vgl. K. H. Rengstorf, ThWNT I, 406-446; J.-A. Bühner, EWNT I, 342-351; K. Haacker, ThBLNT II, 1654-1667; J. Roloff, TRE III, 430-445; Schnabel, Urchristliche Mission, 280-283; Schrage I 99. Mitchell, Envoys, will das ntl. Verständnis des Apostelamts von den Konventionen der zeitgenössischen Diplomatie ableiten.

9 W. Grundmann, ThWNT IX, 533-534; Kramer, Christos, 131-148.203-214. Richtig F. Hahn, EWNT III, 1149, der herausstellt, dass an den Stellen, wo Χριστός mit Ἰησοῦς verbunden ist, die titulare Bedeutung von Χριστός durchaus erhalten bleibt; siehe auch Wright, Covenant, 41-48; Hurtado, Lord Jesus Christ, 98-101. Zur weiten Verbreitung des Namens Jesus unter Juden innerhalb und außerhalb Palästinas s. die Belege aus den Papyri bei Arzt-Grabner, Philemon, 142-144.

10 Zur endzeitlichen Gestalt des Messias im Frühjudentum s. Collins, Scepter; Horbury, Jewish Messianism; zu den Messiasvorstellungen der Qumrangemeinde s. Charlesworth u.a., Qumran-Messianism; Zimmermann, Messianische Texte.

Arbeit berufen. Paulus wurde auch nicht von den Korinthern in Dienst gestellt, ein Thema, auf das Paulus später noch zurückkommen wird (4,1-5). Seine Autorität als Apostel gründet auch nicht auf bestimmte Qualifikationen, auf rhetorische oder missionarische Begabungen, die man in Korinth anerkennt oder anerkennen müsste (vgl. 2,1-5; 4,6-13).[11] Drittens, die Bevollmächtigung als Apostel wird mit der Wendung διὰ θελήματος θεοῦ charakterisiert (s. auch 2Kor 1,1; Kol 1,1; Eph 1,1; 2Tim 1,1).[12] Paulus betont, dass seine Berufung durch den Willen Gottes veranlasst wurde (s. Apg 22,13). Die Formulierung in Gal 1,1 zeigt, dass hier keine theologische Verwirrung vorliegt, sondern dass Paulus seine Berufung und Bevollmächtigung als Apostel bewusst zugleich auf Jesus Christus und auf Gott zurückführt; in Gal 1,1 verbindet die Präposition διά in demselben Kontext Ἰησοῦ Χριστοῦ mit θεοῦ πατρός. Die Diskussion in 1Kor hat im Vergleich zum Zweiten Korintherbrief keine Passagen, in denen Paulus seine apostolischen Qualifikationen explizit verteidigt. Die Betonung des Berufenseins und der Bevollmächtigung als Apostel durch Gott und durch Jesus Christus in V. 1 deutet in der Meinung mancher Ausleger darauf hin, dass die korinthischen Christen nicht nur untereinander im Streit liegen, sondern auch mit Paulus als ihrem Apostel Schwierigkeiten haben.[13] Der Erste Korintherbrief kennt noch keine Konfrontation zwischen Gemeinde und Apostel, setzt aber Irritationen in der Gemeinde voraus, die auf einen gewissen Autoritätsverlust von Paulus zumindest in Teilen der Gemeinde hinweisen.[14]

Mitabsender des Briefs ist **Sosthenes der Bruder**. Es ist unklar, ob dieser Sosthenes mit dem in Apg 18,17 erwähnten Vorsteher der Synagoge Korinths identisch, d.h. ein Kollege oder der Nachfolger des in Apg 18,8 erwähnten Synagogenvorstehers Krispus ist. Dieser Sosthenes spielte in dem von den korinthischen Juden (vergebens) angestrengten Prozess gegen Paulus eine Rolle. In diesem Fall wäre Sosthenes nach der Gallio-Episode Christ geworden und später nach Ephesus gereist, wo er Paulus als Mitarbeiter zur Seite stand.[15] Die Erwähnung von Sosthenes als Mitabsender – kaum als Mit-

11 Betont von Schrage I 100.

12 Die Wendung wird in Hfa unterschlagen; GN übersetzt „nach dem Willen Gottes“, was die Nuance der „wirkenden Ursache“ (Bauer/Aland 360 s.v. διά A.III.d.; BDR §223.3; HS §184f.cc.) vernachlässigt.

13 Betont von Calvin 307-308; anders Bengel 622; Godet I 18; Garland 24-25; Thiselton 68. Fee 6-11.28-30 sieht große Spannungen zwischen den Korinthern und Paulus.

14 Merklein I 67-68.

15 Als Möglichkeit bei Pesch, Apostelgeschichte II, 151. Clemens von Alexandrien will wissen, dass dieser Sosthenes einer der 70 Jünger war, die Jesus nach Lk 10,1 ausgesandt hat (Eusebius, Hist. Eccl. 1,12,1).

autor[16] – deutet darauf hin, dass die Korinther ihn kannten. Möglicherweise nennt Paulus ihn bewusst als Mitabsender, um die durch diesen Mitarbeiter verwirklichte Mitverantwortung der korinthischen Gemeinde an seinem missionarischen Wirken zu unterstreichen.[17] Es bleibt in diesem Fall allerdings unklar, weshalb Paulus in V. 1 nicht (auch) die leitenden korinthischen Christen nennt, die sich gerade bei Paulus aufhalten, nämlich Stephanas, Fortunatus und Achaikus (16,15-18). Nun ist Sosthenes ein oft belegter griechischer Name, es könnte sich also um einen der zahlreichen Mitarbeiter von Paulus handeln.[18] Die Bezeichnung **Bruder** beschreibt ihn als Mitchrist, d.h. als einen Menschen, der zur Familie Gottes gehört, die die Ortsgemeinde darstellt. Die Anrede und Selbstbezeichnung ἀδελφός (lat. *frater*) war in den paganen Vereinen (*collegia*) nicht üblich,[19] kommt jedoch in den dokumentarischen Papyri als Bezeichnung für den Amtsbruder, einen Freund, einen Standesgenossen, einen Berufskollegen oder einen Gleichgestellten vor.[20] Für die Anrede mit „Bruder" konnte Paulus auf alttestamentliche und jüdische Gepflogenheiten zurückgreifen.[21] Der christliche Gebrauch der Anrede, der auch für die alltägliche Begegnung auf der Straße oder auf dem Marktplatz anzunehmen ist, grenzt die Jesusbekenner, die „geschwisterlich" miteinander verbunden sind, von „den Außenstehenden" (5,12-13) ab und betont ihre quasi-familiäre Zusammengehörigkeit. Es fällt auf, wie Paulus oft mit großer Wärme von seinen Mitarbeitern spricht (vgl. Kol 4,7.9). Die Bezeichnung von Sosthenes als ἀδελφός unterstreicht die persönliche Freundschaft und die kollegiale Verbundenheit des Apostels mit Sosthenes.[22]

2 Paulus schreibt an **die Gemeinde Gottes, die sich in Korinth befindet**, d.h. an die Ortsgemeinde in Korinth, die zur weltweiten Gemeinde Gottes gehört.[23] Das Verständnis von ἐκκλησία ist zunächst von der üblichen Bedeutung der Vokabel in der hellenistischen Welt her zu bestimmen, wo das Wort

16 So jedoch Murphy-O'Connor, Co-Authorship, 567-570 im Blick auf das „wir" in 1,18-31; 2,6-16; dagegen Lindemann 26. Zu Mitabsendern in jüdischen Briefen vgl. Taatz, Frühjüdische Briefe, 113.

17 Schrage I 101; vgl. ebd. zur folgenden Bemerkung.

18 Zu den Mitarbeitern des Paulus s. Ollrog, Mitarbeiter (zu Sosthenes ebd. 187-189); E. E. Ellis, DPL 183-189; Schnabel, Urchristliche Mission, 1365-1384.

19 Ebel, Attraktivität, 204-211 hat die antiken Belege neu gesichtet; für die folgende Bemerkung vgl. ebd. 211-213. Der christliche Gebrauch der Anrede ist „eine Quelle für Mißverständnisse oder gar Entsetzen auf seiten statusbewußter Mitmenschen" (213).

20 Vgl. Arzt-Grabner, Brothers, 185-204; ders., Philemon, 145-156 für Belege.

21 Vgl. E. Jenni, THAT I, 98-104; H. Ringgren, ThWAT I, 205-210; K. H. Schelkle, Art. Bruder, RAC II, 635-636. Vgl. Lev 19,17; 25,46; Dtn 3,18; 2Sam 1,26; 2Kön 9,2; Josephus, Bell. 2,122; 1QS 6,10.22; CD 6,20; 7,1-2; vgl. Bill. II, 766.

22 Vgl. Arzt-Grabner 39; Banks, Community, 51; Thiselton 70-71. Die Übersetzung „Mitarbeiter" (Hfa) ist zu farblos. Zu ἀδελφός bei Paulus vgl. Schäfer, Gemeinde, 21-28.

die Volksversammlung beschreibt, die aus den stimmberechtigten freien Männern bestand.[24] Auf diesem Hintergrund ist ἐκκλησία „dort, wo man sich versammelt, um ἐκκλησία zu sein", im christlichen Bereich also „das Geschehen gottesdienstlicher Versammlung".[25] Gleichzeitig ist ἐκκλησία τοῦ θεοῦ das griechische Äquivalent für קְהַל אֵל (*q^ehal el*), ein Ausdruck, der in frühjüdischen Texten[26] wie 1QM 4,10 und 1QSa 1,25 im apokalyptischem Sinn das endzeitliche Aufgebot Gottes bezeichnet, d.h. die Menschen in Israel, die Gott im Zusammenhang der Ereignisse der Endzeit in seinen Dienst beruft.[27] Auf diesem Hintergrund bezeichnet ἐκκλησία τοῦ θεοῦ die Schar der Menschen, die Jesus als Messias und Kyrios bekennen. Der Ausdruck charakterisiert damit die Versammlung der Juden- und Heidenchristen in heilsgeschichtlicher Kontinuität mit Israel als das endzeitliche Volk Gottes – auch in Korinth. Der Genitiv τοῦ θεοῦ bezeichnet den Urheber oder Besitzer: die Gemeinde wurde durch Gott ins Leben gerufen (s. die mit ἐκκλησία verbundene Erwählungsterminologie in 1Thess 1,4; 2,12; 4,7; 5,9.24), und deshalb gehört sie Gott (vgl. 3,23). Weder Paulus und seine Mitarbeiter noch die Korinther bestimmen, wer zur Gemeinde gehört – Gott ist es, der das durch sein erwählendes Heilshandeln in Jesus Christus bestimmt. Die Bedeutung des Wortes ἐκκλησία für den Ersten Korintherbrief zeigt sich an der Tatsache, dass von den 62 Belegen der Vokabel in den Paulusbriefen mehr als ein Drittel, nämlich 22 Belege, für den Ersten Korintherbrief zu verzeichnen sind.[28]

Die Näherbestimmung der korinthischen Gemeinde und ihrer Glieder als **die in Christus Jesus Geheiligten** und als **berufene Heilige** macht deutlich, dass die Gemeinde keine von Menschen organisierte Institution ist. Das sub-

---

23 K. L. Schmidt, ThWNT III, 508 überinterpretiert die Formulierung, wenn er übersetzt: „die Gemeinde, Kirche, Versammlung, wie sie in Korinth ist"; er argumentiert für die Vorstellung, „daß nicht erst eine Addition von Einzelgemeinden die Gesamtgemeinde, die Kirche ergibt, sondern daß jede, wenn auch noch so kleine, Gemeinde die Gesamtgemeinde, die Kirche darstellt". Zur Kritik vgl. Thiselton 74.

24 Neben den Wörterbüchern s. Roloff, Kirche, 83-85.96-99; Kraus, Volk Gottes, 124-126, zur Ekklesiologie in 1Kor ebd. 156-196. Die Ableitung aus ἐκ („heraus") und καλέω („rufen") und die Charakterisierung der in der ἐκκλησία versammelten Christen als die aus der Welt „Herausgerufenen" (z.B. Hodge 26: „called out from the world") kann aus dem ntl. Befund nicht bestätigt werden.

25 Kraus, Volk Gottes, 124; die folgenden Bemerkungen ebd. 125.

26 In der Septuaginta wird קהל mit ἐκκλησία, aber auch mit συναγωγή (häufig in Gen, Lev, Num, Jer, Ez) übersetzt.

27 J. Roloff, EWNT I, 1001; K. Berger, TRE XVIII, 214-215; Stuhlmacher, Gerechtigkeit, 210-212; Kraus, Volk Gottes, 125.

28 Die Formulierung τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ ist nicht "Kanzleisprache", wie Conzelmann 36 Anm. 3 meint, sondern eine schlichte Ortsangabe, wie die Papyrusbelege dokumentieren; vgl. Arzt-Grabner 40-41.

stantivierte passivische Partizip ἡγιασμένοι verweist auf Gott als den Ursprung und Urheber aller Heiligkeit. Die Formulierung unterstreicht das Heilshandeln Gottes als das entscheidende Charakteristikum der Gemeinde als geheiligtes Volk Gottes. Die Menschen, die zur ἐκκλησία gehören, haben nur infolge des von Gott selbst gestifteten (neuen) Bundes mit dem heiligen Gott Gemeinschaft (vgl. Ex 19,6; Lev 19,2; 22,32; Dtn 7,6; 28,9).[29] Im AT bezeichnet Heiligkeit „einen in der Macht und Vollkommenheit Gottes begründeten und von daher den Menschen aus einer außer- und überweltlichen Wirklichkeit treffenden Anspruch".[30] Das Verb benennt „den Vorgang der Zueignung und Übergabe von Sachen und Personen an Gott, wodurch diese dem alltäglichen Gebrauch entzogen werden". Die Wendung ἡγιασμένοι kommt in Briefpräskripten sonst nicht vor. Paulus erinnert die korinthische Gemeinde an Gottes heiligendes Wirken, das ihnen eine in ihrer Geltung fortdauernde Würde verleiht (Perfekt). Während Paulus in den folgenden Ausführungen oft genug veranlasst ist, den Imperativ zu gebrauchen, setzt er in 1,2 mit dem Indikativ ein.

Als Geheiligte sind die Korinther **berufene Heilige**. Das Verbaladjektiv κλητοί (nicht „Heilige" sind berufen worden, sondern die „Berufenen" sind heilig[31]) verbindet den neuen Status der Korinther, von denen eine Mehrzahl Heiden gewesen sein dürften, mit dem erwählenden (Heils-)Handeln Gottes. Es ist die Berufung durch Gott, die Heiligkeit verleiht und garantiert, nicht das moralische Handeln der Gemeindeglieder. Das Adjektiv ἅγιοι verweist noch einmal auf die Beziehung zu Gott und sein Heil und Heiligkeit schaffendes Handeln. Im AT sind Stellen wie Ex 19,6 („Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein") und Lev 19,2 („Ihr sollt heilig sein, denn ich der Herr, euer Gott, bin heilig) zu vergleichen. Wichtig sind Stellen in der LXX, in denen die Wendung κλητὴ ἁγία für die heilige Versammlung des Gottesvolks am ersten Tag und an den letzten Tagen des Passafestes verwandt wird.[32] Wichtig ist die Bestimmung **in Christus Jesus**: die Berufung durch Gott, die Heiligkeit verleiht, geschah ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

---

29 Vgl. H.-P. Müller, THAT II, 605-608; H. Balz, EWNT I, 42-43; Merklein I 73-74; Schrage I 103. Stuhlmacher, Gerechtigkeit, 185-186; Schnelle, Gerechtigkeit, 45-46; Kraus, Volk Gottes, 161-162; Merklein I 201-202; Schrage I 104 u.a. meinen, dass sich hinter dem Ausdruck Tauftradition verberge. Dies ist (vom volkskirchlichen Taufverständnis her?) in den Text hineingetragen.

30 H. Balz, EWNT I, 43, mit Verweis auf Lev 19,2; 1Kön 2,2; Jes 31,1; Hos 11,9; für die folgende Definition von ἁγιάζω vgl. ebd. In außerbiblischen literarischen und dokumentarischen Texten kommt ἅγιος relativ selten vor; Arzt-Grabner, Philemon, 180-181.

31 Lindemann 26. Zum Gebrauch von καλέω κτλ. bei Paulus s. neben den Wörterbüchern Chester, Conversion, 59-112.325-327.

32 Chester, Conversion, 89; vgl. Ex 12,16; Lev 23,2.3.4.7.8.21.24.27.35.36.37; Num 28,25. Ein deutlicher Hinweis auf das Passafest findet sich in 1Kor 5,6-8.

Die Präposition ἐν hat in dieser von Paulus oft gebrauchten Wendung sowohl eine instrumentale als auch eine lokale Bedeutung. Unheilige Menschen werden allein **durch** Jesus Christus heilig, indem Gott durch den Kreuzestod und in der Auferstehung Jesu die Schuld des Sünders gesühnt und Sünde vergeben hat (vgl. 1,18.21.24.30; Röm 3,24-25). Die bei Paulus häufige Formulierung ἐν Χριστῷ zeigt jedoch, dass die Verwendung von ἐν mit dem Dativ der Person über die instrumentale Bedeutung hinausgeht und oft die persönliche Gegenwart oder eine enge persönliche Beziehung anzeigt.[33] Unheilige Menschen erhalten und bewahren allein **in** Jesus Christus Heil und Heiligkeit, d.h. in dem von Jesus Christus und seiner Heilstat bestimmten Heils- und Herrschaftsbereich.[34] Schließlich hat ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sehr wahrscheinlich auch eine heilsgeschichtliche Dimension:[35] Paulus verwendet die Formulierungen ἐν (τῷ) Χριστῷ und ἐν (τῷ) Χριστῷ Ἰησοῦ insgesamt 78 Mal und die Formulierung ἐν (τῷ) κυρίῳ 47 Mal, während die Formulierungen ἐν Ἰησοῦ und ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ nur 2 Mal verwendet werden. Die Präposition ἐν weist auf die korporative Bedeutung des Messias hin, der das Gottesvolk repräsentiert und „in" dem die Glieder des Gottesvolkes ihre neue Identität finden.

Die folgenden Abschnitte des Ersten Korintherbriefs machen rasch deutlich, dass die Korinther alles andere als heilig gelebt haben. Dass Paulus sie ausdrücklich bereits im Präskript auf ihre Heiligkeit anspricht, sollte nicht als rhetorische *captatio benevolentiae* beurteilt werden: der erwählende Ruf Gottes machte die korinthischen Jesusbekenner tatsächlich zu Heiligen, und er ermöglicht und fordert gleichzeitig ein entsprechendes Verhalten, auf das Paulus sie mit seinem Brief erneut verpflichtet.[36]

Die Wendung **die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen** ist eine Bezeichnung für Christen, die zu Jesus Christus als Kyrios beten.[37]

---

33 Bauer/Aland 521-523 s.v. ἐν I.3/5. Die meisten Übersetzungen übertragen ἐν in V. 2 mit „in" („in Christus Jesus"), s. LÜ, EÜ, Elb.Ü, SÜ, NIV, NRSV; anders NGÜ; GN übersetzt in V. 2 sinngemäß richtig „durch die Verbindung mit Jesus Christus".

34 Schrage I 103. Die räumliche Vorstellung darf nicht in mystischem Sinn als Eingliederung in den mystischen Leib Christi verstanden werden; s. Merklein I 74.

35 Vgl. Wright, Covenant, 41-55 zu den folgenden Ausführungen.

36 Merklein I 74, der damit sachlich das bei Paulus zu beobachtende Gefälle vom Indikativ zum Imperativ vorbereitet sieht.

37 Die Formulierung kommt öfter in der LXX als Beschreibung von Menschen vor, die den wahren Gott anbeten: Gen 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; 1Kön 18,24; 1Chron 16,8; Ps 75,1; 79,6; 80,18; 99,6; 116,4.13; Jes 64,7; Klgl 3,55; Joel 3,5 [2,32]; Zef 3,9; Sach 13,9. Man sollte das Beten nicht auf die „Akklamation im Gottesdienst" (Schrage I 105-106 mit Anm. 50) beschränken. Gegen Weiss 3-4 (gefolgt von Fascher 81; Jewett, Redaction, 423-423; Schmithals, Briefe, 48) besteht keine Notwendigkeit, den Satz als Interpolation zu streichen; zur Kritik s. Baumann, Mitte, 26; Schrage I 104 Anm. 42; Thiselton 73.

Der Name (τὸ ὄνομα) steht für die Person. Die Anrufung des Namens „vergegenwärtigt die Wirklichkeit, Stellung und Würde der benannten Person".[38] Die Tatsache, dass Paulus auch am Ende des Briefes (16,23) vom κύριος Ἰησοῦς spricht, wies die Leser im römischen Korinth auf den Kontrast zum Kaiser hin: „Schließlich war damit vom κύριος Ἰησοῦς an der Stelle die Rede, wo unmittelbar danach die Datierung folgte, die in den zeitgenössischen Papyri äußerst häufig auf den κύριος Claudius oder auf Νέρων ὁ κύριος bezogen war!"[39] Schwierig ist die Formulierung σὺν πᾶσιν . . . ἐν παντὶ τόπῳ, die **alle (Christen) an jedem Ort** als weitere Adressaten neben den Korinthern zu nennen scheint. Paulus gebraucht die Wendung ἐν παντὶ τόπῳ auch in 2Kor 2,14; 1Thess 1,8. Im Vergleich mit dem *einen* Ort der richtigen Anbetung Gottes im AT[40] unterstreicht die Formulierung die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt durch seine Missionsarbeit. Man vergleiche Mal 1,11, wo Gott ankündigt, dass die Zeit kommen wird, wo die Heiden ihn „an jedem Ort" anbeten werden: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name herrlich unter den Heiden, und an allen Orten [LXX: ἐν παντὶ τόπῳ] wird meinem Namen geopfert und ein reines Opfer dargebracht; denn mein Name ist herrlich unter den Heiden, spricht der Herr Zebaoth." Dieses atl. Echo weist darauf hin, dass die korinthischen Christen Teil der Erfüllung von Gottes endzeitlichem Handeln sind, das die Nationen der Erde erreicht.[41] Manche Ausleger haben gemeint, Paulus habe seine Briefe immer auch an alle Christen gerichtet.[42] Zu beachten ist, dass Paulus σύν und nicht καί schreibt: er nennt keine weiteren Adressaten des Briefes, sondern erinnert die Korinther an die Tatsache, dass sie nicht alleine Christen sind, sondern mit anderen Christen im Glauben an Jesus Christus verbunden sind.[43] Die nachklappenden Pronomina **ihrem und unserem** werden von manchen Auslegern auf **Ort** bezogen: Christus ist der eine Herr der Christen, die an unterschiedlichen Orten wohnen.[44] Andere beziehen die Wendung auf **Herr**: Jesus ist der Herr der Christen an allen Orten und der

---

38 Vgl. Arzt-Grabner 42; der Papyrus UPZ I 77 enthält den einzigen vorpaulinischen Beleg für die Verwendung von ἐπικαλέω zur Bezeichnung der Anrufung einer Gottheit.

39 Arzt-Grabner 43; ders., Philemon, 174-175. Claudius: P.Oxy. I 37; P.Oxy. XXXVIII 2837; SB I 4331; Nero: P.Oxy. XXXVIII 2851; P.Ryl. IV 595; SB VI 9545; in den Papyri gibt es über 120 Belege für die Anwendung des κύριος-Titels auf Nero.

40 Vgl. Dtn 12,11.21.26; 14,23-24; 16,2.6.11; 17,8.10; 26,2.

41 Vgl. Ciampa/Rosner 696.

42 Vgl. Fascher 81. Trobisch, Paulusbriefsammlung, 81-83 meint, in V. 2b liege die Adressenangabe einer zweiten „allgemeinen" Ausgabe des 1Kor innerhalb einer Briefsammlung vor, zu der Röm, Hebr, 1Kor und Eph gehört hätten.

43 Vgl. Fee 33-34; Merklein I 77; Schrage I 102-103; Lindemann 27; Garland 29.

44 So Chrysostomus; die Vulgata übersetzt in diesem Sinn: *in omni loco ipsorum et nostro*; vgl. Wilckens NT; Schlatter, Merklein, Schrage, z.St.

Herr der Christen in Korinth und ihres Apostels.[45] Beide Erklärungen ergeben einen Sinn, die zweite scheint im Kontext (s. V. 13) plausibler.

Die Bezeichnung von Jesus Christus als **Kyrios**[46] hat einen zweifachen Hintergrund. 1. Griechisch sprechende Juden verwendeten *kyrios* als Übersetzungsäquivalent für hebräisch *adonai* und aramäisch *maryah* (die unbestimmte Form ist *marēh*), also für die gängigen Substitute des hebräischen Namens Gottes (YHWH). Josephus verwendet meistens δεσπότης als Bezeichnung für den Namen Gottes, Philo zieht κύριος vor. Die Auskunft, die LXX übersetze den Gottesnamen יהוה mit κύριος, ist nur bedingt richtig: In den großen Codizes des 4./5. Jh.s kann man diesen Brauch in der Tat beobachten, aber hier handelt es sich um christliche Abschriften. In Texten, die für Griechisch sprechende Juden geschrieben wurden, hat man יהוה in hebräischen oder althebräischen Buchstaben in den griechischen Text eingefügt (vgl. Papyrus Fouad 266; 8HevXII gr). Gleichzeitig gibt es eindeutige Belege für den einsetzenden Brauch, den Gottesnamen יהוה im Aramäischen als מָרֵה (*marēh*; 1QGenApoc 20,12-13) oder מַרְיָא (*marja'*; 4QHen^{b} 1, IV 5), im Hebräischen als אָדוֹן (*'adon*; 11QPs^{a} 28,7-8) und im Griechischen als κύριος (*kyrios*; Josephus, Ant. 13,68 als Zitat von Jes 19,19; TestLev 18,2; grHen 10,9) wiederzugeben.[47] 2. Griechisch sprechende Juden verwendeten κύριος als Bezeichnung für Gott. Die Herleitung der ntl. Bedeutung von κύριος vom griechisch-hellenistischen Bereich, in dem κύριος Menschen mit höherem gesellschaftlichen Status sowie Gottheiten und den (vergöttlichten) Kaiser bezeichnete, kann mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden. Die ersten Jesusbekenner, allesamt fromme Juden, hätten angesichts der jüdischen Antipathie gegenüber der heidnischen Religiosität kaum die religiöse Bedeutung von κύριος in der griechisch-römischen Gesellschaft als Vorbild für die Beschreibung von Jesus Christus entliehen. Andererseits ist die Annahme durchaus plausibel, dass Paulus als Missionar in Städten, in denen verschiedene Götter sowie die Kaiser als Kyrios und als Soter verehrt wurden, ganz bewusst Jesus Christus als Kyrios verkündigt, „in polemischem Kontrast zum Machtanspruch aller heidnischen Kultgottheiten, vor allem aber auch zum *kyrios Kaisar* des Herrscherkultes".[48] Dass Paulus sich solcher Konnotationen sehr wohl bewusst war, zeigt 8,5.

Die Bezeichnung von Jesus Christus als κύριος (275 Mal in den Paulusbriefen, von insgesamt 719 Belegen im NT) ist vor allem dort auffallend, wo Paulus atl. Zitate, die sich auf Gott beziehen, auf Jesus anwendet, d.h. wo er Jesus als κύριος bezeichnet (1Kor 1,31/Jer 9,23-24; 10,26/Ps 24,1; 2Kor 10,17/Jer 9,23-24; Röm 10,13/Joel 2,32; vgl. 1Kor 10,21/Mal 1,7.12; 10,22/Dtn 32,21; 2Kor 3,16/Ex 34,34; 1Thess 3,13/Sach 14,5; 4,6/Ps 94,2; und vor allem Phil 2,10-11, wo Jesus auf dem Hintergrund von Jes 45,23-25 beschrieben wird, ein Text, der die Unterwerfung der Schöp-

45 Godet I 22-23; Lietzmann 5; Ellingworth/Hatton 8; Garland 28; Thiselton 77-78.

46 W. Foerster/G. Quell, ThWNT III, 1038-1098; J. A. Fitzmyer, EWNT II, 811-820; L. W. Hurtado, DPL 560-569; Fitzmyer, A Wandering Aramean, 115-143; Hurtado, Lord Jesus Christ, 108-118; vgl. Turner, ‚Divine' Christology, 413-436; Capes, Yahweh Texts; Dunn, Theology of Paul, 244-252; Richardson, Language; Schnabel, Urchristliche Mission, 1345-1349.

47 Vgl. J. A. Fitzmyer, EWNT II, 816-817 zur traditionsgeschichtlichen Herkunft.

48 Roloff, Apostelgeschichte, 55; Schnabel, Urchristliche Mission, 1212.1344-1345.

fung unter Gott beschreibt). Diese Stellen zeigen, dass Jesus Christus für Paulus in fundamentaler Hinsicht auf direkte und einzigartige Weise mit Gott verbunden ist.[49] Ein weiterer Hinweis ist die atl. Tradition vom „Tag des Herrn", den Paulus mit dem endzeitlichen Sieg Jesu identifiziert (1Thess 5,2; 1Kor 5,5), wobei Jesus in 1Kor 1,8; 2Kor 1,14 explizit als κύριος bezeichnet wird.[50] Die Akklamationen Jesu im frühchristlichen Gottesdienst, in denen die Formulierung Κύριος Ἰησοῦς eine zentrale Rolle gespielt hat (Röm 10,9-10; Phil 2,9-11; 1Kor 8,5-6; vgl. 1Kor 16,22, mit dem Gebetsruf Μαρανα θα („Unser Herr, komm!"; vgl. Offb 22,20). Die ungefähr 65 Stellen, an denen κύριος zusammen mit Ιησοῦς oder Χριστός vorkommt (wie in V. 2), zeigen, wie routinemäßig die ersten Christen von Jesus Christus als „Herr" gesprochen haben. An vielen Stellen ist der „Herr" der Auferstandene und der zur Rechten Gottes Erhöhte, der wiederkommen wird (1Thess 4,16-17; 5,2; 1Kor 11,26). Aber der „Herr" ist keine bloß transzendente Größe, sondern durch seinen Geist gegenwärtig. Auch deshalb ist er **unser Herr** (V. 2).

3 Der in Briefen übliche Gruß in der *salutatio* am Ende des Präskripts ist bei Paulus immer zugleich ein Segenswunsch (LÜ, EÜ: „Gnade sei mit euch").[51] Paulus formuliert in Gal 1,3; 2Thess 1,2; 2Kor 1,2; Röm 1,7; Eph 1,2; Phil 1,2; Phlm 3 identisch. **Gnade** ist ein zentraler Begriff der paulinischen Theologie, der die Zuwendung Gottes zum Sünder und damit das durch Jesus, den stellvertretend für die Sünden gestorbenen und auferstandenen Messias und Kyrios, ermöglichte Heil schlechthin beschreibt.[52] Während schon Aristoteles das Ungeschuldetsein der χάρις betont, die damit im Gegensatz zum Lohn steht, versteht Paulus im Anschluss an alttestamentliche und jüdische Aussagen χάρις als „die Ermöglichung des Zugangs zu Gott überhaupt durch diesen Gott selbst".[53] Weil der heilige Gott selbst dem sündigen Menschen Gemeinschaft mit sich gewährt, ist die Gnade Gottes der Grund des erwählenden Rufs, der den Menschen Erlösung und Vergebung der Sünden schenkt. Die Bedeutung des Wortes χάρις bei Paulus legt es nahe, davon auszugehen, dass die Verwendung der Vokabel in den Briefanfängen und Briefschlüssen nicht als bloße Höflichkeitsfloskel zu verstehen ist, die das in antiken Briefen gebräuchliche χαίρειν ersetzt.[54] Paulus spricht in V. 3 den Christen in Korinth „die Segensfülle" der Heilstat Gottes in Jesus Christus zu,

---

49 Hurtado, Lord Jesus Christ, 112; das Folgende ebd. 113-114.

50 Kreitzer, Jesus and God, 116.

51 D.h. die Kopula εἴη ist zu ergänzen; vgl. BDR §128[8]; NSS II, 55; Lindemann 28. Vgl. die *salutatio* in 1Petr 1,2; 2Petr 1,2; Jud 2.

52 Vgl. 1,4; 3,10; 10,30; 15,10.57; 16,3.23; s. Röm 1,5.7; 3,24; 4,4.16; 5,2.15.17.20.21; 6,1.14.15.17; 7,25; 11,5.6; 12,3.6; 15,15; 16,20. Von 155 ntl. Belegen finden sich 100 bei Paulus. Zu χάρις vgl. H. Conzelmann, ThWNT IX, 350-405; K. Berger, ThWNT III, 1095-1102; Zeller, Charis, 129-200; Harrison, Grace, passim.

53 K. Berger, EWNT III, 1096, mit Verweis auf 2Tim 1,9; Eph 1,6.7; 2,5.8; Gal 1,15. Vgl. Aristoteles, Rhet. 2,7,1385a.

die in seinem Opfertod am Kreuz geschehen ist.[55] **Friede** (εἰρήνη) ist hier das Resultat der Gnade und bezeichnet im Anschluss an die atl. Vorstellung vom *schalom* „das Ganz-, Wohl- und Heilsein der Menschen und ihrer Verhältnisse bis hin zum endzeitlichen Heil, das die Prophetie für die messianische Heilszeit ankündigt".[56] Nach Paulus haben Jesusbekenner „Frieden mit Gott durch Jesus Christus" (Röm 5,1), und das heißt: Versöhnung (Röm 5,10). Der „Friede Gottes" ist eine Heilsmacht, die alles übersteigt, was sich menschliches Denken und Verstehen vorstellen kann, und die deshalb die Herzen und Gedanken „in der Gemeinschaft mit Jesus Christus" bewahrt (Phil 4,7). Der Friede, den Christen jetzt haben und den Paulus den Korinthern weiterhin wünscht und zuspricht, ist zusammen mit Gerechtigkeit und Freude ein primäres Kennzeichen der angebrochenen Gottesherrschaft (Röm 14,17). Es ist damit zu rechnen, dass die Kombination von „Gnade" und „Friede"[57] – beides Vokabeln, die in der kaiserlichen Propaganda seit Kaiser Augustus eine wichtige Rolle spielten – die Leser veranlasste, die vom Kaiser gewährte Gunst für die Stadt Korinth und den in Griechenland herrschenden Frieden mit der von Jesus Christus gewährten Gunst und den durch diese erwirkten umfassenden Frieden mit Gott zu vergleichen.[58]

Der Urheber (ἀπό)[59] von Gnade und Friede ist Gott der Vater und Jesus Christus der Herr. Der Hintergrund des Grußes in antiken Briefen macht deutlich, dass Paulus sich mit seiner Formulierung als Vermittler beschreibt: χάρις und εἰρήνη kommen nicht von ihm, sondern von Gott und Jesus Christus.[60] Die Wendung **Gott unser Vater** (θεοῦ πατρὸς ἡμῶν) erinnert die Leser an eine zentrale Überzeugung der Verkündigung Jesu sowie der urchristlichen

---

54 Arzt-Grabner, Philemon, 110 weist darauf hin, dass das Grußwort χαίρειν seinen Ursprung in der Aufforderung an den Gastfreund hat, (Begrüßungs- oder Abschieds-) Geschenke freudig anzunehmen und zu genießen; die Verwendung von χαίρειν im Eingangsgruß erweist den Brief als „ein Medium, das – als eine Art Geschenk – Freude vermitteln soll, vor allem auch darüber, dass die Beziehung zwischen Absenderin bzw. Absender und Adressatin bzw. Adressat (nach wie vor) aufrecht ist". Zeller, Charis, 132-133 geht aufgrund der Verwendung dieses Segenswunsches am Briefeingang in Offb 1,4; 1Petr 1,2; 2Petr 1,2; 1Clem (inscriptio) davon aus, dass es diese Formel schon im hellenistischen Judentum gab; so auch Berger, Apostelbrief, 101-206. Moffatt, Grace, 146-147 nimmt an, Paulus habe diese Form des Wunsches eingeführt.

55 H. H. Eßer, ThBLNT I, 821; vgl. Schrage I 106.

56 Schrage I 106, mit Verweis auf Jes 9,5-6; 32,17-18; 52,7; 54,10.

57 Vgl. 2Kor 1,2; Röm 1,7; Gal 1,3; Eph 1,2; Kol 1,2; 1Thess 1,1; 2Thess 1,2; Phlm 3; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4. Zu der Formel „Gnade und Friede (sei) mit euch" vgl. Lieu, Apostolic Greeting, 161-178.

58 Harrison, Grace, 230 mit Anm. 71.

59 Die Wendung ἀπὸ θεοῦ ist sowohl mit χάρις als auch mit εἰρήνη zu verbinden, nicht nur mit εἰρήνη.

60 Arzt-Grabner, Philemon, 122.

Theologie. Im AT ist die Bezeichnung Gottes als „Vater" auf das Volk Israel und auf den König Israels beschränkt, sie wird sonst nie auf einen einzelnen Menschen oder auf die Menschheit allgemein angewandt.[61] Während Gott in der Antike oft als „Vater" bezeichnet wird, ist im AT und von daher auch im NT die Vaterschaft Gottes „nicht biologisch oder mythologisch, sondern soteriologisch verstanden . . . Die Gotteskindschaft stellt nicht eine natürliche Qualität dar, sie ist vielmehr im Wunder der göttlichen Erwählung und Erlösung begründet". Die Wendung „Gott unser Vater" korrespondiert in den Briefpräskripten mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „Herrn". Das heißt, wenn Paulus Gott als Vater der Jesusbekenner bezeichnet, zu denen in Korinth auch ehemalige Heiden gehören, dann spricht er „nicht von einer natürlichen Gegebenheit, sondern von dem Wunder der Zuwendung Gottes zu den Verlorenen, die in der Menschwerdung, dem Kreuzestod und der Auferstehung des Sohnes Gottes Ereignis geworden ist und die Gott selbst durch seinen Heiligen Geist erschließt".[62] Die Wendung **unser Vater** (πατρὸς ἡμῶν) ist möglicherweise eine Anspielung auf das Vater Unser (πάτερ ἡμῶν, Mt 6,9).

Neben Gott ist der **Herr Jesus Christus** der Urheber und Ursprung von Gnade und Friede. Diese Koordination von Gott dem Vater und Jesus Christus setzt die Erhöhung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus zum Kyrios voraus[63] und impliziert gleichzeitig die göttliche Würde Jesu Christi.[64]

IV

Paulus erwähnt in der ersten Zeile seines Briefes an die Korinther seine Berufung zum Apostel. Er wird in einem späteren Abschnitt darauf hinweisen, dass Apostel Mitarbeiter Gottes und Diener der Gemeinde sind, und dass deshalb Statusfragen und Ruhmsucht ausgeschlossen sind. Und trotzdem ist die Berufung zum Missionar, zum theologischen Lehrer, zum Pastor von Gemeinden eine Wirklichkeit, die Paulus auf den ausdrücklichen Willen

---

61 O. Hofius, ThBLNT II, 1724: Dtn 32,6; Jes 63,16; 64,7; Jer 31,9; Mal 1,6; 2,10 (Israel); 2Sam 7,14; 1Chron 17,13; 22,10; 28,6; Ps 89,27 (Israels König); das folgende Zitat ebd.

62 O. Hofius, ThBLNT II, 1727, mit Verweis auf Röm 8; Gal 4. Es ist grammatikalisch möglich, ἡμῶν mit κυρίου parallel zu setzen („der Vater von uns und von dem Herrn Jesus Christus"); die eindeutigen Formulierungen in 2Thess 1,1 und in 1Kor 8,6; Gal 1,1; 1Thess 1,1; 3,11 und die Parallelen in 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4 schließen dieses Verständnis aus; vgl. Harris, Second Corinthians, 136 (für 2Kor 1,2); s. Lindemann 28.

63 Schrage I 106, der hinzufügt: „Beide sind jetzt zusammenzusehen und zusammenzudenken. . . . Nur derjenige kann Gott zum Vater haben, der Jesus Christus zum Herrn hat. Gott ist da Vater, wo Jesus Christus Herr ist" (106-107). Vgl. Merklein I 79.

64 Harris, Second Corinthians, 136.

Gottes zurückführt. Martin Luther schreibt zum Apostelamt, zu dem Paulus, wie die anderen urchristlichen Apostel, berufen ist: „Wenn es sich nun also bei den heiligen Ämtern um etwas so Erhabenes handelt, so muß man sich davor mehr als vor allen anderen Gefahren dieser und der künftigen Welt hüten, ja dies ausschließlich und allen als die allergrößte Gefahr ansehen: ein Amt anzutreten ohne göttliche Berufung. Aber o weh, wie unempflindlich und verhärtet sind heute die vielen, die an all dies auch nicht einmal mit einem leisen Gedanken rühren“.[65] Es handelt sich nicht um Karrieren, zu denen man sich entschließt. Missionar, Theologe, Pastor können richtig nur die Jesusbekenner werden, die Gott zu diesen Aufgaben beruft.

Paulus erinnert die Korinther daran, dass Christen Sünder sind, Sünder jedoch, die von Gott berufen und durch Jesus Christus geheilgt sind, Sünder also, deren Sünde vergeben ist und die als Heilige leben wollen und sollen. Kirche Jesu Christi ist nur dort, wo Menschen dem Ruf Gottes gefolgt sind und das Heilswerk Jesu Christi in ihrem Leben Realität werden lassen. Angesichts der Tatsache, dass die korinthischen Christen alles andere als „Heilige“ waren, findet man bei den Reformatoren den oft mit V. 2 begründeten Hinweis, eine vollkommene Kirche sei nicht verheißen, die in Korinth vorhandene Predigt und die Sakramente reichten als *notae ecclesiae* aus.[66] Die Charakterisierung der korinthischen Christen in V. 2 schiebt in der Tat jedem Ansinnen, es gäbe eine perfekte Gemeinde, einen Riegel vor. Andererseits gilt ebenfalls, dass Menschen, die sich Christen nennen, aber das Heilswerk Jesu Christi weder ergriffen noch erfahren haben und die noch nicht einmal bemüht sind, in Unterordnung unter den „Herrn Jesus Christus“ nach dem Willen des heiligen Gottes als „Heilige“ zu leben, diese Bezeichnung nicht verdient haben.

Paulus spricht die korinthischen Christen als Glieder der weltweiten Gemeinde Jesu Christi an, zu der alle gehören, die den Herrn Jesus Christus anrufen.[67] Eine Kirche ohne Ortsgemeinden ist keine Kirche Jesu Christi. Richtig ist aber auch, dass Ortsgemeinden ohne Kontakt mit anderen Gemeinden eine Unabhängigkeit pflegen, die eher dem Individualismus der westlichen Gesellschaft oder der Eigensinnigkeit des Gemeindeleiters verpflichtet ist als dem Herrn Jesus Christus. Und richtig ist auch, dass Christen überall dort zu Hause sind, wo Christus angerufen wird.[68]

---

65 Luther, Römerbrief, 9; vgl. Thiselton 68.

66 Calvin, Unterricht, IV,1,14 (S. 695); vgl. Schrage I 108.

67 Schrage I 108 verweist auch auf Bonhoeffer, Sanctorum Communio, 85.

68 Hofmann 8.

Einleitung: Danksagung 1,4-9

I

4 **Ich danke meinem Gott ständig für euch im Blick auf die Gnade Gottes, die er euch in Christus Jesus geschenkt hat**, 5 **denn ihr seid in ihm in allem reich geworden, in aller Rede und in aller Erkenntnis**, 6 **insofern als das Zeugnis von Christus unter euch befestigt worden ist**, 7 **so dass ihr an keiner Gnadengabe Mangel habt, während ihr auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus wartet**, 8 **der euch auch festigen wird bis ans Ende, so dass ihr am Tag unseres Herrn Jesus Christus ohne Tadel seid**. 9 **Gott ist treu, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus unserem Herrn**.

II

Paulus schließt an das Präskript wie auch sonst in seinen Briefen (außer Gal) eine Einleitung an, die vom Dank an Gott bestimmt ist. Dies entspricht der Praxis antiker Briefe, die im Proömium (oder *exordium*) die Götter bzw. Gott anrufen.[69] P. O'Brien hat gezeigt, dass sich Paulus vom formalen Gesichtspunkt aus gesehen an das Proömium griechischer Briefe anschließt,[70] dass aber der Inhalt der brieflichen Danksagung jüdischen Einfluss zeigt[71] und von den aktuellen pastoralen Anliegen des Apostels gekennzeichnet ist.[72] Wenn man P. Arzt folgt, der gezeigt hat, dass die zeitgenössischen Papyrusbriefe keine formalen „einleitenden Danksagungen" aufweisen, da Aussprüche und Wendungen des Dankes individuellen Situationen erwachsen und an mehr oder weniger beliebigen Stellen eines Briefes anzutreffen sind,[73] wird man die „Danksagung" als formale Kategorie fallen lassen und V. 4-9 als Einleitung in das Briefkorpus behandeln.

Im Vergleich mit den Proömien antiker Briefe fällt auf, dass ein Dank für äußeres Wohlergehen, Gesundheit oder Erfolg fehlt. Paulus denkt nicht an

---

69 Koskenniemi, Studien, 130-145; White, Letter Tradition, 94-95; Arzt-Grabner, Philemon, 123-129. Zur formalen Analyse Schubert, Thanksgivings, 35-36.158-179; Schnider/Stenger, Briefformular, 46-47; Schrage I 111-112.

70 Betont von Schubert, Thanksgivings, 24-27.39-94.180-184.

71 Vgl. Robinson, Hodajot-Formel, 194-235, der auf die Formen der Danksagung und des Segens in Qumran verweist.

72 O'Brien, Introductory Thanksgivings; vgl. ders., DPL, 68-71. Zum Thema vgl. jetzt Pao, Thanksgiving. Zu den folgenden Bemerkungen s. Baumann, Mitte, 44-46; O'Brien, ebd. 13-15.136-137; Wiles, Prayers, 97-99; Gebauer, Gebet, 194-196; Merklein I 85-57; Witherington 88-89; Thiselton 86-87.

73 Arzt, Thanksgiving; vgl. Arzt-Grabner, Philemon, 135-140; zur Kritik von Reed, Thanksgivings, 87-99 siehe ebd. 136 Anm. 111; zum Folgenden ebd. 135.137.140.

sich, sondern an die Gemeinde. Zweitens fällt die Betonung der Gnade Gottes und ihres Reichtums auf (V. 4-5.7), der mit dem Evangelium von Jesus Christus verbunden ist (V. 6). Paulus verwendet mehrmals das *passivum divinum* (δοθείσῃ V. 4, ἐπλουτίσθητε V. 5, ἐβεβαιώθη V. 6, ἐκλήθητε V. 9). Drittens muss auf die eschatologische Perspektive verwiesen werden, die Paulus explizit anspricht (V. 7-8) und die mit dem Gericht Gottes (V. 8) und mit der Treue Gottes (V. 9) verbunden ist. Viertens ist nicht zu übersehen, dass Paulus mehrere Punkte anspricht, die auf die aktuellen Fragen hinweisen, die er in seinem Brief besprechen wird: Fragen effektiver Rede (λόγος) und geistlicher Erkenntnis (γνῶσις, V. 5), das Evangelium von Jesus als Botschaft der apostolischen Zeugen (μαρτυρία, V. 6), die Gabe(n) des Heiligen Geistes (χάρισμα, V. 7a), die Wiederkunft (ἀποκάλυψις) Jesu Christi und das sich daran anschließende Endgericht (ἡμέρα τοῦ κυρίου, V. 7b-9). Fünftens ist das pastorale Anliegen am Ende des Abschnitts nicht zu übersehen: Die Gemeinde braucht Stärkung (βεβαιώσει ὑμᾶς, V. 8a) und die Vergebung aktueller Sünden, damit sie vor Gott im Endgericht bestehen kann (ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ, V. 8b), und beides kann geschehen, weil Gott treu ist (πιστὸς ὁ θεός) und weil die Gemeinschaft (κοινωνία) mit Jesus Christus das „Stehen" am Tag des Herrn im Endgericht ermöglicht (V. 9). Wenn man den Inhalt des Proömiums V. 4-9 in Rechnung stellt, kann man dieses kaum als *captatio benevolentiae* mit bloß rhetorischer Funktion verstehen.[74] Indem Paulus die Gemeinde an den geistlichen Reichtum erinnert, den sie infolge des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Handelns Gottes besitzt, beschreibt er die Voraussetzung und die Begründung seiner Mahnung, die ab V. 10 beginnt.[75]

Gliederung. Der Abschnitt beginnt mit einem Hauptsatz (V. 4), dem drei Nebensätze folgen (ὅτι V. 5; καθώς V. 6; ὥστε V. 7), in denen Paulus auf den geistlichen Reichtum verweist, den Gott den korinthischen Christen gegeben hat.[76] V. 4 nennt den Tatbestand (εὐχαριστῶ), die Intensität (πάντοτε), die Ursache (περὶ ὑμῶν) und den Grund (ἐπί) des Dankes. Der ὅτι-Satz V. 5 erläutert den Inhalt des vorausgehenden Hauptsatzes; das dreimalige πᾶς unterstreicht den Reichtum an geistlichen Gütern, die Gott den Korinthern geschenkt hat. V. 6 benennt den Grund (καθώς) des Reichtums der Gemeinde: die Stärkung des Zeugnisses von Jesus Christus. Der Konsekutivsatz V. 7a (ὥστε) nennt die Folge des göttlichen Reichtums, der der Gemeinde geschenkt ist: die Gnadengaben in der Gemeinde. Der am besten temporal zu interpretierende Partizipialsatz V. 7b (ἀπεκδεχομένους) eröffnet den Ausblick

74 So mit Recht Merklein I 85; Schrage I 110.

75 Merklein I 86.

76 Zur Analyse von V. 4-9 s. Schrage I 112-113; Merklein I 82-83; Lindemann 29.

auf die in der Zukunft liegende Wiederkunft Jesu Christi. Der Relativsatz V. 8 (ὃς καί) bezieht sich entweder auf Gott oder auf Jesus Christus; er beschreibt das göttliche Heilshandeln in Jesus Christus, das im Endgericht die Rechtfertigung vor Gott gewährt. Der grammatikalische Neueinsatz in V. 9 formuliert einen doxologischen Treuespruch, der die Treue Gottes preist, die in der heilschaffenden Gemeinschaft mit Jesus Christus konkret wird.[77]

Textkritische Anmerkungen. In V. 4 lassen zwei wichtige Handschriften das Personalpronomen μου aus (א* B),[78] das aufgrund der breiteren Bezeugung jedoch als ursprünglich zu gelten hat.[79] In V. 6 ersetzen mehrere Handschriften Χριστοῦ durch θεοῦ (B* F G 81 1175); die breitere und ebenfalls frühe Bezeugung (𝔓46 א A B2 C D Ψ 33 1739 1881 Byz) und die wahrscheinliche Angleichung an 2,1 (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ) sprechen für die Beibehaltung von Χριστοῦ.[80] In V. 8 liest 𝔓46 τελείους statt τέλους, was den Sinn stark verändert („bis ihr vollkommen seid"). Einige Zeugen des westlichen Textes ersetzen ἡμέρᾳ durch παρουσία (D F G), was sinngleich ist (vgl. 1Thess 5,23), aber als sekundär ausscheidet. Die Auslassung von Χριστοῦ durch 𝔓46 und B ist auffallend, aber sekundär.[81]

III

4 Wenn Paulus an die korinthische Gemeinde denkt, **dankt er Gott**. Er hat zwar die Gemeinde gegründet (4,15; 9,2), aber sie ist trotzdem nicht sein Werk (3,5-17), sondern das Werk Gottes. Deshalb dankt er Gott für die Existenz der Christen in Korinth (περὶ ὑμῶν als Angabe der Ursache). Weil die missionarische Verkündigung der Apostel ihren „Erfolg" immer und ausschließlich dem Wirken Gottes verdankt, „gehört Dank zum Wesen apostolischer Existenz".[82] Wenn Paulus sagt, dass er **ständig** Gott für die Korinther dankt, ist dies nicht floskelhafte Sprache, die die Adressaten beeindrucken soll: πάντοτε bedeutet hier „unentwegt" im Sinn von „immer wieder" (vgl. Röm 1,10; Phil 1,4; 1Thess 1,2; Phlm 4; zur Sache 1Thess

77 Die These von Osten-Sacken, Gottes Treue, 177, dass Paulus sich in V. 7b-9 eines „fast unversehrt erhaltenen Traditionsstückes" bedient, das seinen Sitz im Leben in der Taufe habe, kann nicht überzeugen; zur Kritik vgl. Schrage I 112.

78 So die Lesart in NA25; vgl. EÜ, Hfa, RSV, NIV, Wilckens; Barrett 35, Ellingworth/ Hatton 11; man verweist auf die Möglichkeit, dass Abschreiber an Röm 1,8; Phil 1,3 und Phlm 4 angeglichen haben.

79 NA27, LÜ, Elb.Ü, GN, MNT, NRSV, TNIV, Menge; Fee 35 Anm. 1; Lindemann 29; Schrage 113, Thiselton 89; Metzger, Commentary, 478.

80 Vgl. Elliott, Divine Names, 11.

81 Vgl. Metzger, Commentary, 479; Elliott, Divine Names, 5.

82 Merklein I 87. Zur theozentrischen Orientierung des Danks s. Pao, Thanksgiving, 33-38.

5,17; Röm 1,9; 12,12).[83] Paulus dankt Gott für den Glauben der Korinther nicht nur jetzt, aus Anlass des Briefes, den er gerade schreibt, sondern immer, wenn er für seine Missionsarbeit und für die Gemeinden und Menschen betet, die durch seinen Einsatz zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind. Anlass (ἐπί mit Dativ: „aufgrund von“) des Dankes ist nicht eine besondere Leistung oder Haltung der Korinther, schon gar nicht ihr Verhalten, auch nicht ihr Reichtum an Gnadengaben als solcher, sondern **die Gnade Gottes**. Paulus sagt, dass die εὐχαριστία in der χάρις gründet (vgl. 2Kor 4,15): der Dank gründet in der Gnade Gottes (s. V. 3). Paulus verwendet Passivformen von διδόναι im Zusammenhang mit χάρις öfter (3,10; Gal 2,9; Röm 12,3; 15,15): die Gnade wird von Gott geschenkt, und zwar **in Christus Jesus**, d.h. in Folge und im Anschluss an das Heilswerk Jesu Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen. Der Aorist δοθείσῃ verweist nicht auf die Taufe,[84] sondern eher auf die missionarische Verkündigung des Paulus in Korinth,[85] noch wahrscheinlicher auf das Ereignis des Heilsempfangs, als sich die Korinther zum Glauben an den einen wahren Gott und an Jesus den Messias und Kyrios bekehrten, durch den Glauben mit Jesus Christus vereinigt wurden und deshalb „in Christus Jesus“ sind.[86] Auffallend ist, wie häufig Paulus Χριστός in diesem Abschnitt verwendet: vier Mal in V. 1-3 und fünf Mal in V. 4-9. Die χάρις, die Gott durch Jesus Christus schenkt, hat mit dem χάρισμα (V. 7) zu tun, d.h. mit der Gabe und den Gaben, von denen später ausführlich die Rede sein wird (Kap. 12–14).

5 Paulus erklärt in diesem Nebensatz, worin die Gnade besteht, die Gott den Korinthern in Christus geschenkt hat. Der Hinweis, dass die Korinther **in allem** (ἐν παντί) reich geworden sind, ist ebenfalls nicht einfach eine freundliche Floskel, und schon gar nicht ironisierend, was zu einem Dankgebet nicht passen würde. Paulus meint, was er sagt: Die Korinther sind tatsächlich reich, denn das von Gott gewährte Heil sprengt immer jegliches Maß.[87] Allerdings qualifiziert Paulus diesen Reichtum in zweifacher Hinsicht: Das Passiv der Formulierung **reich geworden** (ἐπλουτίσθητε) verweist auf den göttlichen Ursprung ihres geistlichen Reichtums, d.h. ihr Reichtum ist nicht Eigenproduktion, sondern Geschenk Gottes; und sie haben ihren Reichtum **in ihm** (ἐν

83 Zur Verbindung von εὐχαριστῶ mit einem Adverb im Briefeingang vgl. Taatz, Frühjüdische Briefe, 33, die mit 2Makk 1,11 vergleicht.

84 So Baumann, Mitte, 32.44; vgl. Schrage I 114.

85 O’Brien, Introductory Thanksgivings, 112.

86 Vgl. Thiselton 90; zur nächsten Bemerkung ebd. Ambrosiaster kommentiert V. 4, dass Gott den Menschen, der an Jesus Christus glaubt, ohne Werke, allein durch den Glauben die Sünden vergibt: „quia hoc constitutum est a deo, ut qui credit in Christum salvus sit sine opera. sola fide gratis accipit remissionem peccatorum“ (CSEL 81, 7).

87 Merklein I 88, mit Verweis auf Röm 5,12-21.

αὐτῷ ist betont nachgestellt), d.h. ihr geistlicher Reichtum ist durch Christus gewirkt (instrumental) und bleibend an ihn und seine Gegenwart gebunden (lokal).[88] Der Reichtum „in allem" ist nicht in perfektionistischem Sinn zu verstehen, und es besteht auch kein Widerspruch zwischen V. 5 und 4,8, wo Paulus den von den Korinthern reklamierten Reichtum ironisiert. In V. 7 konstatiert Paulus, dass die Korinther an keiner Gnadengabe einen Mangel haben – und er weist gleichzeitig darauf hin, dass sie die Wiederkunft Christi erwarten. Das heißt, der geistliche Reichtum der Jesusbekenner hat angesichts des eschatologischen Horizonts immer Stückwerkcharakter (vgl. 13,9).

Die als Apposition angefügte Formulierung **in aller Rede und in aller Erkenntnis** konkretisiert den Reichtum, den die korinthischen Christen infolge des Geschenks der Gnade Gottes besitzen. Manche Ausleger meinen, das Fehlen von Glaube und Liebe zeige, dass Paulus mit dieser Formulierung indirekte Kritik an den Korinthern übe.[89] Aber Ironie passt nicht in ein Dankgebet. Mit „Rede" und „Erkenntnis" nennt Paulus die beiden Bereiche, die von den Korinthern besonders hoch geschätzt wurden. Mit λόγος verweist Paulus – das macht der Kontext in Kap. 1–4 und 11–14 deutlich – auf die verschiedenen Arten (ἐν παντί) geistlicher Rede, die in der korinthischen Gemeinde praktiziert wurden: Gebet, Lehre, Wort der Weisheit, Wort der Erkenntnis, Offenbarung, Prophetie, Psalmen, Glossolalie und wohl auch auch rhetorische Fähigkeiten.[90] Alle diese Arten von „Wort" oder „Rede" repräsentieren geistliche Gaben, die der Erbauung der Gemeinde dienen und deren Vorhandensein deshalb Grund zum Danken ist. Entsprechend bezeichnet γνῶσις[91] die Erkenntnis, die der Gemeinde nützt, d.h. alle (πάσῃ) Urteilsfähigkeit, die sich aus dem von Gott in Jesus Christus geschenkten geistlichen Reichtum ergibt.

6 Der Grund (καθώς) für den geistlichen Reichtum der Gemeinde ist die Tatsache, dass Gott das Zeugnis von Jesus Christus in der korinthischen Gemeinde gefestigt hat. Die satzeinleitende Konjunktion καθώς hat kausale Bedeutung („da ja, insofern als").[92] Das **Zeugnis von Christus** (τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ), eine Formulierung, die bei Paulus sonst nicht vorkommt (vgl.

88 Schrage I 114; Lindemann 30; vgl. Merklein I 88, der einen klaren theologischen „Kontrapunkt" gesetzt sieht zur Überheblichkeit der Korinther (4,6-8.18-19). Für die folgende Bemerkung vgl. Schrage I 115.

89 Bousset 75; Weiss 6; zur Kritik vgl. Schrage I 115.

90 Lindemann 30 interpretiert einseitig im Sinn von „Redegabe, Rhetorik". Ausgewogener Garland 33; vgl. Fee 39; Kramer 24; Schrage I 116; Thiselton 91-92; vgl. auch Fee 39 Anm. 18. Lightfoot 147 nennt die verschiedenen Alternativen. Die Bedeutungsbreite von λόγος in der griech. Literatur sowie in den dokumentarischen Papyri ist groß.

91 Das Wort kommt in 1,5; 8,1a.1b.7.10.11; 12,8; 13,2.8; 14,6 vor.

92 BDR §453.2; HS §277a; Bauer/Aland 794 s.v. καθώς 3; NSS II, 55.

μαρτύριον τοῦ κυρίου, 2Tim 1,8), bezieht sich auf die missionarische Verkündigung[93] des Apostels, in der das Evangelium von Jesus Christus im Mittelpunkt steht (τοῦ Χριστοῦ ist gen. obj.). Die Aussage, dass die Christusbotschaft **unter euch** (ἐν ὑμῖν), d.h. in der korinthischen Gemeinde[94] **befestigt worden ist**, will nicht die Rechtskräftigkeit des verkündigten Evangeliums unterstreichen, sondern verweist auf die Durchsetzungskraft des Evangeliums, das selbst „feste Wurzeln geschlagen" hat,[95] eine Tatsache, von der der geistliche Reichtum der Gemeinde zeugt. Paulus betont, dass Gott selbst (Subj. der Passivform ἐβεβαιώθη) die Gründung und die Konsolidierung der Gemeinde bewerkstelligt hat und das weitere innere und äußere Wachstum der Gemeinde gewährleistet. Die Gründung und das Wachstum der Gemeinde gehen nicht auf das Konto der von den Korinthern hochgeschätzen Geistesgaben oder ihrer subjektiven Glaubenserfahrungen, sie sind auch nicht mit dem Einsatz des Apostels zu erklären, sondern sie sind einzig und allein das Werk Gottes. Das Zeugnis von Jesus Christus sagt, „was Gott tun wird, und bekommt die Bestätigung dadurch, daß das göttliche Wirken mit dem göttlichen Wort untrennbar verbunden ist".[96]

7 Das Resultat (konsekutives ὥστε) des Wirkens Gottes in der Gemeinde Korinths, das dem Evangelium von Jesus Christus zur Durchsetzung und Befestigung verhalf, ist die Tatsache, dass die Korinther **an keiner Gnadengabe Mangel** haben. Im Kontext von V. 5 bezeichnet χάρισμα nicht allgemein die Erlösung,[97] sondern die Gaben des Geistes, von denen in Kap. 12–16 die

---

93 Vgl. 15,15, wo sich das Verb μαρτυρέω auf die missionarische Verkündigung von Jesus Christus und seiner Auferstehung bezieht. Lukas verwendet μαρτύς als Bezeichnung für die Missionare als „Zeugen" Jesu Christi, vgl. Apg 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31; 22,15; 26,16. Vgl. die parallelen Formulierungen in den Proömien anderer Paulusbriefe: 1Thess 1,5; Röm 1,9; Phil 1,5.

94 Nicht in den Korinthern (so Meyer 18: *in animis vestris*); zur Kritik s. Schrage I 119.

95 Kümmel 167; vgl. Calvin 311; Schrage I 119; Garland 35; Thiselton 94-95. Zur Kritik an der juridischen Interpretation von H. Schlier (ThWNT I, 603) vgl. Conzelmann 45 Anm. 29; Schrage I 118. Vgl. F. Winter, in Arzt-Grabner 49, der feststellt, dass die sog. Bebaiosis-Klausel, die in den dokumentarischen Papyri bis ins 2. Jh. n.Chr. in Vertragstexten vorkommt und die Garantie des Verkäufers formuliert, dass er für Ansprüche Dritter haftbar gemacht werden kann (z.B. PSI X 1098; SB XII 10942), nicht als Grundlage der Interpretation herangezogen werden kann: die Formulierung in V. 6 ist zu eigenständig und zu unabhängig. Im Vordergrund steht nicht die juridische Bedeutung „bestätigen, garantieren, gewährleisten", sondern die Grundbedeutung „festigen, festmachen".

96 Schlatter 63. Merklein I 90 denkt „an die (in der Taufe erfolgende) Übergabe in den Herrschaftsbereich Christi", was im Text keinen Anhaltspunkt hat. Blass bleibt Hfa in V. 6 („die Botschaft von Christus hat euer Leben völlig verändert"); besser GN: „weil die Botschaft von Jesus Christus zum festen Grund eues Glaubens geworden ist".

97 Wie in Röm 5,15-16; 6,23; so Calvin 311; O'Brien, Introductory Thanksgivings, 124.

Rede ist (vgl. Röm 12,6).[98] Im Kontext der Betonung des Wirkens Gottes in V. 4-9 ist es plausibel, χάρισμα auf das gesamte gnadenhafte Handeln Gottes zu beziehen, primär auf das Sich-Selbst-Schenken Gottes in Jesus Christus, in der Bekehrung der Korinther, in der Konsolidierung ihres Glaubens, und in den geistlichen Gaben, die ihnen geschenkt sind.[99] Die Aussage[100] in V. 7a unterstreicht die Bedeutung von ὑμᾶς: es geht nicht um „pneumatische Solisten", sondern um die Gemeinde als Gesamtheit. In Kap. 12–14 argumentiert Paulus mit Nachdruck, dass alle Geistesgaben in den Dienst der gesamten Gemeinde zu deren Auferbauung aller Jesusbekenner gestellt werden müssen, wenn sie richtig gehandhabt werden. Weil das Verb ὑστερέω auch mit „zurückstehen" übersetzt werden kann, haben manche Ausleger gemeint, dass Paulus den Korinthern versichere, sie schnitten was die Geistesgaben betrifft ebenso gut ab wie die anderen Gemeinden.[101] Da die Korinther kaum von Minderwertigkeitsgefühlen geplagt waren, ist diese Interpretation wenig wahrscheinlich. Der Satz wiederholt mit einer negativen Formulierung, was Paulus in V. 5 („ihr seid in ihm in allem reich geworden") positiv formulierte

V. 7b eröffnet den Ausblick auf die Zukunft. Die Korinther sind von Gott reich mit geistlichen Gaben gesegnet, während sie **auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus** warten (ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Diese Aussage wird zurecht als Vorgriff auf die spätere Kritik am Verhalten der Korinther im Sinn eines „eschatologischen Vorbehalts" interpretiert.[102] Paulus erinnert die korinthischen Christen an die Tatsache, dass ihr geistlicher Reichtum von Warten begleitet ist.[103] Erst die Wiederkunft Jesu Christi[104] bringt Vollendung und Vollkommenheit.

---

98 Fee 41-42; Schrage I 119; Merklein I 90; Lindemann 31. In den dokumentarischen Papyri ist das Wort χάρισμα in der Bedeutung „Schenkung" oder „Wohltat" erst ab dem 4. Jh. n. Chr. belegt: in der Deklaration über den Besitzstand einer Kirche aus dem Jahr 304 heißt es, dass diese nichts aus Schenkungen besitzt (P.Oxy. XXXIII 2673; vgl. F. Winter, in Arzt-Grabner 51).

99 Vgl. Thiselton 98. Man sollte nicht vergessen, dass Paulus in V. 7 den Sing. χάρισμα verwendet; der Plur. χαρίσματα kommt erst in 12,4.9.28.30.31 vor.

100 Doppelte Verneinung μὴ . . . ἐν μηδενί verbunden mit dem negativen Verb ὑστερέω. Der Inf. ὑστερεῖσθαι bezeichnet nach ὥστε eine wirkliche Folge, nicht eine nur beabsichtigte; vgl. Schrage I 119, die folgende Bemerkung ebd.; Lindemann 31.

101 Schlatter 64; Conzelmann 46; zur Kritik Schrage I 119; richtig Fee 42.

102 Lindemann 31; vgl. Fee 42; Schrage I 120 spricht von einem „Stopsignal für das korinthische Kirchenschiff, das schon auf dem Meer der Seligkeit zu segeln wähnt".

103 Das Ptz. Präs. ἀπεκδεχομένους ist am besten temporal zu verstehen; vgl. NSS II, 55; SÜ, ZB; anders EÜ, Elb.Ü, GN, NRSV, TNIV, die konsekutiv interpretieren („und so"). Schrage I 120 sieht die Gleichzeitigkeit mit einer modalen oder konditionalen Interpretation ausgedrückt.

104 Für diese Bedeutung von ἀποκάλυψις siehe 2Thess 1,7; Röm 2,5; 8,18-19; 1Kor 3,13; vgl. Phil 3,20. Die Formulierung in V. 7 deutet darauf hin, dass Paulus mit der Möglichkeit

8 Der Hinweis auf die Parusie soll die korinthischen Christen nicht entmutigen. Im Rückgriff auf V. 6, wo Paulus seine Leser an die Befestigung des Evangeliums in ihrer Mitte durch Gott erinnert hatte (ἐβεβαιώθη), versichert er ihnen, dass Jesus Christus[105] sie **festigen wird** (βεβαιώσει) in der Zeit des Wartens **bis ans Ende**. Die Bewährung als Christ ist nicht in erster Linie das Werk des Jesusbekenners selbst, sondern das Werk Jesu Christi. Das **Ende** (τέλος)[106] ist der **Tag unseres Herrn Jesus Christus**, d.h. der Tag, an dem Jesus wiederkommt (vgl. 5,5 und 1Thess 5,2: „Tag des Herrn"; 2Kor 1,14: „Tag unseres Herrn Jesus"; Phil 1,10: „Tag Jesu Christi"). Der Ausdruck ἡμέρα τοῦ κυρίου übersetzt in der LXX den Ausdruck יום יהוה, eine Wendung, die im AT das vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Handeln Gottes bezeichnet, meist ein Gerichtshandeln, das an Israel oder an den Völkern vollzogen wird. Für Amos ist der „Tag Jahwes" auch für Israel ein Un-heilstag (Am 5,18-20). Mehrere Propheten beziehen den „Tag Jahwes" auf das Gericht Gottes über die heidnischen Völker – ein Tag, an dem Israel Heil widerfahren wird (Joel 1,15; 2,1.11; 3,1-16; Sach 14,1; Mal 3,23). In der griechischen Literatur und in den Papyri bezeichnet ἡμέρα häufig den „(gerichtlichen) Verhandlungstag".[107] Paulus betont, dass Jesus Christus dafür sorgen wird, dass die korinthischen Christen an diesem Tag **ohne Tadel** (ἀνεγκλήτους) vor Gott stehen werden, d.h. als unbescholtene Menschen, denen Gott nichts vorzuwerfen hat. Diese „eschatologische Vorwurfsfreiheit"[108] ist das Resultat des Rufes Gottes, der sie in Jesus Christus geheiligt hat (V. 2), und das Resultat der Stärkung durch Jesus Christus (V. 8), d.h. das Resultat der Rechtfertigung (Röm 8,33-34), die zur „Frucht der Gerechtigkeit durch Jesus Christus" führt (Phil 1,10-11). Mag hier schon eine indirekte Kritik an den unmoralischen Verhaltensweisen einiger Gemeindeglieder anklingen, die vor allem in Kap. 5–6 behandelt werden, so kommt es

---

rechnete, dass sich die Wiederkunft Jesu Christi bald ereignen könnte.

105 Das Relativpronomen ὅς kann sich auf Gott (Baumann, Mitte, 39-40; Weiss 10; Conzelmann 47; Fee 44; Merklein I 92; Kremer 26) oder auf Christus (Robertson/Plummer 7; Barrett 39) beziehen. Schrage I 122 weist zu Recht darauf hin, dass Paulus das Handeln Gottes und das Handeln Jesu Christi so eng zusammen denkt, „daß sachlich nicht allzuviel darauf ankommt, wer die Christen bis zum Tag Jesu Christi unsträflich bewahrt". Das auf ὅς folgende καί ist pleonastisch und bleibt unübersetzt; HS §252,29.a8.

106 Die Wendung ἕως τέλους wird von manchen als intensives Idiom interpretiert und mit „völlig, ganz und gar" übersetzt, so Schlatter 65; G. Delling, ThWNT VIII, 57; Baumann, Mitte, 41; als Möglichkeit Schrage I 121; dagegen Bauer/Aland 1618 s.v. τέλος 1d.β; BDAG 998 τέλος 2b.β; Conzelmann 47; Thiselton 101.

107 Vgl. R. Kritzer, in Arzt-Grabner 52.

108 Schrage I 122; zum Folgenden vgl. ebd. Das Adj. ἀνέγκλητος („tadellos, unbescholten") spielt in der juristischen Fachsprache eine Rolle; vgl. Arzt-Grabner 52.

Paulus hier in erster Linie darauf an, die Gewissheit zu markieren, dass der Richter der Welt am „Tag unseres Herrn Jesus Christus“ seine Zusage einlöst, die Jesusbekenner festzumachen.[109] Deshalb ist der „Tag Jahwes“ der „Tag unseres Herrn Jesus Christus“: Christus macht die an ihn Glaubenden unerschütterlich, deshalb trifft sie keine Anschuldigung am Tag des Gerichts.

9 Die Einleitung des Briefs schließt mit einem Lob der Treue Gottes, von der die Heilsgewissheit der Jesusbekenner lebt. Die Wendung **Gott ist treu** (πιστὸς ὁ θεός) nimmt die wichtige atl. Überzeugung von dem treuen Gott auf, „der den Bund und die Barmherzigkeit bis ins tausendste Glied hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten“ (Dtn 7,9).[110] Paulus wiederholt die Formulierung in 10,13; 2Kor 1,18 (vgl. 1Thess 5,24). Hier fungiert sie als Benediktion, die die Danksagung abschließt.[111] Sie unterstreicht die Überzeugung des Apostels, dass Gott, der die Jesusbekenner in der korinthischen Gemeinde berufen, geheiligt und befestigt hat, sie weder jetzt noch im Endgericht im Stich lassen wird.[112] Die Wendung **durch den ihr berufen worden seid** (δι’ οὗ ἐκλήθητε) wiederholt (vgl. V. 2) den Grund der Heilsgewissheit.[113] Gottes Ruf zum Heil und zum Geheiligtsein ist „wirksamer Ruf, nicht bloße Einladung“ und deshalb „als Anfang seines Werkes die Bürgschaft, daß er dieses Werk auch vollenden“ wird.[114]

Das Ziel (εἰς) von Gottes Ruf ist die **Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus unserem Herrn**. Paulus spricht nicht vom Ruf in die Gemeinde, sondern vom Ruf in die Gemeinschaft mit dem Gottessohn Jesus Christus – eine Gemeinschaft, die nicht mit einer partnerschaftlichen Sozietät zu verwechseln ist, in der die Mitglieder den Ton und die Themen angeben, sondern eine Gemeinschaft, die dadurch konstituiert wird, „daß Gott an der Sohnschaft seines Sohnes Anteil gibt“.[115] Unter κοινωνία ist die real existierende Teilhaberschaft an Jesus Christus zu verstehen, die aus dem Ruf Gottes resultiert und die sich auf die in der vorausgehenden Wendung angezeigten Treue Gottes gründet. In der LXX kommt der Ausdruck κοινωνία nur

---

109 Gundry Volf, Perseverance, 78-79; Schrage I 122-123; Schlatter 65.

110 Vgl. Dtn 32,4; 1Kön 8,23; Neh 1,5; 9,23; Jes 49,7; Dan 9,4; Ps 144,13 LXX; vg. A. Weiser, ThWNT VI, 185; G. Barth, EWNT III, 232.

111 O’Brien, Introductory Thanksgivings, 130-131; Schrage I 123. Osten-Sacken, Gottes Treue, 176-199 sieht in V. 9.8.7 einen Treuespruch verarbeitet, der ursprünglich auf Gott bezogen war und den Paulus christologisch akzentuiert hat; kritisch Lindemann 32.

112 GN übersetzt dem Sinn nach richtig („er ist treu: Er steht zu seinem Wort“), schwächt die Bedeutung der Aussage durch die Versetzung an das Ende von V. 9 jedoch ab. Héring formuliert: „Dieu n’est pas que l’auteur du salut, il en agence aussi les voies“.

113 διά verweist auf den Ursprung der Berufung; BDR §223.3; Lindemann 32.

114 Schrage I 123, mit Verweis auf Röm 8,28.30; 1Thess 5,24; Phil 1,6.

115 Merklein I 93, der weiter schreibt: „Gnade ist keine Sache, sondern personale Gemeinschaft mit Jesus Christus, der als ‚Sohn‘ die Selbstmitteilung Gottes ist“.

drei Mal vor (Lev 5,21; 3Makk 4,6; Weish 8,18). Da 13 der 19 ntl. Belege in den paulinischen Briefen vorkommen,[116] ist die Annahme plausibel, dass Paulus diesen Ausdruck in das frühchristliche Vokabular eingeführt hat. Die Tatsache, dass in den dokumentarischen Papyri der Ausdruck häufig vorkommt und oft in Heiratsurkunden für die engste aller menschlichen Beziehungen verwendet wird,[117] ist wahrscheinlich kein Zufall. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus verleiht, wie A. Schlatter formuliert, „das Mitgekreuzigt- und das Mitauferwecktsein mit ihm und macht es zum Ziel, das Gottes Vorbestimmung feststellte, ‚gleich geformt mit der Gestalt seines Sohnes zu sein' (Röm 8,29)".[118] Der nochmalige Hinweis auf das Herrsein Jesu Christi könnte im Kontext des folgenden ersten Hauptabschnitts anzeigen, dass mit κοινωνία die Gemeinschaft der Christen im Leib Christi angedeutet ist,[119] um die es in der korinthischen Gemeinde nicht allzu gut bestellt ist: Wenn die Korinther der Gemeinschaft mit Jesus Christus die ihr zukommende fundamentale Priorität einräumen, und wenn sie seinem Willen als Herrn der Gemeinde Folge leisten, werden sie sich in ihren Häusern, in den Gemeindeveranstaltungen und auf dem Marktplatz mit seinen Götzentempeln anders verhalten.

IV

Die auf das Handeln Gottes konzentrierten Aussagen in der Danksagung V. 4-9 machen deutlich, dass das an Gott adressierte Gebet nicht menschliche Bedürfnisse oder Erfahrungen in den Mittelpunkt stellt, sondern Gottes vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Handeln. Wenn Paulus im Gebet an die korinthische Gemeinde denkt, dann hat er ganz sicher die vielen Missstände vor Augen, über die ihm aus verschiedenen Quellen Informationen zugegangen sind. Aber primär denkt er an Gott – im Gebet eigentlich nicht überraschend! – und an das Werk Gottes, das auch in Korinth Heil geschaffen, Menschen zum rettenden Glauben an Jesus Christus den Herrn geführt und eine Gemeinde ins Leben gerufen hat, in der geistlicher Reichtum vorhanden ist und Menschen im Glauben an das Evangelium gestärkt werden. So können wir vielleicht am besten die oft beobachtete Diskrepanz zwischen dem Realzustand der Gemeinde und der Danksagung für die Christen in

116 Röm 15,26; 1Kor 1,9; 10,16.16; 2Kor 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Gal 2,9; Phil 1,5; 2,1; 3,10; Phlm 6.

117 Arzt-Grabner, Philemon, 182-183: In BGU IV 1052,1,6-7; P.Babatha 18,6-7; P.Oxy. VI 905,4-5; XII 1473,33.35 wird die künftige Gemeinschaft des Brautpaars als Lebensgemeinschaft (βίου κοινωνία) bzw. als Hochzeitsgemeinschaft (γάμου κοινωνία) bezeichnet.

118 Schlatter 66. Baumann, Mitte, 42-43 rät, dieses Anteilhaben „möglichst voll" zu verstehen. GN: „für immer mit seinem Sohn Jesus Christus . . . verbunden zu sein".

119 Schrage I 124; Merklein I 94.

Korinth erklären. Wer sich zu sehr auf die Irrungen und Wirrungen in Korinth konzentriert,[120] der ist nicht nur Pessimist, sondern der leugnet das vergangene Heilswerk Gottes an den Korinthern, der leugnet die gegenwärtige Wirksamkeit des Evangeliums als heiligende Kraft in der korinthischen Gemeinde, und der leugnet die Treue Gottes, die die Errettung der Korinther in der Zukunft des Endgerichts verbürgt.

Im Zusammenhang des korinthischen Streits um authentisches Leben im Geist ist mit V. 4 die zentrale Tatsache festzuhalten, dass die Gnade immer auf Jesus Christus bezogen bleibt; sie „steht nicht wie ein Depot auch unabhängig von ihm selbst zur Verfügung“.[121] Das Leben einer Gemeinde darf sich nie vom Heilshandeln Gottes, das in Jesus Christus Heil und Heiligkeit schafft, verselbständigen. Das Vorlesen von Evangelientexten im Gottesdienst allein ist noch keine Garantie, dass die anwesenden Christen von der Gnade Gottes in Jesus Christus erfasst wurden und werden. Wenn aber Singeteams und Theaterstücke Gebet und Schriftlesung ersetzen, dann ist durchaus zu fragen, ob das „Zeugnis von Christus“, in dem die Gnade Gottes gegenwärtig ist, das Leben dieser Gemeinde trägt.

Der Verweis auf die Zukunft der Wiederkunft Jesu und des Endgerichts macht deutlich, dass der Besitz der Geistesgaben noch nicht die Verwirklichung des sichtbaren Königreiches Gottes darstellt, sondern nur das Unterpfand dessen ist, was sein wird. Bei allem Glauben, bei allem heiligen Leben und bei aller christlichen Aktivität ist Christsein immer zugleich Wartezustand. Christen warten auf die Wiederkunft Jesu Christi – erst dann wird das Vollkommene enthüllt (13,10). Was Christen sind und haben, auch im Blick auf die Geistesgaben, ist und bleibt Stückwerk (13,10.12), aber doch ganz bestimmt ein Werk Gottes, dessen Treue die gegenwärtige und zukünftige Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus garantiert.

Konflikt I: Spaltungen in der Gemeinde 1,10–4,21

Die Auslegung des Abschnitts 1,10–4,21 hängt in nicht unbeträchtlichem Maße von der Analyse der Parteiungen ab, von denen Paulus spricht. Die Aussagen in 1,12 und 3,21 lassen den Schluss zu, dass es möglicherweise

120 Zur Wirkungsgeschichte vgl. Schrage I 125-127. Es sei hier an den Aphorismus von Ludwig Marcuse erinnert: „Jeder große Pessimismus ist Ablehnung einer Zuversicht“.

121 Schrage I 114.

drei Gruppierungen in der korinthischen Gemeinde gab, die sich je auf einen Apostel bzw. Verkündiger beriefen: eine Paulusgruppe, eine Petrusgruppe und eine Apollosgruppe. Wenn 4,6 zu Grunde gelegt wird, gab es vielleicht zwei Hauptgruppen: eine Paulus- und eine Apollosgruppe. Eine Christus-Partei[1] scheint es nicht gegeben zu haben: in 3,21-23 führt Paulus die ausschließliche Bindung an Christus als Korrektiv zu anderen Bindungen an.[2]

Die Häufung der Vokabeln σοφία/σοφός in Kap. 1–3[3] veranlasst Ausleger zu der These, dass Paulus mit dem Begriff der Weisheit ein Thema aufgreift, das in Korinth nach seiner Abreise wichtig geworden war. Viele Exegeten nehmen an, dass Apollos selbst[4] oder die Gruppierung, die sich auf ihn berief,[5] den Konflikt innerhalb der Gemeinde ausgelöst hat. Apollos wird bei solchen Erklärungen mit Alexandrien (vgl. Apg 18,24) und mit einer für Alexandrien angenommenen Weisheitstheologie in Verbindung gebracht.[6] Dass Apollos selbst in der korinthischen Gemeinde einen Konflikt provoziert hat, ist eher unwahrscheinlich: Paulus erwähnt Apollos immer nur wohlwollend (3,4.5.6.22; 4,6; 16,12; Tit 3,13), und es gibt keinerlei Belege für die Annahme, dass Apollos in Korinth eine problematische „Weisheitstheologie" eingeführt hat.[7] Manche Ausleger meinen, dass Paulus in seinem Brief Apollos deshalb als positives Beispiel erwähnt, weil er in seinem Fall deutlich zeigen kann, dass das rivalisierende Verhalten der Parteiungen an den „Oberhäuptern", auf den sich die Gruppen berufen, keinen Anhaltspunkt hat.[8] Unhaltbar ist auch die Hypothese, der Parteienstreit sei von den Anhängern des

---

1 Vgl. Hofmann 15; Godet I 33-40; Gutjahr 17-18; Robertson/Plummer 12-13; Schlatter 30-40.71-72; Bachmann 65-66; Kuss 121; Lietzmann 6-7; Kümmel 167; Wendland 18-19; Bruce 33; Conzelmann 51-53; Klauck 21-22; Lang 23.25-26; Fee 58-59; Wolff 28; Lindemann 39-40; Thiselton 133; Wright 8; Schmithals, Gnosis in Korinth, 188-194; Schnelle, Gerechtigkeit, 136-138.

2 Schrage I 136.147; Kammler, Kreuz, 7-14. Vgl. Schrage I 143-146 zu den nicht sehr erfolgreichen Versuchen, die Parteien, die sich auf Paulus, Petrus und Apollos berufen, näher zu beschreiben (vgl. jüngst Barrett, Sectarian Diversity, 295-297).

3 Insgesamt 20 Belege: 1,17.19.20.21.22.24.25.26.27.30; 2,1.4.5.6.7.13; 3,10.18.19.20.

4 Wilckens, Zu 1 Kor 2.1–16, 518-519; Ollrog, Mitarbeiter, 215-219; Horn, Angeld, 259-260; Horsley, Wisdom; Sellin, Geheimnis, 74-79.95-96; Litfin, Proclamation, 228-232; Pickett, Cross, 49-51; Merklein I 134-139.162; Witherington 85-87.96; Wolff 25; Kremer 17.32.

5 Jüngst Smit, What is Apollos?, 231-251; Konradt, Weisheit, 193-194.213-214.

6 Vgl. Theis, Weisheitslehrer, 460-461.480-481; Sterling, Wisdom, 382-383; Konradt, Weisheit, 193; Merklein I 134-139. Kritisch Munck, Paulus, 136; Barrett, Essays, 4; Kammler, Kreuz, 8-9.

7 Vgl. Konradt, Weisheit, 192-194.214; Kammler, Kreuz, 8-9. Sellin, Geheimnis, 75 will aus 4,6 entnehmen, dass es nur um den Streit zwischen der Apollos- und der Paulusgruppe geht; vgl. schon Weiss 104. Kritisch Lindemann 103.

8 Polhill, Factionalism, 333-334; Kuck, Judgment, 161-164; Konradt, Weisheit, 192.

Petrus ausgegangen.[9] Zur Diskussion über die Parteiungen in der korinthischen Gemeinde haben wir in der Einleitung (Punkt 3: Anlass) das Wesentliche gesagt. Die Auskunft, dass „die Fragen, worin sich die ersten drei Gruppen von 1 Kor 1,12 theologisch wie soziologisch voneinander unterschieden haben" aufgrund der Quellenlage „unbeantwortet bleiben" müssen,[10] ist allerdings allzu pessimistisch.

Zunehmend gehen Exegeten davon aus, dass die Streitigkeiten in der korinthischen Gemeinde nicht primär theologische, sondern in erster Linie sozioökonomische und philosophisch-rhetorische Ursachen haben. Die Vertreter der sozioökonomischen Erklärung[11] argumentieren, dass sich die zur Elite Korinths gehörenden Christen, in deren Häusern sich die einzelnen Hausgemeinden trafen, als Patrone wichtig machten und Mitchristen als ihre „Klienten" behandelten und kontrollieren wollten. Die Vertreter der philosophisch-rhetorischen Erklärung[12] konzentrieren sich auf die rhetorische Praxis der Sophisten und auf die rhetorischen Ansprüche ihrer Anhänger, die es offensichtlich auch in der korinthischen Gemeinde gab und die von der Verkündigung des Apostels Paulus nicht beeindruckt waren. Beide Erklärungen, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sind plausibel. Eine eingehende Untersuchung von 1,10–4,21 zeigt, dass man für die korinthischen Christen weder entscheidende Unterschiede im Blick auf theologische Basisüberzeugungen noch den Einfluss einer von Philo beeinflussten Weisheitschristologie nachweisen kann.[13] Dies schließt nicht aus, dass es in der korinthischen Gemeinde unterschiedliche Lehrmeinungen gab. Diese gab es ganz offensichtlich im Blick auf zahlreiche Themen: in der Frage des Sexualverhaltens (Kap. 6–7), des Götzenopferfleisches (Kap. 8–10), der Geistesgaben (Kap. 12–14) und der Auferstehung (Kap. 15). Aber den einzelnen Parteiungen lassen sich diese Lehrdifferenzen nicht mit hinreichender Plausibilität zuordnen. Der Ernst der apostolischen Ermahnung (1,10) und der Hinweis auf Spaltungen (1,10), Streit (1,11; 3,3) und Eifersucht (3,3) machen jedenfalls deutlich, dass

---

9 Vertreten von Heinrici 14-17; J. Weiss xxxiv-xxxvi; Vielhauer, Kephaspartei, 169-170; Lüdemann, Paulus II, 118-125. Zur Kritik s. Kammler, Kreuz, 9-11.

10 Kammler, Kreuz, 10.

11 Martin, Body, 55-68; Chow, Patronage, 93-112; Clarke, Leadership, 112-113; Winter, Corinth, 190-194.

12 Winter, Philo and Paul, 145-202; vgl. Vos, Argumentation, 25-27. Einen rein rhetorischen Hintergrund nimmt Litfin, Proclamation, an. Zu den Sophisten vgl. M. Narcy, Art. Sophistik, DNP XI, 723-726; Guthrie, Sophists; Kerferd, Sophistic Movement; Anderson, Sophists; Romilly, Sophists; zur zweiten Sophistik vgl. Gleason, Sophists; Schmitz, Bildung.

13 Vgl. jüngst Konradt, Weisheit, 212, der ebenfalls darauf hinweist, dass sich die einzelnen Parteiungen nicht spezifischen Lehrmeinungen zuordnen lassen.

man das Problem, das Paulus konstatiert und behandelt, nicht bagatellisieren darf.[14]

Die semantische Kohärenz von 1,10–4,21 wird im allgemeinen nicht bestritten, aber unterschiedlich beschrieben.[15] Einige Ausleger sehen die Thematik von mehreren dominanten Themen bestimmt: Parteiungen und Weisheit,[16] Parteiungen und Leitungsfragen,[17] Parteiungen, Leitungsfragen und Weisheit.[18] Andere gehen von einem einzigen, zentralen Thema aus: der Gekreuzigte als Gottes Weisheit,[19] der Kampf gegen Parteiungen,[20] der Kampf gegen Weisheit, deren Kriterien von der sophistischen Rhetorik abgeleitet werden,[21] das Vorbild des Apostels Paulus,[22] die Autorität des Apostels Paulus,[23] richtige christliche Leitung in der Gemeinde.[24] Wir werden dem Abschnitt 1,10–4,21 am ehesten gerecht, wenn wir die Einleitung in 1,10-17 ernst nehmen und von zwei Themen ausgehen, die Paulus behandelt: die Frage der Parteiungen und Loyalitätsbekundungen, sowie den Inhalt der apostolischen Verkündigung.[25]

Gliederung. Der erste Hauptteil des Briefs (1,10–4,21) besteht aus sieben Abschnitten. Zunächst behandelt Paulus in einer Einleitung (1,10-17) die Spaltungen im Namen der Weisheit.[26] Der zweite Abschnitt (1,18–2,5) erläutert das Evangelium als Wort vom Kreuz, das als Antithese zur Weltweisheit

---

14 Richtig Schrage I 143.

15 Vgl. Smit, What is Apollos?, 233 für das Folgende.

16 Weiss 12; Barrett 40.

17 Bünker, Briefformular, 53.

18 Fee 47-51; vgl. Merklein I 101-107, der als „Hyper-Thema" formuliert: „Das Verhältnis der Verkündiger zur Gemeinde im Lichte des Gekreuzigten als der wahren Weisheit Gottes" (107).

19 Schrage I 127-128.

20 Mitchell, Rhetoric, 207-210.

21 Pogoloff, Logos, 129-172; Litfin, Proclamation, 160-173; Winter, Philo and Paul, 145-146.179-202; Winter, Corinth, 31-43. Winter sieht drei entscheidende Fragen behandelt, die durch die sophistische Tradition aufgeworfen werden: Status (1,4-7.30; 4,8-13), Loyalität (1,10-16; 3,18-23; 4,10-17) und das Sich-Rühmen (1,17-31; 3,18-23; 4,6-21).

22 Fiore, Covert Allusion, 87-88; Castelli, Imitating Paul, 97-111.

23 Wanamaker, Rhetoric of Power, 121-137; ebd. 121: „attempt to reestablish his own dominance over the community"; vgl. Vos, Argumentation, 29-64.

24 Clarke, Leadership, 109-127.

25 Smit, What is Apollos?, 240; er verteilt die Behandlung dieser in 1,10-17 angekündigten beiden Themen auf 1,18–3,4 sowie 3,5–4,21, was zu schematisch ist und dem Inhalt dieser Abschnitte nicht gerecht wird.

26 Schrage I 129 und Lips, Traditionen, 326 bezeichnen 1,10-17 als „*narratio* des Sachverhalts"; Merklein I 109 bezeichnet 1,10-17 als *exordium* „im Sinne der insinuatio"; Mitchell, Rhetoric, 199-200 identifiziert 1,10 als *propositio* und 1,11-17 als *narratio*; Vos, Argumentation, 32; bezeichnet 1,13 als Anfang der *argumentatio*. Lindemann 34 warnt zu Recht „vor einer mechanischen Übertragung von rhetorischen Theorien auf den Text".

zu verstehen ist. In drei Gedankengängen behandelt Paulus das Evangelium vom gekreuzigten Messias (1,18-25), die (Orts-)Gemeinde als Gemeinde des gekreuzigten Messias (1,26-31) und die missionarische Predigt als Wort vom Kreuz (2,1-5). Im dritten Abschnitt (2,6-16) erläutert der Apostel die Verkündigung und die Erkenntnis des gekreuzigten Messias als der rettenden Weisheit Gottes. Der vierte Abschnitt (3,1-4) wendet das Gesagte auf die korinthische Gemeinde an: Paulus erinnert an seine apostolische Pioniermission in Korinth, an die gegenwärtige Situation in der Gemeinde und an ihre Orientierung an menschlichen Maßstäben. Im fünften Abschnitt (3,5-17) erläutert Paulus seine Aussagen von 1,10-12 zu den Parteiungen, indem er die Bedeutung der Apostel und der Lehrer grundsätzlich erklärt und auf die Gemeinde bezieht: Verkündiger sind Diener und Mitarbeiter Gottes (3,5-9) und sie sind Gott verantwortlich (3,10-15), da die Gemeinde der Tempel Gottes ist (3,16-17). Im sechsten Abschnitt (3,18-23) behandelt Paulus die Folgen von falscher Weisheit und Selbstruhm: Er warnt vor der Selbsttäuschung, ein Weiser zu sein (3,18-21a), er erklärt nochmals das richtige Verhältnis zwischen der Gemeinde und ihren Verkündigern (3,21b-22), und er betont, dass Christen Christus und Gott gehören (3,23). Im siebten Abschnitt (4,1-21) konzentriert Paulus seine Ermahnung wegen der Spaltungen auf die Beziehung zwischen der korinthischen Gemeinde und sich selbst als ihrem Apostel: Er betont, dass er als Apostel durch Jesus Christus beurteilt wird (4,1-5), und er schildert die wahren Kennzeichen apostolischer Existenz (4,6-13), ehe er die korinthischen Christen als „Vater" der Gemeinde abschließend ermahnt und zur Änderung ihres Verhaltens auffordert (4,14-21).[27]

Spaltung im Namen der Weisheit 1,10-17

I

10 **Ich ermahne euch aber, Brüder, im Namen unseres Herrn Jesus Christus: Seid alle einmütig und duldet keine Spaltungen unter euch, sondern seid miteinander verbunden in demselben Sinn und in derselben Meinung.** 11 **Es wurde mir nämlich von den Leuten der Chloë über euch berichtet, meine Brüder, dass es Streitigkeiten unter euch gibt.** 12 **Ich meine damit, dass jeder von euch sagt: „Ich gehöre zu Paulus", „ich gehöre zu Apollos", „ich gehöre zu Kephas", „ich gehöre zu Christus".** 13 **Ist Christus denn zerteilt? Wurde etwa Paulus für euch gekreuzigt, oder wurdet ihr auf den Namen des Paulus getauft?** 14 **Ich danke Gott,**

27 Für eine etwas abweichende Gliederung vgl. Smit, What is Apollos?, 235-240.

dass ich unter euch niemand getauft habe außer Crispus und Gaius, 15 **damit keiner sagen kann, ihr wäret auf meinen Namen getauft worden.** 16 **Ich habe aber auch noch die Familie des Stephanas getauft; ob ich sonst noch jemand getauft habe, weiß ich nicht.** 17 **Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen, nicht durch gewandte Rede, damit das Kreuz Christi nicht beseitigt wird.**

II

Der erste Hauptteil des Briefes ist der Behandlung der Parteiungen in der korinthischen Gemeinde gewidmet, die durch eine fehlgeleitete Loyalität gegenüber den Lehrern der Gemeinde verursacht wurden. Die Länge der Diskussion lässt die Vermutung zu, dass dieser Konflikt, den Paulus als ersten von mehreren Konflikten in der Gemeinde behandelt, das Grundproblem markiert, das die anderen Konflikte – Prozesse (6,1-11), das Verhalten beim Herrenmahl (11,17-34), den Umgang mit den Geistesgaben (12–14) – ursächlich erklärt. Die Kohärenz der Diskussion in 1,10–4,21 ergibt sich einerseits durch die Thematik, andererseits durch das einleitende παρακαλῶ in 1,10-17, das in 4,16 wiederholt wird.

Der Abschnitt 1,10-17 wird von manchen Auslegern als *narratio* beschrieben, in der Paulus über den zu verhandelnden Gegenstand informiert,[28] von anderen als *exordium*, das die Leser für das im Folgenden behandelte Thema gewinnen will.[29] Beide Bestimmungen lassen sich am Text nicht verifizieren: V. 10 setzt mit einer Ermahnung ein, V. 13 bringt grundlegende Argumente, was weder zu einem *exordium* noch zu einer *narratio* passt. Der Abschnitt lässt sich am besten als Paraklese beschreiben:[30] Paulus ermahnt die korinthischen Christen, ihr falsches Denken über ihre Lehrer abzulegen, das Spaltungen und Streit erzeugt.

Gliederung. Paulus nennt in V. 10b (ἵνα) das Thema der Ermahnung mit einer positiven und einer negativen Formulierung. V. 11 nennt begründend (γάρ) den Anlass der Ermahnung, V. 12 (λέγω δὲ τοῦτο) benennt die Parteilosungen als Symptome der Streitigkeiten. In V. 13 formuliert Paulus seine Kritik am Verhalten der Korinther in Form von drei rhetorischen Fragen, die alle eine negative Antwort verlangen. Paulus geht es darum, an die Einheit der Christen in der Gemeinde und an ihre exklusive Zugehörigkeit zu Jesus Christus zu erinnern. V. 14-16 ist ein biographischer Bericht zur

28 Vgl. Lips, Traditionen, 326; Mitchell, Rhetoric, 277-279; vgl. Schrage I 134-135, der gleichzeitig Gegenargumente liefert.

29 Bünker, Briefformular, 53-54; Pesch, Vier Briefe, 121-124; Merklein I 109-110.158-159.

30 Lindemann 35. Für die folgende Gliederung s. Schrage I 135-136; Lindemann 35-36.

Taufpraxis in Korinth anlässlich der Gründung der Gemeinde: da er kaum getauft hat, macht es keinen Sinn, wenn sich korinthische Christen auf Paulus berufen wollen. Die kategorische Aussage V. 14a und die Selbstkorrektur V. 16a zeigen, wie gering Paulus die Bedeutung des Taufens einschätzt. Die mit begründendem γάρ angeschlossene Grundsatzerklärung V. 17a beschreibt das Hauptziel des göttlichen Auftrags, den Paulus in seinem missionarischen Wirken erfüllt: die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus. Die Antithese V. 17b bereitet mit den Stichworten „Weisheit" und „Kreuz" den Abschnitt 1,18-25 vor.

Textkritische Anmerkungen. In V. 10 schreiben $\mathfrak{P}^{46}$ 33 *pc* σχίσμα statt σχίσματα, was im Blick auf V. 12 als sekundär gelten muss. In V. 11 lassen $\mathfrak{P}^{46}$ C* 104 *pc* ar b d das Personalpronomen μου aus, das jedoch gut bezeugt ist. In V. 13 addieren $\mathfrak{P}^{46}$ 326 2464* *pc* die Negation μή; dadurch wird die Mehrdeutigkeit der Aussage, die als (rhetorische) Frage oder als Aussage gelesen werden kann,[31] eliminiert, und zugleich wird der Satz an die folgenden Fragen angeglichen. Der Austausch von ὑπέρ durch περί in $\mathfrak{P}^{46}$ B D* ändert an der Bedeutung der Formulierung nichts grundsätzlich; infolge des sonstigen paulinischen Gebrauchs ist ὑπέρ als ursprüngliche Lesart zu bevorzugen.[32] In V. 14 fehlt τῷ θεῷ in wichtigen Textzeugen (א* B6 1739 sa^{ms} bo^{pt}), das Resultat einer zufälligen Auslassung oder einer theologischen Korrektur: wie kann man Gott dafür danken, nur wenige Menschen getauft zu haben?[33] Paulus hat nach εὐχαριστῶ gewöhnlich das Dativobjekt τῷ θεῷ (1,4; 14,18; Röm 1,8; 7,25; Phil 1,3; Kol 1,3; 1Thess 1,2; 2,13; Phlm 4). Andere Manuskripte ergänzen hinter τῷ θεῷ ein μου (A 33 81 326 *pc* ar vg^{mss} sy$^{p.h.}$ sa^{ms} bo^{mss}); als Angleichung an V. 4 ist dieser Zusatz sekundär. In V. 17 fügen $\mathfrak{P}^{46}$ B F G 323 *pc* den bestimmten Artikel ὁ vor Χριστός ein, was Angleichung an V. 13 sein könnte.

III

10 Das einleitende **ich ermahne euch** (παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς) formuliert keinen Zuspruch (wie in Hebr 13,22; Röm 1,11), auch keine bloße Bitte,[34]

---

31 Thiselton 137 bezeichnet die Variante als frühe und richtige Interpretation der Aussage; vgl. Garland 58.

32 Zuntz, Text, 87.

33 Vgl. Metzger, Commentary, 479; Lindemann 41; Thiselton 139-140. Anders urteilen Lietzmann 8; Conzelmann 49; Schrage I 133.

34 Bjerkelund, Parakalô, 74-58.109-110 meint, diese Formulierung entspreche in Stil und Form offiziellen diplomatischen Briefen oder Freundschaftsbriefen. J. Thomas, EWNT III, 59 meint, die Paraklese der ntl. Briefe gründe „nicht auf gesetzlichen Normen" sondern „mildert die Gehorsamsforderung zum Bitten ab". Thiselton 111-114 folgt Bjerkelund; vgl. Merklein I 160; Lindemann 36. Taatz, Frühjüdische Briefe, 69 vergleicht mit syrBar 81,

sondern eine dringlich ausgesprochene Mahnung, wie der folgende Kontext erweist. Die Anrede **Brüder** markiert nicht nur den neuen Abschnitt, sondern erinnert die Korinther an die Zugehörigkeit zur Familie Gottes, die sie mit dem Apostel in einer quasifamiliären Beziehung verbindet. Das Wort ἀδελφοί bezeichnet sowohl die „Brüder" als auch die „Schwestern" in der Gemeinde, also die „Geschwister".[35] Die Wendung τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος in 5,11 zeigt, dass sich die korinthischen Christen mit „Bruder" und „Schwester" angeredet haben. Die übertragene Verwendung der Bezeichnung „Bruder" kommt in den dokumentarischen Papyri vor, wo einzelne Beamtenkollegen, Geschäftspartner, Freunde oder Mitglieder einer religiösen Gruppe ein besonders nahes Verhältnis zum Ausdruck bringen.[36] Die Anrede mit „Bruder", die innerhalb der Gemeinde alle ethnischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und familiären Schranken überschreitet, ist „ein Charakteristikum der neuen Gemeinschaft" und beschreibt die Christen als „in ‚geschwisterlicher' Weise miteinander verbunden und untereinander gleichberechtigt".[37]

Die διά-Formel **im Namen unseres Herrn Jesus Christus** weist – Röm 12,1 und 2Kor 10,1 entsprechend – auf „Voraussetzung, Kraft und Grund" der Ermahnung hin.[38] Die Formel διὰ τοῦ ὀνόματος bringt die Überzeugung des Apostels zum Ausdruck, dass Jesus Christus selbst mahnend gegenwärtig ist, wenn er mit seinem Brief die korinthischen Christen zum rechten Verhalten ermahnt. Der Hinweis auf den „Herrn Jesus Christus" betont, dass die folgende Ermahnung nicht nur die Privatmeinung des Apostels ist, sondern dass Jesus Christus selbst der Urheber der Mahnung ist.[39] Ein Hinweis auf die Autorität der apostolischen Mahnung ist also mitzuhören: Paulus spricht als Gemeinde gründender und Gemeinde leitender Apostel des Herrn Jesus Christus immer „an Christi statt" (2Kor 5,20). Gleichzeitig erinnert er sie im Rückbezug auf 1,2 daran, dass seine Ermahnung von Jesus Christus

---

wobei das dort betonte „Wort des Trostes" in V. 10 dem Kontext nicht angemessen ist.

35 Richtig GN: „Brüder und Schwestern"; NRSV, TNIV („brothers and sister"); vgl. Bauer/Aland 28-29, s.v. ἀδελφός 1 mit Belegen aus der antiken Literatur; vgl. Euripides, El. 536; Andocides 1,47; für Belege in den Papyri vgl. Arzt-Grabner 64, mit Verweis auf BGU XI 2100; SB XVI 12391; P.Oxy. IV 713; XII 1452; LII 3690; P.Freiburg II 8; P.Fouad I 30. Die Anrede „Brüder" kommt im Ersten Korintherbrief 21 Mal vor.

36 Vgl. Arzt-Grabner, Brothers, 185-204. Ebel, Attraktivität, 203-212 zeigt anhand einer Durchsicht aller relevanten Belege, dass die Anrede mit „Bruder" unter den religiösen Gemeinschaften der Antike keine echten Parallelen hat und nicht auf den Einfluss des antiken Vereinswesens zurückzuführen ist.

37 Ebel, Attraktivität, 212-213. Vgl. den „heiligen Kuss", mit dem sich die Christen grüßen sollen (s. zu 16,20).

38 Schrage I 136, die folgende Bemerkung ebd. 137.

39 Bjerkelund, Parakalô, 188-189 meint, eine Betonung der apostolischen Autorität sei nicht angesprochen; anders Müller, Prophetie, 122.

ausgeht, den sie als ihren Kyrios anrufen; und er deutet im Vorgriff auf 1,13 an, dass sie infolge ihrer Taufe auf den Namen Jesu Christi rechtens dem Herrn Jesus Christus gehören.[40]

Der Inhalt der Mahnung (mit ἵνα formuliert) ist ein Aufruf zur Einheit: **seid alle einmütig** meint wörtlich „sagt alle dasselbe" (τὸ αὐτὸ λέγητε).[41] Diese in antiken Texten häufig belegte Wendung bezeichnet die Einmütigkeit, die Einstimmigkeit, die Einigkeit z.B. von politischen Versammlungen, die frei sind von Fraktionsdenken. Die Mahnung, dasselbe zu sagen, ist ein Aufruf, bestehende Unterschiede auszuräumen und im Frieden miteinander zu leben.[42] Bei der Mahnung, „dasselbe zu sagen", denkt Paulus[43] nicht an identische theologische Formulierungen, er denkt auch nicht nur an das Reden im Gottesdienst (vgl. 11,18). Er will, dass sie ihr Fraktionsdenken aufgeben und Partei für dieselbe Sache ergreifen – sie haben immerhin alle ihre (neue) Identität durch den Anschluss an Jesus Christus erhalten und sich mit der Integration in das Volk Gottes unter seine Autorität als der Herr gestellt.

Der positiv formulierte Aufruf wird durch eine negative Formulierung erläutert: **duldet keine Spaltungen unter euch**. Das selten gebrauchte Wort σχίσματα bezeichnet die Spalten des Kamelhufes und die Einschnitte des Ahornblatts; eine in das 1. Jh. v.Chr. datierte Inschrift einer Kultgenossenschaft des Zeus Hypsistos stellt das Sich-Aufspielen als Fraktionsführer (συνταγματαρχήσειν) und die Trennung (σχίσματα) von der Bruderschaft bzw. das Erzeugen von Spaltungen genauso unter Strafe wie das Bestehlen und Belügen der anderen Mitglieder.[44] Das Wort bezeichnet hier weder eine Kirchenspaltung (Schisma) noch unterschiedliche theologische Programme,[45]

---

40 Kammler, Kreuz, 5.

41 LÜ „dass ihr alle mit einer Stimme redet"; EÜ „seid alle einmütig"; GN „seid einig"; Wilckens „lasst euer Reden einstimmig sein"; NRSV „that all of you be in agreement"; NGÜ paraphrasiert: „redet so, dass eure Worte euch nicht gegeneinander aufbringen".

42 Thucydides, 4,20,4; 5,31,6; Polybius, 2,62,4; 5,104,1; Dio Chrysostomus, Or. 4,135; Josephus, Ant. 18,375.378. Vgl. Lightfoot 151; Garland 41; Thiselton 116-118; vgl. Mitchell, Rhetoric, 68; s. ebd. 91-111 für Belege aus dem politischen Bereich. Schrage I 138 Anm. 243 weist darauf hin, dass die Wendung auch in nicht-politischen Kontexten vorkommt, z.B. auf einer Grabinschrift eines Ehepaars von Rhodos (IG XII,1 149).

43 Vgl. auch 2Kor 13,11; Röm 12,16; 15,5; Phil 2,2; 4,2.

44 P. London VII 2193; SB V 7835; HThR 29 (1936) 39-40; NewDocs I, 28-29; vgl. Aristoteles, Hist. An. 2,499a 27; Theophrast, Hist. 3,11,1. Zu σχίζω κτλ. vgl. Chr. Maurer, ThWNT VII, 963-965; W. Radl, EWNT III, 762-764. Vgl. Mitchell, Rhetoric, 99-101 für Belege für das Verb σχίζειν im Sinn des Auseinanderbrechens von Gemeinschaften; vgl. Martyn, Epistemology, 2-11; Thiselton 116-117. Eine Suche nach σχίσμα im *TLG* hat für das 8. bis 1. Jh. v.Chr. nur 13 Belege zutage gefördert. In der LXX kommt σχίσμα nicht vor.

45 Baur, Christuspartei, 61-206 argumentiert, mit großem Einfluss auf die Auslegungsgeschichte, im Sinne gegeneinander abgegrenzter Parteien mit dezidiert eigener Theologie.

aber auch nicht spalterische Randgruppen oder harmlose Meinungsverschiedenheiten.[46] Die ausführliche und grundsätzliche Diskussion in 1,10–4,21 und die von Paulus gebrauchten Vokabeln und Wendungen, die in der griechisch-römischen Welt einen politischen Hintergrund haben, machen deutlich, dass es in Korinth ernste innergemeindliche Differenzen gab, die offensichtlich auf ein Streben nach Einfluss und Rang zurückgingen, sich von entsprechenden Tendenzen in der römischen Gesellschaft speisten (vgl. die Exegese zu Kap. 5–6; 11) und die ganze Gemeinde gefährdete. Paulus kann Fraktionsbildungen schon aus theologischen Gründen nicht akzeptieren, wie die Mahnung „im Namen unseres Herrn Jesus Christus“ und die nachfolgende Argumentation zeigen.

Die zweite positiv formulierte Aufforderung **seid miteinander verbunden** (ἦτε κατηρτισμένοι)[47] betont die Notwendigkeit, dieselbe Denk-, Rede- und Handlungsweise wiederzugewinnen. Das Verb καταρτίζειν wird in griechischen Texten für die „Wiederherstellung des rechten Verhältnisses durch die Beseitigung von Aufruhr“ und die „Überwindung von Uneinigkeit bzw. Zwietracht“ verwendet.[48] In der Wendung **in demselben Sinn und in derselben Meinung** bezeichnet die Vokabel νοῦς Einsicht, Sinn, Überzeugung, Gesinnung, Urteilsfähigkeit.[49] Die Formulierung ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ hat Parallelen in politischen Kontexten und kann deshalb als Synonym von ὁμόνοια („Eintracht“) bzw. *concordia* angesehen werden.[50] Mit γνώμη bezeichnet man den Beschluss, die Meinung, das Urteil, den Rat, die Entscheidung, aber auch die Gesinnung.[51] Paulus will, dass die korinthischen Christen gleich urteilen und dasselbe wollen, dass ihr Denken und ihre Entscheidungen von einer Gemeinsamkeit charakterisiert ist, die dem Wesen der Gemeinde als „Gemeinde Gottes“ (1,2) und als Familie von Geschwistern (1,10; 1,11) und ihrer Bindung an den Herrn Jesus Christus (1,2; 1,10) entspricht.

11 Es waren **die Leute der Chloë** (οἱ Χλόης), die Paulus von den Schwierigkeiten in der korinthischen Gemeinde unterrichtet hatten. Diese „Leute“

46 Richtig Baumann, Mitte, 48; Fee 54; Schrage I 138-139.

47 LÜ „haltet aneinander fest“, EÜ „seid ganz [eines Sinnes]“, GN „haltet zusammen“, Wilckens „steht fertig gerüstet bereit“, Menge „steht geschlossen da“, MNT „seiet vollendet“, NGÜ „haltet in völliger Übereinstimmung zusammen“, NRSV „be united“, TNIV „be perfectly united“; Schrage übersetzt mit „zurechtgebracht“; Mitchell, Rhetoric, 75: „be reconciled as one community“. Das Ptz. Pass. hat im Kontext von V. 10 imperativischen Sinn, das Perf. unterstreicht die generelle Gültigkeit.

48 Kammler, Kreuz, 5. Siehe Herodot 5,106,5; Dionysius Halikarnassus, Ant.Rom. 3,10; vgl. Herodot 5,28; 30,1; Heinrici 53; Weiss 14.

49 Schrage I 140; vgl. J. Behm, ThWNT IV, 950-958; Jewett, Terms, 360-361.375-376.

50 Mitchell, Rhetoric, 76-80.105.108-109.

51 R. Bultmann, ThWNT I, 717-718; O. Knoch, EWNT I, 615-616. Kammler, Kreuz, 5 interpretiert νοῦς und γνώμη als gleichbedeutend (Hendiadyoin).

sind weder Kinder der Chloë[52] noch Parteigänger der Chloë,[53] sondern wahrscheinlich Sklaven oder sonstige von Chloë Abhängige. Ob Chloë[54] eine Christin war, wissen wir nicht. Wenn dies der Fall war, wird sie zur korinthischen Gemeinde gehört haben. Ihre Erwähnung ohne weitere Erklärung setzt jedenfalls voraus, dass sie den Korinthern bekannt war.[55] Die Leute der Chloë haben Paulus (wahrscheinlich briefliche) Nachrichten überbracht (ἐδηλώθη),[56] die ihn über die Zustände in der Gemeinde informiert haben (1,11b-12) – mindestens über die Parteiungen (1,11–4,21), vielleicht auch über die inzestuöse Lebensweise eines Gemeindeglieds (5,1-13), das Prozessieren von Gemeindegliedern (6,1-11) und den Umgang mit Prostituierten (6,12-20). Möglicherweise haben sie Paulus auch die Frage nach der Kopfbedeckung im Gottesdienst (11,2-16) und die Missstände beim Herrenmahl (11,17-34) vorgetragen. Dies ist jedoch nicht sicher, da wir auch mit mündlichen Informationen rechnen müssen, die Stephanas, Fortunatus und Achaikus weitergegeben haben können. Wir haben oben (Einleitung) auch daran erinnert, dass sich mindestens vier weitere Mitarbeiter bei Paulus aufhalten, als er den Ersten Korintherbrief schreibt, Mitarbeiter, die zur korinthischen Gemeinde gehören bzw. gehörten: Sosthenes (1,1), Apollos (16,12), Aquila und Priscilla (16,19).

Die Leute der Chloë berichten von **Streitigkeiten**: ἔριδες (sonst ist der Plural ἔρεις gebräuchlich) bezeichnet „Streit, Streitereien", die als Grund oder als Folge[57] der σχίσματα ausgelegt werden. Andere interpretieren „Spaltungen" und „Streitigkeiten" als Korrelatbegriffe.[58] „Streit" erinnert zu sehr

52 Vgl. Theißen, Studien, 229: Familienangehörige wären nach dem Vater benannt worden, auch wenn er verstorben wäre.

53 Fiorenza, Rhetorical Situation, 154.

54 Χλόη (die „Blonde", die „Grüne") ist als Frauenname häufig bezeugt, sowie als Beiname der Göttin Demeter. Die Auskunft, dass Freigelassene und Sklavinnen bzw. Sklaven oft den Namen einer Gottheit trugen, wird oft dahingehend ausgewertet, dass eine Frau mit dem Namen Chloë zur Gruppe der Freigelassenen oder Sklaven gehört haben könnte (Theißen, Studien, 254-255), lässt sich jedoch nicht durch literarische oder dokumentarische Belege untermauern; vgl. Arzt-Grabner 68-69.

55 Fee 54 vermutet, dass Chloë eine in Ephesus lebende wohlhabende Frau war, deren Sklaven oder Geschäftspartner nach Korinth gereist waren und von dort Nachrichten überbrachten; ebenso Thiselton 121.

56 In den Papyri wird das Verb δηλόω häufig im Zusammenhang von amt-lichen Meldungen, Deklarationen und Registrierungen verwendet; vgl. Arzt-Grabner 59-64 mit Hinweis auf P.Oxy. VII 1023; XII 1422; P.London VI 1912; in manchen Texten wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Übermittlung einer Nachricht durch einen Brief erfolgte; vgl. P.Sarap. 90; P.Gießen I 20; SB XIV 11644. Arzt-Grabner weist darauf hin, dass Papyrusbelege für eindeutig mündlich überbrachte Nachrichten äußerst selten sind (vgl. P.Mich. VIII 477; P.Oxy. VII 1070) und nie mit passiver Formulierung begegnen.

57 Weiss 13; Bachmann 56 (Grund); Schrage I 142 (Folge).

58 Heinrici 54; jüngst Kammler, Kreuz, 6-7.

an emotionales und aggressives Verhalten, was weder zum Plural ἔριδες noch zum Kontext passt.[59] Paulus wird über Streitigkeiten informiert, in denen es um Machtkämpfe,[60] Geltungssucht und Statusfragen geht. Wenn man den Streit primär oder exklusiv auf die theologische Lehre bezieht,[61] muss man die Informationen der Leute der Chloë auf die Diskussion in 1,11–4,21 beschränken. Dies ist aber nicht plausibel, wie die weitere Exegese zeigen wird. Wenn Paulus die Gemeinde noch einmal mit **meine Brüder** anspricht, verweist er damit wieder auf den sachlichen Grund der Mahnung zur Einigkeit (s. zu V. 10) und unterstreicht sein Bestreben, die Schwierigkeiten integrierend zu lösen.[62]

12 Nachdem Paulus von „Spaltungen" und von „Streitigkeiten" geredet hat, nennt Paulus nun konkret, was er meint.[63] Mit der Formulierung **jeder von euch sagt** meint Paulus sicherlich nicht, dass jedes einzelne Gemeindeglied in die Spaltungen, die er im Folgenden behandelt, verwickelt ist.[64] In dem Satz ἕκαστος ὑμῶν λέγει ist ἕκαστος Gegensatz zu πάντες V. 10, das heißt: die ganze Gemeinde ist von der rivalisierenden Berufung auf die theologischen Lehrer erfaßt.[65] Die Formulierung ἐγὼ μέν (εἰμι) mit Gen. drückt Zugehörigkeit aus;[66] der auffällige Gebrauch der 1. Pers. Sing. zeigt, dass es nicht um Gruppenbildungen geht, sondern um „die Bindung des jeweils einzelnen an eine Leitfigur".[67]

Zur Diskussion über die Parteiungen wurde oben bereits das Wesentliche gesagt.[68] Die Erklärungen, die nicht primär theologische, sondern vor allem sozioökonomische und philosophisch-rhetorische Ursachen für die Konflikte in der Gemeinde verantwortlich machen, sind m.E. am plausibelsten.

Die Konzentration auf Einzelpersönlichkeiten war ein Kennzeichen der römischen Gesellschaft.[69] Es scheint, dass diejenigen unter den korinthischen Christen, die zur Elite

59 Anders Martyn, Epistemology, 3; vgl. Garland 43.
60 Martyn, Epistemology, 7; Thiselton 121.
61 Jüngst Kammler, Kreuz, 4-48 und passim.
62 Vgl. Merklein I 161.
63 Die einleitende Wendung λέγω δὲ τοῦτο dient dazu, die Aufmerksamkeit der Adressaten auf den genannten Punkt zu lenken und diesen hervorzuheben; Arzt-Grabner 69 nennt PSI VIII 974; P.Oxy. XLII 3063; SB XIV 12178 als Beispiele in den Papyri.
64 Anders Schlatter 69.
65 Merklein I 161; Kammler, Kreuz, 7 Anm. 19.
66 BDR §162.7; HS §159b; Bauer/Aland 455 s.v. εἰμι IV. 3. Mitchell, Rhetoric, 85 schlägt einen gen. relationis vor.
67 Lindemann 38.
68 Siehe oben Einleitung Punkt 3, und die Einleitung zu 1,10-4,21.
69 Epstein, Enmity, 31: „Die häufigsten Bindungen unter den führenden Römern, die um Machtpositionen konkurrierten, waren persönliche Beziehungen, nicht Ideologie". Vgl.

der Stadt Korinth gehörten, in der Gemeinde weiterhin das praktizierten, was unter ihren Zeitgenossen gang und gäbe war. Die Institution der Klientel bzw. des Patronats ordnete die in der Regel wirtschaftlich schwachen oder abhängigen, politisch nur bedingt selbständigen freien Kleinbauern und Bürger der Autorität eines *patronus* zu, eines Familienoberhaupts, der in seiner Familie nahezu unbeschränkte Gewalt ausübte und dem die *clientes* neben Respekt allerlei Dienste schuldeten. Letzteres traf vor allem auf die Freigelassenen zu, die zu *operae*, d.h. zu Arbeitsleistungen im Haus oder im Betrieb des Patrons verpflichtet waren. Das Sozialprestige des Patrons beruhte auf der Gefolgschaft möglichst vieler Klienten. Patrone demonstrierten ihre hervorgehobene Stellung dadurch, dass sie ihren Klienten Tagegelder (*sportulae*) und Naturalleistungen zukommen liessen.[70] A. Clarke betont, dass ein römisch-säkulares Verständnis des Rangunterschieds zwischen den „apostolischen" Persönlichkeiten Paulus, Kephas und Apollos dazu führte, dass man sich einer dieser Persönlichkeiten verpflichtete, um sich persönliche Vorteile zu sichern.[71]

Ein zweiter, mit den gesellschaftlichen Realitäten des römischen Korinth verbundener Umstand ist für die Erklärung der Parteiungen in der korinthischen Gemeinde ebenfalls relevant. Die Bewegung der sophistischen Philosophie, die im Rahmen der sog. Zweiten Sophistik auch Korinth erreichte, betonte und begünstigte die Imitation von geachteten Lehrern durch loyale Studenten.[72] Die Bedeutung der Redekunst in den Städten der griechisch-römischen Welt ist im Zusammenhang der Tatsache zu sehen, dass die Angehörigen der Elite ihre Macht über die Masse der Bevölkerung, die in Krisenzeiten rasch in Existenznot gerieten, immer wieder neu legitimieren mussten. Ein wesentliches Element dieser Legitimationsbestrebungen der Elite war die Zurschaustellung ihrer überlegenen Qualitäten. Die Bildung (παιδεία), die zum „Tugendkatalog" der Elite gehörte und häufig in Inschriften erwähnt wird, gehörte zu den Vorzügen, die den Einwohnern der Städte Eindruck machen sollte. Den Mächtigen wurde „*per definitionem* Bildung zugeschrieben".[73] In Ehreninschriften werden Männer als „ausgezeichnet an Charakter und Bildung" oder als „an Charakter und Redegewalt (λόγοις) den ersten Rang einnehmend" geehrt. Lukian erwähnt eine rhetorische Ausbildung als Mittel zum Erwerb von Reichtum und als Voraussetzung des gesellschaftlichen Aufstiegs (Lukian, Somn. 18; Philostratus, Vit. Soph. 538). Das „Streben nach Distinktion" war eine Konstante der römischen Gesellschaft, die im Begriff der φιλοτιμία („Ehrliebe") zusammengefasst wurde.[74] Der der „Ehrliebe" entsprechende Konkurrenzgeist wurde den Kindern der Familien der Oberschicht schon früh anerzogen. Die Auftritte berühmter Sophisten, die prachtvoll inszeniert wurden

---

Clarke, Leadership, 92; ebd. 93 für die folgenden Bemerkungen.

70 Vgl. Christ, Geschichte, 18-19.367-368.382-383.443; vgl. Chow, Patronage, 38-82.

71 Clarke, Leadership, 93, mit Verweis auf Plutarch, Mor. 805E-F.

72 Winter, Philo and Paul, 113-178; vgl. Clarke, Leadership, 93-94. Zur zweiten Sophistik vgl. Gleason, Sophists; Schmitz, Bildung.

73 Schmitz, Bildung, 46; zur Bildung als Legitimation der Herrschaft ebd. 44-50; zu den Ehreninschriften ebd. 83 (Zitat aus SIG^3 836 und I.Selge 17).101-102; zu den gesellschaftlichen Aufstiegsmöglichkeiten der Sophisten ebd. 50-66; zu den finanziellen Forderungen der Sophisten ebd. 60-61.

74 Schmitz, Bildung, 97-135; s. ebd. für die folgenden Bemerkungen; zur Konkurrenz sophistischer Rhetoren ebd. 112-127; zum Massenpublikum ebd. 12.113-115.126-127. 198-220; zur Improvisation ebd. 112-119.156-159.

und ein Massenpublikum anzogen, stellten „Wettkampfsituationen“ dar, in denen sie mit anderen Rhetoren konkurrieren konnten. Weil der Kreis der Themen begrenzt war – die fiktiven Reden (μελέται), die Personen aus dem Mythos oder aus der Geschichte hätten halten können, beschränkten sich meist auf bekannte Episoden aus den Perserkriegen, aus dem peloponnesischen Krieg und aus der Zeit des Aufstiegs Makedoniens bis zum Tod Alexanders des Großen –, konnten die auftretenden Sophisten miteinander verglichen werden. Plutarch belegt, wie wichtig das öfffentliche Konkurrieren war: „Dies widerfährt vielen Rednern und Sophisten, weil die einen sich aus Ruhmliebe und Ehrgeiz (ὑπὸ δόξης καὶ φιλοτιμίας), die anderen wegen Lohn oder politischer Konkurrenz dazu hinreißen lassen, über das zuträgliche Maß hinaus zu wetteifern“ (Plutarch, Tuend. 15,131a). Die Redner waren bestrebt, „den Gegner als ungebildet und unwissend zu entlarven, alle Mittel waren recht“.[75] Als Philagros vorgab, eine Rede zu improvisieren, lasen die Schüler des Herodes Atticus den Text der bereits schriftlich veröffentlichen Rede laut mit, was dazu führte, dass die ganze Veranstaltung kippte (Philostratus, Vit. Soph. 579-580). Man konnte sich durch einen einzigen Grammatikfehler lächerlich machen. Für einen Rhetor, der Berühmtheit erlangen wollte, waren solche „professionellen“ Streitigkeiten eine Notwendigkeit.[76] Wer Berühmtheit erlangt hatte, konnte manchmal Tausende von Zuhörern an sich ziehen (Philostratus, Vit. Soph. 619; Dio Chrysostomus, Diss. 32,2; Epiktet 3,23,19.35). Der Druck, dem ein Sophist ausgesetzt war, machte ihn von Beifalls- oder Missbilligungsbezeugungen abhängig. Philostratus schreibt in einer Anekdote über den Sophisten Herakleides im Blick auf den Erwartungsdrang des Publikums: „Verdachtsmomente solcher Art umnebeln den Geist und fesseln die Zunge“ (Philostratus, Vit. Soph. 614).

Epiktet (55–135 n.Chr.) beschreibt einen Rhetorikstudenten aus Korinth und dessen übertriebene Sorge um seine äußere Erscheinung, seinen korinthischen Lehrer imitierend, mit der er auf seine Hörer Eindruck machen wollte.[77] Epiktets Beschreibung zeigt, welchen gesellschaftlichen Status ein in Rhetorik geschulter Bürger Korinths erreichen konnte: er konnte „städtischer Verwalter“ (ἀστυνόμος), „Superintendent der Epheben“ (ἐφήβαρχος), „Magistrat“ (στρατηγός) oder „Superintendent der Spiele“ (ἀγωνοθέτης) werden. Epiktet teilt dem korinthischen Studenten mit, dass sein Sohn „ein feiner Bürger“ (καλὸς πολίτης), ein „Senator“ (βουλευτής) und ein „Redner“ (ῥήτωρ) werden konnte.[78] In einem anderen Diskurs über das Thema rhetorischer Deklamationen, eine anti-sophistische Polemik, informiert Epiktet über die sophistisch geschulten Redner: ihre rhetorischen „Vorführungen“ resultieren nicht in dem Entschluss der Zuhörer, ihr Verhalten zu ändern (was richtige Philosophen bewirken wollen; Epiktet, Diss. 3,23,17), und es geht ihnen nicht um die Frage, wie man leben soll – diese Redner wollen Beifall erhalten (3,23,7-11.23-24.32) und vor einer möglichst großen Zuhörerschaft reden (3,23,17-19). Dio Chrysostomus von Prusa (40–112 n.Chr.), der offensichtlich Korinth besucht hat, beschreibt in seiner achten

75 Schmitz, Bildung, 117; zu Philagros ebd. 121; zum Erwartungsdruck ebd. 214-220.

76 Gleason, Sophists, 27-28.72-73; Schmitz, Bildung, 125.

77 Epiktet, Diss. 3,1,1.14.26-27.32. Das Werk Epiktets war L. Gellius Menander gewidmet, einem der führenden Bürger Korinths; vgl. Bowersock, New Inscription, 279-280.

78 Epic Diss 3,1,34-36; vgl. Winter, Philo and Paul, 119-121 für Beispiele von Korinth; vgl. Wiseman, Corinth, 498-515.

Rede („Diogenes oder von der Tugend") die Aktivitäten der Sophisten während der Isthmischen Spiele (Or. 8,9). Er macht sich über die Rivalitäten zwischen den einzelnen Rednern lustig; er bezeichnet ihre Schüler als „sogenannte" Schüler (μαθηταί), die sich als ζηλωτής („Nachfolger") in die Rivalitäten ihrer Lehrer verwickeln lassen (vgl. Or. 55,3-4) und ihren Lehrern Ruhm (δόξα) einbringen (Or. 1,38; 4,122), denen es gefällt, viele Jünger und Anhänger zu haben und im Theater vor großen Menschenmengen zu sprechen (Or. 4,14; 8,27; 12,15; 66,12); er bezeichnet die „Dümmsten unter den Sophisten" als „aufgeblasene Prahlhänse" (Or. 55,7). Die Berichte über den Rhetoriker Herodes Atticus haben als gemeinsame Konstante, „daß Herodes nie allein auftritt, sondern ihm immer eine große Zahl von Jüngern folgt".[79] Neben seinen Vorlesungen in Athen richtete er eine Art Oberseminar ein, das als Klepsydrion (Wasseruhr) bekannt war und zu dem nur die zehn begabtesten Schüler zugelassen wurde, die als „die (nach Wissen) Dürstenden" bekannt waren (Philostratus, Vit. Soph. 2,10,1).

Paulus, **Apollos** und **Kephas** (Petrus) waren Lehrer. Paulus war der Gründer der Gemeinde. Er lehrte im Jahr 50/51 n.Chr. achtzehn Monate lang in Korinth als Gründer der Gemeinde (3,6.10; 9,2; 15,1-11; Apg 18,1-18). Apollos hat in der korinthischen Gemeinde gelehrt, nachdem Paulus Korinth verlassen hatte (3,6-9). Die positiven Aussagen über Apollos (1,12; 3,4.5.6. 22; 4,6) lassen kein Zerwürfnis zwischen Paulus und Apollos erkennen. Nach 16,12 wollte Paulus ihn nach Korinth schicken, was dieser jedoch hinausschob (zu Apollos s. unten zu 3,6). Petrus war nach dem Bericht der Apostelgeschichte der erste und einer der bedeutendsten urchristlichen Lehrer. Die Hinweise in 1,12; 3,22; 9,5; 15,5 lassen erkennen, dass er den Korinthern bekannt war. Es lässt sich jedoch nicht erhärten, dass er Korinth besucht hatte.[80]

Die Rekonstruktion der Situation in der korinthischen Gemeinde muss in mancher Hinsicht hypothetisch bleiben, weil Paulus sich bei seiner Diskussion in 1,10–4,21 für entsprechende Einzelheiten nicht interessiert.[81] Wichtig sind folgende Beobachtungen. 1. Die Häufigkeit der Vokabeln σοφία und σοφός in Kap. 1–4 führt die meisten Ausleger mit Recht zu der Vermutung, dass es die „Weisheitsrede" (1,17) war, die den Korinthern Anlass gab, sich verschiedener Lehrer zu rühmen (1,12; 3,4.21), sich wichtig zu machen (4,6.19), andere zu (be)urteilen und zu richten (4,3-5) und zu streiten (1,11; 3,3).[82] Die Reaktion von Paulus lässt vermuten, dass dieses Verhalten der Korinther mit einem falschen Verständnis von „Weisheit" zusammenhängt.

79 Ameling, Herodes Atticus I, 126; für die folgende Bemerkung ebd. 127-128.

80 Anders Barrett, Christianity at Corinth, 271.273; Strobel, 40-41; vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 709.

81 Vgl. Schrage I 148. Hermeneutisch problematisch ist die Meinung von Kammler, Kreuz, 10, solche Fragen seien vielleicht historisch wichtig, aber sachlich „bedeutungslos".

82 Schrage I 150, der von „Weisheitshypertrophie" redet, die er als „Vorliebe für geistbestimmte Weisheit" der pneumatischen „Enthusiasten" beschreibt (158).

2. Der unmittelbare Kontext von 1,12 in V. 13-15 zeigt, dass es in diesem Ab-schnitt um die Bindung an bestimmte Lehrer geht. Paulus demonstriert mit dem Hinweis auf seine Tauftätigkeit, dass es keine plausiblen Gründe gibt, weshalb sich Christen an Apostel oder Lehrer binden sollten – der Kreuzestod Jesu begründet eine „schlechthin exklusive Bindung" an Jesus Christus.[83] 3. In 1,17 zeigt die Präposition ἐν in der Wendung ἐν σοφίᾳ λόγου sowie die Tatsache, dass die Wendung οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου das Verb εὐαγγελίζεσθαι näher bestimmt, dass es in Korinth um das Wie der Verkündigung geht. 4. Die Bewertung der Weisheit, der sich die korinthischen Christen rühmen, als σοφία ἀνθρώπων (2,5) ist ein weiteres Indiz, dass das Problem weniger eine korinthische „Weisheitstheologie" war, sondern wertende Beurteilungen des Auftretens der Apostel und der Lehrer in der Gemeinde. Die Exegese von 2,1-5 wird zeigen, dass Paulus zentrale Begriffe der zeitgenössischen Rhetorik aufgreift und mit dem Inhalt des Evangeliums und mit der Verkündigung des Kreuzes kontrastiert. 5. In 3,3 verbindet Paulus ἔρις („Streit") mit ζῆλος („Eifer"). Beide Vokabeln spielten in der philosophischen Bewegung der Zweiten Sophistik eine wichtige Rolle. Die Rivalität berühmter philosophischer Redner war sprichwörtlich und wird z.B. von Philo als ἔρις beschrieben. Beispiele werden von Dio Chrysostomus (40–112 n.Chr.) und Herodes Atticus (101–177 n.Chr.) beschrieben, die sich beide in Korinth aufhielten.[84] Der Ausdruck ζῆλος wird von den loyalen Anhängern bekannter Philosophen verwendet.[85] Das Verb περιπατεῖτε deutet darauf hin, dass es nicht primär um Meinungen ging, sondern um konkrete Verhaltensweisen, die in 3,4 im Sinn der Loyalität zu Paulus bzw. Apollos erläutert werden. 6. Die Argumentation in 3,21-22 bestätigt, dass das Problem mit der Bewertung der Lehrer und in Loyalitätsbekundungen verknüpft ist: Paulus beklagt noch einmal die Abhängigkeit von Aposteln und Lehrern (καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις), konkret von Paulus, Apollos und Kephas. 7. In 4,6 betont Paulus, dass er seine bisherigen Ausführungen auf sich und auf Apollos bezieht, verbunden mit der Mahnung, dass sich niemand „zugunsten des einen und zum Nachteil des anderen wichtig machen darf" (μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου).

---

83 Schrage I 150; für die folgende Beobachtung ebd. 150.158-159; Schrage macht jedoch die Überschätzung der Redekunst nicht allein für die Parteiungen verantwortlich (159).

84 Philo, Congr. 129; Mut. 10; Her. 246; vgl. Winter, Philo and Paul, 93.128.140. Vgl. bereits Munck, Paulus, 127-161. Herodes Atticus galt als der ungekrönte König der Sophisten (Philostratus, Vit. Soph. 586).

85 Winter, Philo and Paul, 129-130.170, mit Verweis auf Dio Chrysostomus, Or. 47,22; 55,1.3.5 (Sokrates war ζηλωτής Homers); Philostratus, Vit. Soph. 504 (Demosthenes war ζηλωτής des Isokrates); vgl. Winter, Corinth, 31-43. W. Elliger übersetzt ζηλωτής mit „Nachfolger" (Elliger, Dion Chrysostomos, 646-649).

Diese Hinweise im Text lassen sich zu einem Gesamtbild verdichten: die korinthischen Christen, jedenfalls einige unter ihnen – wahrscheinlich einflussreiche, gebildete Korinther, die auf rhetorische Brillianz und berühmte Rhetoriker fixert waren –, trugen die Wertmaßstäbe der zeitgenössischen römischen Gesellschaft Korinths in die Gemeinde hinein, indem sie ihre exklusive Loyalität zu einem einzelnen theologischen Lehrer erklärten und damit gleichzeitig andere Lehrer abwerteten – manche eben Paulus. Loyalitätsparolen („Ich gehöre zu Paulus", „ich gehöre zu Apollos", „ich gehöre zu Kephas"), Streben nach Ruhm und Streit über Apostel und Lehrer charakterisieren das Gemeindeleben.

Die Reaktion des Apostels auf die genannten Missstände bestätigt diese Analyse.[86] Paulus erinnert die Korinther in 2,1-5 an seinen ersten Aufenthalt in Korinth und an die von ihm verkündigte Botschaft vom gekreuzigten Messias Jesus, beides Dinge, die weder mit brilliantem Auftreten noch mit den rhetorisch ausgeklügelten Beweisen der Philosophen etwas zu tun haben. In 3,21-22 erklärt Paulus den Korinthern, dass sie ihre Beziehung zu Apollos, Petrus und Paulus falsch verstanden haben: Jesusbekenner „gehören" nicht ihren Lehrern, sondern die Lehrer gehören der Gemeinde und diese gehört Christus. In 3,5-8 beschreibt Paulus sich und Apollos im Hinblick auf ihre Funktion als dienende „Landarbeiter" und „Bauhandwerker", nicht im Sinne von Status und Referenzen. Paulus spricht die Korinther nie als seine „Schüler" an, sondern (29 Mal!) als seine „(geliebten) Brüder": er gehört zusammen mit ihnen zur Familie Gottes; er ist nicht ihr παιδαγωγός, sondern ihr „Vater" (πατήρ).

Die Parole **ich gehöre zu Christus** ist kein Hinweis auf eine Christus-Partei in der korinthischen Gemeinde (s. oben), auch wenn die Formulierung syntaktisch den vorausgehenden Parolen parallel konstruiert ist.[87] Manche Ausleger nehmen eine ironisch gemeinte Überspitzung an: „Es kommt noch soweit, daß man selbst Christus für sich und seine Gruppe allein reklamiert".[88] Andere interpretieren den Satz als eine polemische Antithese des Apostels, die er den zuvor genannten Parolen emphatisch entgegenstellt (man vergleiche ἐγὼ δὲ Χριστοῦ mit ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ in 3,23, wo es ebenfalls um

86 Vgl. Winter, Corinth, 42-43 für die folgende Zusammenfassung.

87 Auf die syntaktische Parallelität weisen hin Hofmann 15; Heinrici 56; Weiss 16; Lang 23; Fee 58-59 Anm. 54; Wolff 28; Collins 72; Lindemann 39; Thiselton 132-133, die aber ihrerseits die Schwierigkeiten herunterspielen, die sich für die Annahme einer Christus-Partei ergeben. Kammler, Kreuz, 16 meint, die korinthischen Christen hätten als Empfänger des Briefs „sehr wohl" gewusst, „welche und wie viele Gruppen es in der korinthischen Gemeinde gab.

88 Schrage I 148; so interpretiert bereits Chrysostomus; vgl. Baumann, Mitte, 54.64; Bünker, Briefformular, 53-54; Lampe, Wisdom, 117; Kremer 32.

die korinthischen Parolen geht).[89] Vielleicht hat Paulus seine Position ganz bewusst in genauer sprachlicher Angleichung an die Parteiparolen formuliert, um pointiert zum Ausdruck zu bringen, wie absurd die Parteiungen und Streitigkeiten um Personen wirklich sind.[90]

13 Mit drei rhetorischen Fragen, die alle eindeutig mit Nein zu beantworten sind, will Paulus den Korinthern die Ungeheuerlichkeit ihrer Berufung auf favorisierte Lehrer vor Augen führen. Wenn den korinthischen Christen die Bekenntnisse bekannt waren, mit denen Bürger Korinths ihre Zugehörigkeit zu Aphrodite, Apollos und Dionysos demonstrierten,[91] will Paulus ihnen mit den rhetorischen Fragen vielleicht klarmachen, dass ihre „Parteizugehörigkeit" nicht anderes ist als Loyalität zu den Göttern, die sie früher angebetet hatten.[92] **Ist Christus denn zerteilt?** (μεμέρισται ὁ Χριστός;) Der Artikel in der Formulierung ὁ Χριστός (bei Paulus selten) zeigt, dass Paulus von Jesus als dem Messias redet, in dem die (juden- *und* heidenchristlichen) Gläubigen ihre neue Identität als Glieder des Gottesvolkes finden; das heißt, „der Christus" steht wie in 12,12 abgekürzt für den „Leib Christi", d.h. die Gemeinde.[93] Μερίζω, hier in negativem Sinn gebraucht, bedeutet „spalten, zerteilen". Wer „in Christus" ist, wer zur Gemeinde des gekreuzigten und auferstandenen Jesus gehört, der kann, der darf nie riskieren, dass die Gemeinde durch sein Verhalten und sein Reden gespalten wird. Weder Christus noch die Gemeinde lässt sich wie irgendein Gegenstand zwischen konkurrierenden Besitzern aufteilen. Es gibt nur *einen* Messias, es gibt nur *eine* Gemeinde: Eine Spaltung der Gemeinde in Fraktionen und Loyalitätsgrüppchen, die sich um berühmte Lehrer scharen, ist genauso grotesk wie die Zerspaltung des Messias, als ob es einen Messias des Paulus, einen Messias des Apollos oder einen Messias des Petrus gäbe.[94]

---

89 Kammler, Kreuz, 15-16; vgl. Bousset 76; Barrett 45; Hurd, Origin, 105; Mitchell, Rhetoric, 83.

90 Kammler, Kreuz, 16.

91 Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 3; die um 500 v.Chr. datierende, auf einer kleinen Bronzeschale angebrachten Inschrift lautet: τᾶς Ἀφροδίτας ἐμι; Roebuck, Corinth XIV, Nr. 1; Bookidis/Stroud, Demeter, 27.

92 Winter, Philo and Paul, 186.

93 Bengel 623; Lightfoot 154; Weiss 16-17; Kuss 121; Kümmel 167-168; Conzelmann 53; Schrage I 152; Thiselton 137. Anders Wolff 29 Anm. 36; Merklein I 163; Kremer 32-33; Lindemann 41; Halter, Taufe, 136; s. Kammler, Kreuz, 17-20, dessen These, im Zentrum der Auseinandersetzung mit den Korinthern gehe es nicht um die Ekklesiologie, sondern um die Christologie und Soteriologie, weder der Struktur noch den Aussagen des Ersten Korintherbriefs gerecht wird.

94 Wer von einer Christus-Partei ausgeht, versteht V. 13a als Herausstellung der Tatsache, dass die Berufung auf Christus in der Kirche niemals zur „Parteiparole" werden darf; vgl. Lindemann 41.

Die zweite rhetorische Frage entlarvt die Absurdität der korinthischen Loyalitätsbekundungen gegenüber bestimmten Lehrern am Beispiel von Paulus selbst: **Wurde etwa Paulus für euch gekreuzigt?** (μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν). Die zu erwartende negative Antwort erinnert die Korinther an die zentrale Realität ihres Glaubens und ihres Selbstverständnisses als Jesusbekenner: sie sind Christen geworden, weil sie das Heilsangebot Gottes angenommen haben, das die Vergebung von Schuld und Sünde mit dem Tod Jesu am Kreuz verbunden hatte. Jesus Christus, nicht Paulus, wurde für[95] Sünder gekreuzigt. Die Loyalität der Gläubigen in Korinth kann deshalb nie Paulus oder irgend einem anderen Lehrer gelten, sondern nur und immer exklusiv Jesus Christus. Der Stolz auf rhetorisch gewandte Lehrer und die Hochschätzung ihrer Verkündigung verträgt sich nicht mit dem Evangelium vom gekreuzigten Jesus Christus. Weil die Taufe als „Ausdruck der gültigen Zugehörigkeit zu Jesus Christus" zugleich „Partizipation an seinem Geschick" ist,[96] kommt Paulus von der Kreuzigung im nächsten Satz auf die Taufe zu sprechen.[97]

Die dritte Frage: **Wurdet ihr auf den Namen des Paulus getauft?** ist ebenso zu verneinen. Die urchristlichen Missionare haben εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ getauft, wie aus der ironischen Formulierung von Paulus indirekt hervorgeht (vgl. Apg 8,16; 19,5). Es wird oft darauf hingewiesen, dass die Formel εἰς τὸ ὄνομα ein *terminus technicus* der hellenistischen Rechts- und Geschäftssprache ist („auf das Konto von jemandem buchen").[98] Wenn dieser Vorstellungshintergrund im Vordergrund steht, was für die korinthischen Heidenchristen sicher anzunehmen ist, dann erklärt Paulus den Korinthern: durch die Taufe wurden sie Eigentum Jesu Christi, sie gehören Jesus Christus, sie stehen unter seiner Herrschaft; als Menschen, die sich Jesus Christus übereignet haben, können sie sich unmöglich mit Loyalitätsbekundungen zu besonderen Lehrern hervortun wollen. Der griechische Ausdruck „taufen"

---

95 Die Präposition ὑπέρ gehört zu den Formulierungen der Bekenntnissprache, vgl. 1Kor 11,24; 15,3; 2Kor 5,14-15; Röm 5,6-8; 8,32; 14,15; Gal 1,4; 2,20; 3,13; 1Thess 5,10; vgl. H. Patsch, EWNT III, 949-951.

96 Hahn, Theologie I, 281.

97 Die Kreuzigung und Taufe Jesu werden auch in anderen Kontexten gemeinsam genannt: Röm 6,2-3; Kol 2,12-15. Vgl. Fee 61; Thiselton 138.

98 Bauer/Aland 1160 s.v. ὄνομα Ic.β; A. Oepke, ThWNT I, 537; Heitmüller, Im Namen Jesu; Dunn, Baptism, 117-118. Vgl. den Inkassoauftrag P.Cair.Zen. V 59808, die Pachtzinsquittung SB XVIII 13089 und den Privatbrief P.Mich. VIII 477. Anders Bietenhardt, ThWNT V, 274-275 und Hartman, Auf den Namen, 40-42; ders., EWNT II, 1276, die im Sinn des rabbinischen Ausdrucks לשם interpretieren, der den bestimmenden Grund nennt; die Taufe ist ein Ritus, „der von Jesus, seiner Person und seinem Werk grundlegend bestimmt war" (ebd.). Zur Taufe „auf den Namen Jesu" vgl. Wilckens, Römer II, 48-50. Zur folgenden Erklärung vgl. Schrage I 154.

(βαπτίζω) bezeichnet zunächst nicht die christliche Wassertaufe, sondern „untertauchen“, deshalb auch „versenken, ertrinken, untergehen“; manchmal ist die Bedeutung „baden, waschen“ belegt.[99] In der LXX bedeutet βαπτίζω „eintauchen, untertauchen“ (in 2Kön 5,14 für das siebenmalige Eintauchen Naemans in den Jordan). Viele Ausleger setzen voraus, dass für βαπτίζω die „technische“ Verwendung im Sinn der christlichen Wassertaufe anzunehmen ist, und übersetzen mit der Glosse „taufen“.[100] Angesichts dieses heute weit verbreiteten Verständnisses von „taufen“ ist es wichtig festzuhalten, dass das Wort βαπτίζω in jüdischen und in urchristlichen Texten generell die Bedeutung „untertauchen“ hat, auch wenn der technische Gebrauch für „taufen“ an den meisten ntl. Stellen gemeint ist (s. unten zu 12,13).[101]

Die Verknüpfung von Kreuzestod und Taufe in der Doppelfrage V. 13bc zeigt auf dem Hintergrund der Soterologie des Apostels Paulus (vgl. die zentralen Texte 2Kor 5,14-21 und Röm 5,1-11), dass nicht erst die Taufe den einzelnen Menschen mit dem Geschehen von Kreuz und Auferstehung Jesu verbindet. Es ist nicht zufällig, dass Paulus in V. 13 zuerst vom Kreuzestod Jesu, dann von der Taufe spricht: Menschen werden getauft, die die Gültigkeit des Kreuzestodes zur Vergebung von Schuld und Sünde im Glauben ergriffen und deshalb die Wirkmacht des Kreuzestodes Jesu Christi in ihrem Leben erfahren haben. H.-C. Kammler schreibt deshalb zu Recht: „In der Taufe eignet der Auferstandene dem Einzelnen somit nicht anderes zu, als ihm bereits in seiner Person und in seinem Werk geschenkt ist“.[102]

14 Paulus nimmt die rhetorische Frage V. 13c zum Anlass, kurz über seine Taufpraxis in Korinth zu schreiben. Er dankt Gott ausdrücklich dafür, dass er nur Crispus und Gaius getauft hat. In V. 16 trägt er die Familie des Stephanas nach. Paulus hat offensichtlich in der Regel die Menschen, die infolge seiner missionarischen Verkündigung zum Glauben an Jesus Christus kamen und sich der Gemeinde anschlossen, nicht selbst getauft. Er hat, zumindest in den ersten Monaten der Gemeindegründung, das Taufen seinen Mitarbeitern überlassen – Silas und Timotheus, vielleicht Aquila und Priscilla. Weshalb

---

99 A. Oepke, ThWNT I, 527-528; G. R. Beasley-Murray, ThBLNT II, 1694. F. Winter, in Arzt-Grabner 72 verweist auf UBZ I 70, einen Brief aus dem Archiv der Tempelakten des Serapeions in Memphis aus dem Jahr 152/151 v.Chr., in dem das Verb βαπτίζω jedoch ebenfalls in dem profanen Sinn „untertauchen” gebraucht ist.

100 Der Duden definiert „Taufe“ als „(christl. Rel.) Sakrament, durch das man in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen wird . . . Ritual, bei dem ein Geistlicher die Taufe spendet, indem er den Kopf des Täuflings mit (geweihtem) Wasser besprengt od. begießt od. den Täufling in Wasser untertaucht“; das Verb „taufen“ wird definiert als „1. an jmdm. die Taufe vollziehen . . . 2. einem Täufling im Rahmen seiner Taufe einen Namen geben“.

101 G. R. Beasley-Murray, ThBLNT II, 1694.

102 Kammler, Kreuz, 22. Zur Taufpraxis des Apostels Paulus s. V. 14.16.

schreibt Paulus **ich danke Gott** (εὐχαριστῶ τῷ θεῷ)? Er ist angesichts der korinthischen Loyalitätsbekundungen gegenüber bestimmten Aposteln und Lehrern dankbar, dass man dies zumindest in seinem Fall nicht mit der Taufe begründen kann. Er hat nur ein paar Menschen getauft, das Taufen gehörte nicht zu seinen regelmäßigen Tätigkeiten, und das Taufen stellt eine exklusive Abhängigkeit von Jesus Christus her (V. 13c) – deshalb kann er als der Apostel, der die Gemeinde gegründet hat, dankbar sagen, dass er nichts getan hat, das Anlass gegeben haben könnte, die Rivalitäten und die Streitereien um prominente Lehrer in Gang zu setzen. **Crispus** (Κρίσπος), ein römischer (Bei-) Name, ist wahrscheinlich mit dem in Apg 18,8 erwähnten Synagogenvorsteher gleichen Namens identisch. Ob Paulus auch seine Familie getauft hat, die nach Auskunft von Lukas zum Glauben kam, ist nach Apg 18,8b gut möglich und durch die Formulierung in V. 14, wo sein „Haus" nicht erwähnt wird, nicht ausgeschlossen (vgl. V. 16). **Gaius** (Γάϊος; Lat. Gaius oder Caius), der häufigste römische Vorname (*praenomen*), ist vielleicht mit dem Hausbesitzer identisch, dessen Gastfreundschaft Paulus in Korinth genießt, als er den Brief an die römischen Christen schreibt (Röm 16,23). Lukas kennt zwei weitere Christen, die Gaius hießen: ein makedonischer Mitarbeiter von Paulus (Apg 19,29) und ein Christ aus Derbe, der Paulus von Griechenland nach Jerusalem begleitet (Apg 20,4).

15 Paulus nennt den Grund für die in V. 14 konstatierte Dankbarkeit: **damit keiner sagen kann, ihr wäret auf meinen Namen getauft worden**. GN („sonst würdet ihr am Ende noch sagen, dass ihr auf *meinen* Namen getauft worden seid!") hat den Sinn richtig erfasst: Paulus sagt nicht, dass es in Korinth Leute gibt, die sagen, sie seien „auf den Namen" von Paulus getauft worden (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα). Er will ganz rigoros die Möglichkeit ausschliessen, dass jemand so etwas behauptet. Die Formulierung mit einem Konsekutivsatz (ἵνα μή τις εἴπῃ)[103] könnte andeuten, dass der Ausschluss dieser Möglichkeit die von Paulus beabsichtigte Folge seiner Taufpraxis war. Da Paulus die rivalisierenden Loyalitätsbekundungen der Anhänger von sophistischen Philosophen, Rednern und Lehrern in der römischen Gesellschaft kannte,[104] hat er als Missionar offensichtlich alles vermieden, was falsche Schlussfolgerungen oder einen falschen Eindruck erwecken konnte. Gerade seine Ausführungen im Ersten Korintherbrief zeigen, dass es ihm an einer dem Evan-

103 Der Konjunktiv εἴπῃ in der Wendung ἵνα μή τις εἴπῃ ist durch ἵνα bedingt, impliziert hier aber gleichzeitig „etwas noch nicht Eingetretenes" (BDR §363). Zu den in der Koine und im NT seltenen Konsekutivsätzen mit ἵνα vgl. HS §279a; §278.

104 Dies verkennt Weiss 17, wenn er meint, Paulus habe „die schädliche Folge der Menschenvergötterung" vorher nicht geahnt; ahnungslose Missionare hat es immer wieder gegeben – Paulus gehörte jedoch ganz bestimmt nicht zu ihnen!

gelium vom gekreuzigten Jesus Christus gerecht werdenden Verkündigung und an einer dem kulturellen Kontext adäquaten Gemeindegründung gelegen war.

16 Paulus korrigiert seine Aussage von V. 14: **Ich habe aber auch noch die Familie des Stephanas getauft**. In 16,17 bringt Paulus seine Freude über die Ankunft des Stephanas zum Ausdruck, der von Korinth nach Ephesus gekommen war – ob dieser Paulus auf die Unvollständigkeit der kurzen „Liste" in V. 14 aufmerksam gemacht hat?[105] Möglich ist auch, dass Paulus bewusst mit einer „Gedächtnislücke" spielt, um zu unterstreichen, wie absurd die Loyalitätsbezeugung gegenüber den Aposteln und Lehrern der Gemeinde ist. Wie unwichtig ist, wer Neubekehrte tauft, zeigt der Nachsatz: **ob ich sonst noch jemand getauft habe, weiß ich nicht**. Paulus weiß es nicht (οὐκ οἶδα), aber die möglicherweise lückenhafte Erinnerung kümmert ihn nicht.

Wen hat Paulus getauft, als er **die Familie** bzw. das „Haus" (so wörtlich οἶκος) des Stephanas getauft hat? Das attische Recht definiert οἶκος wie folgt: „ein vollständiges Haus besteht aus Sklaven und Freien" (Aristoteles, Pol. 1253b 4-7); zum „Haus", d.h. zur „Familie" gehören Herr, Frau, Kinder und Sklaven. Dieses Verständnis findet sich auch in der LXX.[106] Wenn οἶκος „Familie" (oder „Hausgenossenschaft") bedeutet, ist der genaue Umfang der „Familie" aus dem Kontext zu erschließen; nur so lässt sich klären, welche Mitglieder des Hausverbandes – abhängige Verwandte, Sklaven, Klienten – dazugehören. Manche Texte unterscheiden zwischen οἶκος und τέκνα, d.h. zwischen dem Hausverband und Säuglingen bzw. Kleinkindern.[107] Mehrere ntl. Texte sagen, dass der οἶκος eines bestimmten Menschen („Haus des N.N.") getauft (V. 16; Apg 16,15.33 [v.l. 𝔓^{45}]), gerettet (Apg 11,14; 16,31) oder gläubig (Apg 18,8) wurde. Der Kontext dieser Stellen lässt den Schluss zu, dass Säuglinge und Kleinkinder nicht zum οἶκος gehören.[108] Die Frage, ob die urchristlichen Missionare Säuglinge oder Kleinkinder getauft haben oder nicht, kann man aufgrund dieses Sachverhalts allein jedoch nicht beantworten.[109] Im Blick auf die Taufe des Stephanas und seiner Familie im römischen Korinth ist die Beachtung der Missionssituation wichtig. Und hier gilt,

105 Lindemann 42; ebd. die folgende Bemerkung.

106 Weigandt, Oikosformel, 52-55; ders., EWNT II, 1226; Stuhlmacher, Philemon, 73. Arzt-Grabner 75-76 verweist auf P.Petaus 28; P.Tebt. II 413; P.Lond. VI 1926; CPR V 19; P.Oxy. VIII 1158. Zur Architektur des antiken Hauses siehe zu 11,22.

107 1Tim 3,12; Ignatius, Sm. 13,1; Pol. 8,2; Herm Mand. 12,3,6; s 5,3,9; 7,6. P. Weigandt, EWNT II, 1227 verweist auf P.Hamb. 54 II; P.Gen. I 54.

108 P. Weigandt, EWNT II, 1226.

109 Zu diesem Thema vgl. Aland, Säuglingstaufe, 60-67; Aland, Kinder, 30-33; Jeremias, Kindertaufe, 23-28; Jeremias, Nochmals, 9-27; Klauck, Hausgemeinde, 15-20; Beasley-Murray, Taufe, 407-421.

was U. Wilckens in seiner Auslegung von Röm 6 prägnant auf den Punkt gebracht hat: „In der Missionssituation des Urchristentums ist es selbstverständlich, daß nur Glaubende getauft werden."[110]

17 Paulus formuliert die Erläuterung (γάρ) seiner in V. 14.16 angesprochenen Taufpraxis, die sich auf das Ziel und den Inhalt seiner Sendung konzentriert, zunächst negativ: **Christus hat mich nicht gesandt zu taufen** (οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν). Dieser Satz unterstreicht im Zusammenhang der folgenden Formulierung die Priorität der Evangeliumsverkündigung, die der primäre Auftrag des Apostels ist. Die Antithese οὐ . . . ἀλλά beschreibt nicht nur eine relative Negation („nicht so sehr . . . sondern vielmehr");[111] sie kann, ohne dass man abschwächen muss, als absoluter Gegensatz verstanden werden: Paulus spricht konkret und ausschließlich von seinem missionarischen Auftrag, der in der Verkündigung des Evangeliums besteht.[112] Dieser Auftrag schließt das Taufen nicht aus, zielt aber nicht auf den Taufvollzug ab. Wertet Paulus mit dieser Aussage die Taufe ab?[113] Da Paulus selbst getauft hat, kann er die Taufe nicht als zu vernachlässigenden Ritus gering geschätzt haben. Gleichzeitig wird jedoch deutlich, dass die Meinung, der Ritus der Taufhandlung vermittle das Heil, für Paulus ausscheidet: wenn die Heilsmitteilung in der Taufe oder durch sie geschieht, dann muss ein Missionar taufen. Die Taufe vermittelt nicht das Heil, sondern sie bildet das Heil ab. Sie vergibt keine Sünden, sondern versichert den zum Glauben an den gekreuzigten Jesus Christus gekommenen Menschen, dass ihre Sünden getilgt und sie in das von Gott geschenkte neue Leben eingetreten sind.

Der Satz **Christus hat mich gesandt . . . das Evangelium zu verkündigen** (ἀπέστειλέν με Χριστὸς . . . εὐαγγελίζεσθαι) formuliert einen Grundsatz des missionarischen Selbstverständnisses des Apostels.[114] Paulus hat bei aller Erfahrung als Missionar und Gründer von Gemeinden und bei aller theologischer Kompetenz nie vergessen, dass er ein von Jesus Christus Gesandter ist, dem eine Botschaft aufgetragen wurde. Auffallend ist, dass Christus als der Sendende bezeichnet wird (ἀπέστειλέν με Χριστός; in Gal 1,15-16; 2Kor 5,18-19 ist Gott der Sendende; eine sachliche Parallele ist Röm 1,5). Da die in dieser Formulierung zum Ausdruck kommende Beziehung zwischen Chris-

---

110 Wilckens, Römer II, 27; vgl. ebd. 31: „daß im Urchristentum die Empfänger der Taufe πιστεύσαντες waren, kann nicht bestritten werden".

111 HS § 249b, mit Verweis auf 1Kor 1,17; NSS II, 56. Schrage I 157 interpretiert im Sinn einer hyperbolischen Überspitzung.

112 Vgl. Meyer 33; Heinrici 65; Lindemann 42; Kammler, Kreuz, 25.

113 So Lietzmann 9; Craig 24. Die Mehrheit der Ausleger protestiert regelmäßig, vgl. Conzelmann 55; Kümmel 168; Fee 63; Merklein I 165; Lindemann 42; Thiselton 142.

114 Zum missionarischen Selbstverständnis des Paulus s. Schnabel, Urchristliche Mission, 907-941. Zu ἀποστέλλω vgl. die Ausführungen zu ἀπόστολος V. 1.

tus als Sendendem und Paulus als dem Gesandten „ihre einzige Analogie in der Relation zwischen Jahwe und seinen Propheten“ hat, ergibt sich der Schluss, dass der erhöhte Christus dem Apostel als „göttliche Person“ gegenübersteht.[115]

Das Verb εὐαγγελίζομαι[116] übersetzt in der LXX hebr. בשׂר, ein Verb, welches das „Verkündigen einer frohen Botschaft“ bezeichnet. Paulus verwendet das Verb in seinen Briefen für die von Gott oder Jesus Christus autorisierten Verkündiger der Heilsbotschaft. Der Hintergrund von Jes 40–66 spielt für das Verständnis des Ausdrucks eine entscheidende Rolle. Stellen wie Jes 40,9; 52,7 und 61,1 transponieren die profane Botschafter-Sprache auf eine eschatologische Ebene, um die Botschafter zu beschreiben, die Israels Gott beauftragt, seine Heilsherrschaft anzukündigen.[117] Im Jesaja-Targum wird diese Tradition aufgenommen (Tg Jes 40,9; 61,1). In Röm 10,15 bezieht sich Paulus mit dem Verweis auf Jes 52,7 explizit auf diese Tradition: Die εὐαγγελιζόμενοι von Jes 52,7 sind die ἀπόστολοι.[118] Im NT ist das Verb *terminus technicus* für die Verkündigung der Botschaft von Jesus Christus, in dessen Leben, Kreuzestod und Auferweckung der Gott Israels sich geoffenbart und das von den Propheten versprochene endzeitliche Heil geschenkt hat.[119] Die Botschaft von Jesus Christus erweist sich für die Glaubenden als rettende, von Schuld und Sünde befreiende Kraft Gottes (V. 18; Röm 1,16). Heilsgeschehen ist nicht die Proklamation des Evangeliums an sich,[120] sondern die heilschaffende Offenbarung Gottes im Kreuzestod und in der Auferweckung des Messias Jesus und die Aktualisierung dieser Offenbarung im Leben der Menschen, die an Jesus Christus glauben. Paulus verdankt seine Mission der Initiative des Messias Jesus, der ihm auf der Straße nach Damaskus begegnet ist. Die Botschaft, die er im Vollzug dieser Mission verkündigt, ist ihm ebenfalls aufgetragen: er proklamiert die frohe Botschaft von Jesus Christus, durch dessen Kreuzestod der Gott Israels Schuld und Sünde vergibt (1,23; 2,2; 3,11; 15,2). In 3,6.10 beschreibt Paulus seine Sendung als Berufung zum Pioniermissionar, der „pflanzt“ und als „sachkundiger Bau-

115 Kammler, Kreuz, 26.

116 G. Friedrich, Art. εὐαγγελίζομαι κτλ., ThWNT II, 705-735; G. Strecker, EWNT II, 173-176; O. Betz, ThBLNT I, 432-441; O. Michel, RAC VI, 1108-1160; P. Stuhlmacher, EKL I, 1217-1221; Stuhlmacher, Evangelium, 63-108.

117 Dickson, Mission-Commitment, 176; vgl. O. Betz, ThBLNT I, 433.

118 Vgl. Stuhlmacher, Theologie I, 314-315; s. ebd. zum Kontrast der Kaiserinschriften, in denen τὰ εὐαγγέλια die Nachrichten von Geburt und Herrschaftsantritt, von Siegen und Wohltaten des Kaisers bezeichnet; vgl. die Kalenderinschrift von Priene (SEG IV 490).

119 Für die absolute Verwendung von εὐαγγελίζεσθαι, die in V. 17 vorliegt, vgl. 9,16.18; 2Kor 10,16; Röm 1,15; 15,20; Gal 1,8.9; 4,13. Mit Objekt 15,1.2; 2Kor 11,7; Röm 10,15; Gal 1,11.16.23.

120 Bultmann, Theologie, 306-311; vgl. Schrage I 157.

meister“ das Fundament legt, also Gemeinden gründet. Für den Missionar bezeichnet εὐαγγελίζω immer die mündliche Verkündigung der Christusbotschaft, aus der der Glaube erwächst (15,1-2.11; Röm 10,14-17). Die Grundregel des εὐαγγελίζειν ist das konsequente Ernstnehmen des Hörers, seien sie Juden oder Heiden (9,19.22).

V. 17b erläutert εὐαγγελίζεσθαι durch eine negative Bemerkung: **nicht durch gewandte Rede**. Mit der Formulierung οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου führt Paulus das Wort σοφία ein, das in der folgenden Diskussion eine herausragende Rolle spielt. Die unterschiedlichen Übersetzungen von σοφία λόγου zeigen, dass das Verständnis der Formulierung schwierig ist.[121] Man kann vier Interpretation unterscheiden. 1. Paulus betont die Unvereinbarkeit rhetorisch gestylter Reden mit der Verkündigung des Evangeliums vom gekreuzigten Christus.[122] 2. Paulus argumentiert gegen den Inhalt einer christlichen Verkündigung, in der die „Weisheit“ im Mittelpunkt steht.[123] 3. Paulus spricht mit λόγος sowohl die Form wie den Inhalt der Verkündigung an: Er argumentiert gegen rhetorische Überredungskunst, und er lehnt gleichzeitig und vor allem den weisheitlichen Inhalt der Reden ab, die die Korinther verlangen.[124] 4. Paulus argumentiert gegen eine religiöse Rede, die den Anspruch erhebt, rettende Weisheit zu vermitteln.[125] Die vierte Interpretation operiert vor allem mit der Häufigkeit der Vokabel „Weisheit“ im Kontext, und mit sprachlichen Verbindungen zu 2,1.4.13, ohne jedoch mögliche Verbindungen zur außersprachlichen Realität, d.h. zur historischen Situation im Korinth des 1. Jahrhunderts zu untersuchen. Wenn die Korinther tatsächlich eine religiöse Rede propagierten, die am Kreuzestod Jesu vorbei

---

121 Man findet „Redeweisheit“ (Meyer, Heinrici, Elb.Ü, SÜ), „Weisheit der Rede“ (Schlatter, Strobel, ZB), „Weisheitsrede“ (Kammler), „Wortweisheit“ (Conzelmann, Schrage), „Weisheit des Wortes“ (Kremer, Merklein), „beredte Weisheit“ (Lietzmann), „Worte tiefsinniger Weisheit“ (GN), „rednerische Weisheit“ (Wiese), „geschliffene Reden“ (Hfa), „kluge Worte“ (LÜ), „gewandte und kluge Worte“ (EÜ), „kunstvolle Rede“ (NSS), „prunkvolle Rede der Weltweisheiten“ (Albrecht), „words of human wisdom“ (NIV), „eloquence“ (TNIV), „rhetorical skill“ (Barrett), „geschwätzige Weisheit“ (Bauer/Aland; BDAG ist neutraler: „cleverness in speaking“). Litfin, Proclamation, 2-8; Kammler, Kreuz, 28-35.

122 Calvin 316-317; Meyer 34; Heinrici Sendschreiben, 91 (anders in KEK, 65); Hofmann 23; Lightfoot 157; Schmiedel 98; Robertson/Plummer 15; Barrett 49; Bruce 34; Strobel 44; Schrage I 159 (als Möglichkeit); Lindemann 43; Thiselton 143-147; Garland 55-56; Pogoloff, Logos, 108-113; Winter, Philo and Paul, 186-194; Litfin, Proclamation, 187-192; Vos, Argumentation, 35-37.

123 Wilckens, Weisheit, 20; Schrage I 159.

124 Godet I 44; Gutjahr 27; Weiss 23; Bousset 88; Schlatter 78; Conzelmann 56; Klauck 23-24; Lang 22-23; Fee 64; Lips, Traditionen, 321; Söding, Kreuzestheologie, 37-38.

125 Kammler, Kreuz, 32-33.38-39, der die Wendung ἐν σοφίᾳ λόγου als rhetorische Figur der Hypallage (vgl. HS §295s) interpretiert: sie steht für λόγος σοφίας; vgl. Hofius, Paulusstudien II, 162 Anm. 42.

Heil vermitteln will, dann wäre zu erwarten, dass Paulus ausführlicher über die Bedeutung des Todes Jesu schreibt; analog zum Galaterbrief würde man Paulus die Erregung über diese theologische Fehlleistung deutlicher anmerken. Für die zweite Interpretation spricht vor allem der Kontext, in dem der negierte Hauptbegriff die Weisheit ist. Unklar und ohne Konsens in der Forschung ist jedoch die Näherbestimmung von σοφία: Ausleger sprechen von einem griechisch-philosophisch geprägten Umgang mit Inhalten des christlichen Glaubens,[126] von einer nicht näher bestimmten religiösen Weisheit,[127] von einer hypostatischen Identifikation des Christus mit der Sophia,[128] von Weisheitshypertrophie und Geist-inspirierter Durchdringung der Gottesfrage,[129] oder von einer allgemeinen Sophia-Spekulation mit weisheitlich-mythologischem Anschauungsrahmen.[130] Dies macht auch die dritte Interpretation unwahrscheinlich, die die erste und die zweite Position zu verbinden sucht. Für die erste Interpretation sprechen mehrere Gründe: (a) die Präposition ἐν, die am besten modal zu fassen ist: es geht um die Form der Verkündigung, nicht um deren Inhalte; (b) das von σοφία, λόγος, πειθός, πειθῶ, ἀπόδειξις, πίστις, ὑπεροχή, δύναμις markierte Wortfeld[131] begegnet in der griechischen und römischen Literatur dort, wo es um die Kriterien, die Praxis und die Ansprüche der griechisch-römischen Rhetorik geht,[132] wie wir sie vor allem in der sophistischen Philosophie finden.[133] Die Formulierung παιδεία καὶ λόγος („Ausbildung und Rhetorik“) bezeichnet die Ausbildungsinitiative von Kaiser Vespasian aus dem Jahr 75 n.Chr. (Dio Chrysostomus, Or. 32,60). In diesem Zusammenhang bedeutet die Wendung σοφὸς λέγειν „geübt im Reden“,[134] und die Formulierung σοφία λόγου bezeichnet die „gewandte Rede“, d.h. die rhetorisch geschliffene und philosophisch kompetente Rede der zeitgenössischen Sophisten und anderer Philosophen und professioneller

126 Lietzmann 9; Schlier, Grundzüge, 207; Baumann, Mitte, 70.
127 Wendland 20.
128 Schmithals, Gnosis in Korinth, 239-252.
129 Schrage I 150.160.
130 Weder, Kreuz, 129 mit Anm. 34.
131 Munck, Paulus, 151-152 Anm. 62; Lim, Words of Wisdom, 145-148; Litfin, Proclamation, 187-192.204-207; Winter, Philo and Paul, 153-155; Vos, Argumentation, 36-37.
132 Munck, Paulus, 151-152; Litfin, Proclamation, 187-192; Winter, Philo and Paul; Pogoloff, Logos, 108-127; Vos, Argumentation, 33-39; Lim, Words of Wisdom, 145-148; vgl. Dutch, Elite, zur Bildung im antiken Gymnasium. Die Gegenargumente von Kammler, Kreuz, 30-31 sind nicht überzeugend: Die rhetorischen und stilistischen Mittel, die wir in den paulinischen Briefen finden, sind von den Kriterien, Inhalten und vor allem Ansprüchen der griechisch-römischen Rhetorik zu unterscheiden. Chrysostomus hat z.St. bemerkt, dass Paulus keine Rhetorik angreife, die im Gebrauch der Heiligen Schrift gründet.
133 Winter, Philo and Paul, 179-194; vgl. Witherington 103-104; Munck, Paulus, 151-152.
134 Vgl. Plato, Prot. 310e; Phaed. 266c; Symp. 182b.

Redner. Die Formulierung οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου in V. 17 bedeutet auf diesem Hintergrund **nicht durch gewandte Rede** oder „ohne rhetorische Gewandtheit“. Bei dieser Interpretation ist wichtig festzuhalten, dass es weder in der sophistischen Rhetorik noch in der antiken Rhetorik allgemein nur um die Kriterien rhetorischer Brillianz ging. Eine wichtige Rolle spielten gleichzeitig das persönliche Verhalten, gesellschaftliche und sozioökonomische Realitäten sowie philosophische Inhalte (vgl. V. 12).

Paulus lehnt rhetorische Redegewandtheit ab, **damit das Kreuz Christi nicht beseitigt wird**. Paulus formuliert mit diesem Finalsatz (ἵνα μή κενωθῇ), der hier eine reale, nicht nur eine gedachte Möglichkeit beschreibt, das Hauptthema, mindestens das des Abschnitts 1,18–2,5.[135] Das Verb κενόω bedeutet „ausleeren, entleeren, um seinen Inhalt bringen“; im Kontext der in V. 19 verwendeten Verben ἀπόλλυμι und ἀθετέω ist die übertragene Bedeutung „zunichte machen, ungültig machen, beseitigen“ anzunehmen.[136] Die Wendung „das Kreuz Christi“ (ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ) verweist auf das Ereignis der Kreuzigung Jesu am Freitag, den 7. April des Jahres 30, von dem die Jesusbekenner glauben, dass er der Messias, der Christus ist. Wie kann das Kreuz „beseitigt“ werden?

> In der antiken Rhetorik war die *argumentatio* (oder *probatio*; Griechisch πίστις, deutsch Beweisführung) der zentrale, ausschlaggebende Teil der Rede, vorbereitet durch das *exordium* und die *narratio*; sie stellt die Glaubwürdigkeit des vertretenen Standpunktes dar und setzt sich deshalb aus einem oder mehreren Beweisen zusammen.[137] Die nicht kunstgerechten Beweise (*genus inartificiale probationum*) sind Beweise, die ohne Mithilfe der Rhetorik vorgegeben sind, z.B. (schriftliche oder mündliche) Zeugenaussagen und bereits ergangene gerichtliche Entscheidungen. Die kunstgerechten oder sachlichen Beweise (*genus artificiale probationum*) sind solche, die durch die rhetorische Kunst mit Hilfe der Reflexion aus dem Prozessgegenstand herausgeholt werden. Für die nicht kunstgerechten Beweise gelten bestimmte Regeln, zum Beispiel die Regeln der vier Schlussfolgerungstypen. Antike Theoretiker unterscheiden 1. Beweise durch den vertrauenswürdigen Charakter des Redners (ἦθος), 2. Beweise durch die Erregung von Leidenschaften im Hörer (πάθος), und 3. Beweise durch die logische Folgerichtigkeit der Darlegung der Sache selbst (ἀπόδειξις). Die

135 Litfin, Proclamation, 189; Winter, Philo and Paul, 187 Anm. 41; Thiselton 145.

136 Kammler, Kreuz, 42-43. Vgl. LÜ „damit nicht das Kreuz Christi zunichte werde“; EÜ „nicht um seine Kraft gebracht wird“, Menge „nicht entleert werde“; Hfa paraphrasiert: „Denn auf diese Weise würde ich die Menschen nur daran hindern zu erkennen, warum Christus verachtet am Kreuz für uns starb“. Für die übertragene Bedeutung „wertlos“ oder „nichtig machen“ gibt es in den Papyri keine Parallelen; dort liegt die eigentliche Bedeutung „entleeren“ vor, z.B. für das Ausleeren von Gefäßen oder das Ausladen von Gütern aus Transportmitteln (Arzt-Grabner 79). Zu σταυρός siehe V. 18.

137 Lausberg, Handbuch, 190 (§348); das Folgende ebd. 190-1236 (§§348-430); W. F. Veit, Art. Argumentatio, HWR I, 904-910.

kunstgerechten Beweise werden in drei Klassen eingeteilt: 1. *signa* (σημεῖα): ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen, d.h. eine sinnlich unmittelbar feststellbare Tatsache, die einen anderen Sachverhalt begleitet und deshalb eine Schlussfolgerung auf den Sachverhalt ermöglicht; 2. *argumenta* (ἐνθυμήματα): Beweise, die rational-schlussfolgernd aus den Gegebenheiten der zu verhandelnden Sache entwickelt werden können, z.B. psychologische oder physische Ursachen; 3. *exempla* (παραδείγματα): Beispiele, die dem behandelten Gegenstand ähnlich sind und das zu Beweisende glaubhaft machen, z.B. das historische *exemplum*; um ein Beispiel mit der *causa* zu verknüpfen, was mit Hilfe der Methode der *inductio* geschieht, bedarf es eines außerhalb der *causa* stehenden Sachverhalts, der unbezweifelt ist. Das *exemplum* ist der *auctoritas* verwandt, ein allgemeiner Weisheitsspruch aus der Folklore oder aus der Dichtung, der ebenfalls zu den außerhalb der *causa* liegenden Beweisen gehört und der ebenfalls auf einer geschichtlichen Begebenheit beruht.[138]

Paulus weiß, dass er seine Zeitgenossen nicht mit den traditionellen Mitteln der Rhetorik von der Wahrheit des Evangeliums überzeugen kann, in welchem es zentral um den Kreuzestod Jesu Christi geht. Er hatte zwar (nicht kunstgerechte) Beweise vorzubringen: die Zeugenaussagen der vielen Menschen, die Jesus nach seiner Kreuzigung als Auferstandenen gesehen haben (1Kor 15,5-8). Aber das von diesen Zeugen bezeugte Ereignis erinnerte die griechischen und römischen Zuhörer so sehr an mythologische Erzählungen, dass sie schnell an der Sachlichkeit dieser πίστις (*probatio, argumentum*) zweifeln mussten. Und die Überzeugung, dass der Kreuzestod dieses Auferstandenen das Heilshandeln des allmächtigen Gottes und Weltschöpfers darstellen sollte, konnte man mit Auferstehungszeugen doch nicht beweisen. Im Repertoire der sachlichen Beweise gab es weder *signa* noch *argumenta*, mit denen man die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu sichern konnte. Unter den *exempla* konnte man höchstens auf Menschen verweisen, die mutig für ihre Überzeugungen gestorben waren. Aber dass der Tod des jüdischen Messias allen Menschen, die an ihn glauben, Erlösung und Sündenvergebung garantieren, kann man durch solche Beispiele nicht glaubhaft machen. Auf die *auctoritas* einer allgemein anerkannten Grundannahme (ἔνδοξα)[139] oder eines allgemein anerkannten Weisheitsspruchs konnte man sich als Verkündiger des Evangeliums als „Wort vom Kreuz“ auch nicht berufen. Persönliche

138 Vgl. M. Kraus/H.-D. Spengler, Art. Indiz, HWR IV, 333-339; J. Klein, Art. Beweis, HWR I, 1533-1540; M. Kraus, Art. Enthymem, HWR II, 1197-1210; W. Gast, Art. Causa, HWR II, 140-142; J. Klein, Art. Beispiel, HWR I, 1432-1433; L. Calboli Montefusco, Art. Auctoritas, HWR I, 1177-1182; W. F. Veith, Art. Induktion/Deduktion, HWR IV, 351-362.

139 P. Ptassek, Art. Endoxa, HWR II, 1134: „Jede rhetorische Überzeugungsstrategie muß, um erfolgreich zu etwas überreden zu können, was ohne Erläuterung, Beweis oder Beispiel strittig oder unplausibel bleiben würde, solche Grundannahmen zu ihrem Ausgangspunkt nehmen, die bereits allgemein geteilt werden und somit plausibel und einleuchtend sind“.

Glaubwürdigkeit (ἦθος) besaß Paulus schon, zumal als weitgereister römischer Bürger und jüdischer Toraexperte, aber die Schändlichkeit des Kreuzes, von dem in der Evangeliumsverkündigung die Rede war, konnte auch von der eindrucksvollsten Persönlichkeit nicht überwunden werden. Und die Leidenschaften, die Paulus als Redner hätte erregen können (πάθος), konnten angesichts des Kreuzestodes Jesu bestenfalls Mitleid, schlimmstenfalls Abscheu sein. Wenn man mit Aristoteles die Komödie als „unschädliche Nachahmung eines Häßlichen", d.h. sinnlich wahrnehmbaren Schlechten definiert, an dem das Lächerliche (τὸ γελοῖον) teilhat, oder wenn man mit Cicero das Lächerliche (*ridiculum*) als „gewisse Hässlichkeit oder Missgestalt" bestimmt,[140] dann muss die Rede von einem Gekreuzigten als Erlöser der Menschen auf die Zuhörer einen komischen (κωμικός, lat. *comicus*) Eindruck gemacht haben.

Im Zusammenhang der Interpretation von σοφία λόγου im Sinn zeitgenössischer Rhetorik und der mit dieser verbundenen Werten sind im Kontext der folgenden Ausführungen in 1,18–2,5 drei Wege ins Auge zu fassen, wie das Kreuz Christi aus der Evangeliumsverkündigung beseitigt werden könnte.[141] 1. Antike Rhetorik ersetzt die Dynamik der überzeugenden Kraft, die der Botschaft vom gekreuzigten Messias inhärent ist, durch die Dynamik logischer Argumentation und rhetorischer Überredung. Bei Aristoteles spielt das Wort δύναμις (vgl. V. 18) eine zentrale Rolle in der Definition von Rhetorik: sie ist die „Macht", die möglichen Mittel des Überzeugens zu entdecken, Beredsamkeit ist die „Macht des Redens" (δύναμις τοῦ λέγειν); Quintilian spricht von der *vis persuadendi*, und Dio Chrysostomus bezeichnet die Gabe der Beredsamkeit ganz einfach als δύναμις.[142] Wenn die Aufmerksamkeit christlicher Lehrer der „gewandten Rede" gilt, dann werden die Zuhörer durch die rhetorische Brillianz des vortragenden Redners mitgerissen,[143] aber nicht von der Macht des Kreuzes überwunden. Der Inhalt der Kreuzes-

140 Aristoteles, Poet. 1449a; Cicero, De Orat. 2,58,236; vgl. M. Winkler, Art. Komik, das Komische, HWR IV, 1167.

141 Für das Folgende vgl. Garland 57-58; vgl. Litfin, Proclamation, 191-192; Winter, Philo and Paul, 187; Thiselton 145-146.

142 Aristoteles, Rhet. 1,2,2,1; Quintilian, Or. 2,15,2-4; Dio Chrysostomus, Or. 33,1-6: „Oder denkt ihr, wir hätten in Worten und Gedanken eine besonders durchschlagende, wahrhaft gewaltige Überzeugungskraft (ἢ δύναμιν ἄλλην ἔχειν ἔν τε ὀνόμασι καὶ διανοήμασι δριμυτέρας τινὸς πειθοῦς καὶ τῷ ὄντι δεινῆς)? Ihr nennt sie Rhetorik (ἣν καλεῖτε ῥητορικήν), und auf Marktplätzen und Tribünen feiert sie Triumphe (ἔν τε ἀγοραῖς καὶ περὶ τὸ βῆμα δυναστεύουσαν)".

143 Vgl. Cicero, Orator 28,97: „An dritter Stelle nun erscheint jener weitausgreifende, wortreiche und wortgewaltige Redner in seinem Schmuck: er besitzt in der Tat die höchste Wirkungskraft. . . . Diese Beredtsamkeit vermag die Hörer zu beeinflussen, vermag auf jede Weise zu bewegen; bald bricht sie gewaltsam ein, bald schleicht sie sich ein in die Sinne, sät neue Gedanken, reißt aus die alteingewurzelten".

botschaft ist wichtiger als die rhetorische Fähigkeit des Verkündigers, die es selbst bei der eloquentesten Aufbietung von ἦθος, πάθος und ἀπόδειξις nicht schaffen wird, Griechen oder Juden davon zu überzeugen, dass Vergebung von Schuld und Sünde für alle Menschen an den Kreuzestod Jesu gebunden ist. Es ist unmöglich, dass ein Verkündiger adäquat vom Kreuzestod Jesu redet, wenn es ihm vor allem darum geht, von den Zuhörern bewundert zu werden. Das unverdiente Geschenk, das Gott den sündigen Menschen im Kreuzestod Jesu gemacht hat, ist mit Egoismus und Selbstlob absolut unvereinbar. 2. Die antike Rhetorik war an die Werte der aristokratischen Elite einer Stadt gebunden, an die „Schönen und Reichen", an die einflussreichen und mächtigen Bürger der Stadt. In der Verkündigung des Kreuzes Jesu Christi geht es um das Gegenteil: um Unschönes und um Machtlosigkeit. Es ist nicht möglich, der Evangeliumsbotschaft, in deren Zentrum der gekreuzigte Jesus Christus steht, gerecht zu werden, wenn es dem Lehrer um Status und Macht, um Schönheit und Eloquenz geht. 3. Besonders die sophistische Rhetorik war oberflächlich. Den sophistischen Rhetoren ging es nicht darum, die Zuhörer zu einer veränderten Lebensweise aufzurufen und anzuleiten, sondern um ihren Beifall. Und um diesen zu erhalten, war man bereit, an Emotionen zu appellieren, ohne sich im einzelnen mit Argumenten zu beschäftigen und ernsthaft nach der Wahrheit zu suchen. Paulus betont in V. 17, dass die Verkündigung des Evangeliums ihrem Wesen nach Rede vom Kreuz Jesu ist, d.h. Zeugnis von dem gekreuzigten Messias als Inbegriff des Heilshandelns Gottes für Juden und für Heiden – und diese Verkündigung des Kreuzestodes Jesu ist unvereinbar mit einem Bemühen um rhetorisch gestylte Eloquenz.[144]

IV

Paulus ermahnt die korinthische Gemeinde zur Einheit, ohne im einzelnen auf die Personen einzugehen, die hinter den Parolen stehen, mit denen einzelne Christen ihre Loyalität zu den Aposteln und Lehrern der Gemeinde bekunden. V. 17b zeigt, dass der Anlass des Konflikts korinthische Christen waren, wahrscheinlich Vertreter der gebildeten Schicht der Stadt, die großen Wert auf rhetorische Eloquenz und auf den damit gegebenen herausragenden Status eines bestimmten Lehrers legten. Wir sehen hier, wie die säkularen Maßstäbe, Werte und Traditionen der Stadt Korinth viele Mitglieder der Gemeinde beeinflussen und bestimmen. Sie halten es für nötig, für den einen und gegen alle anderen prominenten Lehrer der Gemeinde Stellung zu

144 Kammler, Kreuz, 45-48 vergleicht mit Gal 5,11, wo das Evangelium jedoch von anderer, nämlich inhaltlicher Seite bedroht ist.

nehmen. Dabei merken sie nicht, wie sie durch ihr Verhalten die Einheit der Gemeinde gefährden. Die Mahnung zur Einmütigkeit in V. 10 unterstreicht das hohe Gut der Einheit der Gemeinde, das gegen menschliches Fehlverhalten bewahrt werden muss. Wenn Paulus in V. 13 die Zerspaltung des Messias als grotesk bezeichnet – es gibt keinen Messias des Paulus, noch einen Messias des Apollos oder einen Messias des Petrus –, dann ist die Bereitschaft moderner Theologen und Theologinnen in Frage zu stellen, von einem „afrikanischen Jesus" oder einem „asiatischen Jesus" oder einem „Jesus für Frauen" zu reden. Manche sehen von Paulus die „Gemeinsamkeit der Willensrichtung und der Intentionen" betont.[145] Wer in Korinth Lehrunterschiede angesprochen sieht, betont an dieser Stelle, dass Uneinigkeit eine Funktion von unterschiedlicher, teilweise eben problematischer Lehre ist, eine Situation, die Korrektur und Versöhnung erfordert.[146] Von V. 13.17 her ergibt sich, dass es das Kreuz ist, d.h. der Glaube an den gekreuzigten Messias Jesus, der es unmöglich macht, menschliche Verkündiger zu rühmen und dadurch Spaltungen zu riskieren. Die Botschaft vom Kreuz verträgt sich weder mit Wichtigtuerei und Lobhudelei noch mit hochfahrenden Parolen oder Parteigezänk. Die Geschichte der Kirche kann angesichts der Fragen von V. 13 und der Mahnung zur Einmütigkeit und angesichts von rund 37 000 christlichen Denominationen[147] eigentlich nur als Skandal bezeichnet werden. Sicher, manche Trennungen waren notwendig, wenn das Evangelium über eine längere Zeit hinweg und ohne Bereitschaft zur Korrektur verraten wurde und die Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus nicht mehr im Mittelpunkt stand. In nicht wenigen Fällen waren es jedoch persönliche Rivalitäten, Intoleranz oder ethnische Identität, die für die Entstehung neuer kirchlicher Denominationen verantwortlich waren. Das Gebet Jesu um Einheit (Joh 17) und die paulinischen Mahnungen zur Einmütigkeit gelten für viele als schöne Utopie. Unser Text stellt die Frage, ob wir uns mit dem *status quo* zufrieden geben und fröhlich unsere eigenen Wege gehen, oder ob wir uns aktiv darum bemühen, vor Ort, d.h. da, wo es wirklich zählt, durch gemeinsame Gottesdienste und gemeinsame Aktionen die Einheit der Jesusbekenner zu demonstrieren.

145 Schrage I 140-141, der allerdings blass bleibt: „Die Gemeinde soll auf dasselbe aussein, dasselbe im Blick und im Sinn haben, aber auch zur Tat werden lassen" (141).

146 Barrett 42.

147 Barrett, Missiometrics, 29 (Nr. 44); im Jahr 1900 waren es „nur" 1900 Denominationen.

Das Wort vom Kreuz als Antithese zur Weltweisheit 1,18–2,5

Der Kontrast zwischen der Weisheit der Welt und der Verkündigung des Kreuzestodes Jesu Christi, der in 1,18–2,5 entfaltet wird, erläutert V. 17b: Paulus verkündigt das Evangelium von Jesus Christus „nicht durch gewandte Rede, damit das Kreuz Christi nicht beseitigt wird". Das Kreuz Jesu Christi sühnt nicht nur die Sünde der Menschen, die an Jesus Christus glauben, es ist nicht nur der Inhalt seiner Predigten, sondern es bestimmt gleichzeitig die Art und Weise seiner missionarischen Verkündigung (1,23; 2,1-5). Und wenn das Kreuz das Verhalten der korinthischen Christen bestimmen würde, gäbe es keine Parteiungen, die durch die Loyalitätsbekundungen der einzelnen Christen den verschiedenen Aposteln und Lehrern der Gemeinde gegenüber verursacht werden, ein Verhalten, das von den Maßstäben der gefallenen Welt kontrolliert wird, wie sie sich in der Gesellschaft Korinths manifestiert. Für die „Weisen", d.h. für die Gebildeten, für die Angehörigen der Elite der korinthischen Gesellschaft ist die Botschaft von einem gekreuzigten Erlöser Torheit (1,18.21.23.25.27), und für Juden ist die Botschaft von einem gekreuzigten Messias ein empörendes Ärgernis (1,23). Weder Juden noch Griechen oder Römer haben die erkenntistheoretischen (oder hermeneutischen) Voraussetzungen, das Handeln Gottes zum Heil der Menschheit im Kreuz Jesu Christi zu erkennen. Aber es ist gerade das Kreuz Jesu Christi, das die Identität der Jesusbekenner und ihre Transformation in der Gegenwart und in der Zukunft bestimmt (1,30). Paulus kontrastiert deshalb die Erkenntis κατὰ σάρκα, die die menschliche Gesellschaft kennzeichnet (1,26; 2,1), mit dem Erkennen κατὰ σταυρόν, von dem das Erkennen κατὰ πνεῦμα abhängig ist.[148] Das heißt: die heilschaffende Offenbarung Gottes im Kreuzestod Jesu bestimmt, wie wir und was wir über Gott und über die Welt, über uns selbst und über die Gemeinde der Jesusbekenner denken sollen; und sie bestimmt, wie und was Apostel und andere Lehrer der Gemeinde verkündigen und lehren. Der Erweis von Geist und Kraft (2,4) ist und bleibt an den Kreuzestod Jesu Christi gebunden (2,2), weil die Kraft Gottes unabhängig ist von der Weisheit der Menschen (2,5).

Der Text 1,18–2,5 gliedert sich in drei Abschnitte: In 1,18-25 behandelt Paulus das Evangelium vom gekreuzigten Messias, in 1,26-31 die Gemeinde des gekreuzigten Messias, und in 2,1-5 die missionarische Predigt vom ge-

148 Thiselton 147-148, mit Verweis auf Martyn, Epistemology, 272.

kreuzigten Messias.[149] Der Begriff δύναμις wird in 1,18 und in 2,4-5 zur *inclusio* verwendet.

Das Evangelium vom gekreuzigten Messias 1,18-25

I

18 **Denn das Wort vom Kreuz ist für diejenigen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft**. 19 **Denn es steht geschrieben: „Ich werde die Weisheit der Weisen zunichte machen, und ich werde die Klugheit der Klugen verwerfen".** 20 **Wo ist ein Weiser? Wo ist ein Schriftgelehrter? Wo ist ein Philosoph dieser Weltzeit? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt?** 21 **Da nämlich die Welt durch ihre Weisheit an der Weisheit Gottes Gott nicht erkannt hat, hat es Gott gefallen, durch die Torheit der Verkündigung die Glaubenden zu erretten.** 22 **Denn Juden fordern Zeichen, und Griechen streben nach Weisheit,** 23 **wir hingegen verkündigen den gekreuzigten Messias, der für Juden ein Ärgernis und für Heiden eine Torheit ist,** 24 **für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, (den Messias,) Gottes Macht und Gottes Weisheit.** 25 **Denn das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen, und das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen.**

II

Paulus geht in diesem Abschnitt nicht explizit auf die Parteiungen ein, von denen in den vorhergehenden Versen die Rede war. Die „allgemeine" theologische Argumentation des Textes verweist die korinthischen Christen jedoch indirekt auf zentrale Defizite der Kriterien, mit denen sie die Apostel und die Lehrer der Gemeinde bewerten.[150] Die Vokabeln σοφία (V. 19.20.21.22.24) und σοφός (V. 19.20.25) kommen acht Mal in diesem Abschnitt vor, die Stichworte μωρία (V. 18.21.23), μωρός (V. 25.27) und μωραίνω (V. 20) sechs Mal. Neben der Antithese Weisheit/Torheit (V. 20-21.23-24) mit der implizierten Opposition Ärgernis/Kraft (V. 23-24) finden wir zwei weitere Antithesen: Verlorene/Gerettete (V. 18) und Gott/Welt (V. 20.21.25).[151]

---

149 Kammler, Kreuz, 50 gliedert in zwei Abschnitte: in 1,18-25 stellt Paulus die Unvereinbarkeit von Weisheit und Kreuz grundsätzlich dar, was dann in einem zweiten Schritt an der Gestalt der korinthischen Gemeinde (1,26-31) und an seiner missionarischen Verkündigung (2,1-5) illustriert wird.

150 Schrage I 166-167.

151 Merklein I 171-173; Schrage I 167; Weber, Kreuz, 118-120; Kammler, Kreuz, 52.

Paulus erinnert die korinthischen Christen an den Inhalt der Verkündigung, durch die sie zum Glauben und zur Gemeinde gekommen waren: Das Evangelium ist die Botschaft vom gekreuzigten Messias. Dies ist der λόγος (betont vorangestellt in V. 18), den Paulus erläutert: er ist eine Botschaft, deren öffentliche Verkündigung den Angehörigen der gebildeten Elite Korinths, die sophistisch-rhetorische Kriterien zur Beurteilung öffentlicher Redner einsetzen, als Torheit erscheinen muss, die aber Gottes Weisheit ist. Die Behauptung, ein von römischen Behörden gekreuzigter Jude aus Galiläa sei ein Erlöser von Sünden, ja der einzige Erlöser für alle Menschen, kann mit den Prinzipien menschlicher Logik nicht nur nicht bewiesen werden, sondern muss von dieser Warte aus als barer Unsinn gelten. Und für Juden ist die Botschaft von einem gekreuzigten Messias ein Skandal, da aufgrund der Aussagen der Propheten ein Messias zu erwarten ist, der Israel wiederherstellen und die Feinde Gottes richten wird. Nun haben aber die korinthischen Christen diese Botschaft von Jesus dem Erlöser angenommen und geglaubt. Deshalb erinnert Paulus sie an die Tatsache, dass es die „törichte" Botschaft vom gekreuzigten Jesus Christus war, die ihnen Heil und Erlösung brachte, und nicht rhetorisch geschliffene Reden, von denen sie (nur) beeindruckt gewesen wären. Wenn sich die korinthischen Christen auf den λόγος bestimmter Apostel und Lehrer berufen, entlarven sie dadurch die Kriterien ihrer Beurteilung als rein menschliche: Die wahre Weisheit, die Weisheit Gottes, ist der λόγος vom Kreuz, an dem Jesus Christus zum Heil der Welt gestorben ist. Die Weisheit Gottes, die am Kreuz offenbart wurde, führt die Kriterien und die Inhalte menschlicher Weisheit genauso in die Krise wie die Begeisterung für rhetorisch geschliffene Argumentation und die Bindung an Statusdenken und an das eigene Prestige.[152]

Manche Ausleger rechnen den Abschnitt 1,18-25 zur *narratio*[153] oder zur *probatio*,[154] andere identifizieren ihn als *exordium*[155] oder als *argumentatio*.[156] Eine mechanische Übertragung rhetorischer Strukturen, die den einzelnen Analysen inhärent sind, sollte jedenfalls vermieden werden.[157] Die Annahme einer an den homiletischen Midrasch angelehnten Struktur[158] hat nicht

152 Vgl. Merklein I 173-174 zum „semantischen Paradigmenwechsel", den die Realität des Kreuzestodes Jesu im Blick auf die Begriffe von „Weisheit" und „Torheit" auslöst.
153 Bünker, Briefformular, 55; Merklein I 110.176.
154 Mitchell, Rhetoric, 199-200.
155 Probst, Brief, 307.
156 Schrage I 167; Witherington 106; Thiselton 149; Sänger, Christus, 175.
157 So richtig die Warnung von Lindemann 34.
158 Vgl. Ellis, Prophecy, 213-216; für ähnliche Vorschläge vgl. Schrage I 168. Zur Kritik siehe Merklein I 174-175; Ciampa/Rosner 696-697.

überzeugt. Paulus zitiert Jes 29,14 in V. 19, und in 1,18-21 könnte Paulus das Weisheitslogion Mt 11,25 aufnehmen (s. die Einzelauslegung).

Gliederung. Paulus setzt in V. 18 mit der grundsätzlichen Aussage ein, dass das Wort vom Kreuz für Nichtchristen Torheit ist, für Jesusbekenner aber Gottes Kraft. Diese Grundüberzeugung wird in drei Teilabschnitten erläutert. In V. 19-21 liefert Paulus einen Beweis aus der Schrift, aus der Erfahrung und aus der Geschichte.[159] Das Zitat aus Jes 29,14 in V. 19 bekräftigt, dass Gott die Weisheit der σοφοί vernichtet. Die vier rhetorischen Fragen von V. 20 verifizieren die Wahrheit des Schriftzitats: Vor dem Urteil Gottes kann kein Weiser, Schriftgelehrter oder philosophischer Forscher bestehen, was den Erfahrungsbeweis ergibt, dass Gott durch die Wirkung des λόγος τοῦ σταυροῦ die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht hat. V. 21 liefert einen Beweis (ἐπειδὴ γάρ) aus der Geschichte: Weil die Welt Gott trotz aller weisheitlichen Bemühungen nicht erkannt hat, rettet Gott die Menschen durch die „törichte" Verkündigung des gekreuzigten Messias. V. 22-25 erläutern diese theologisch grundlegende Aussage im Hinblick auf die Reaktion von Juden und von Heiden (V. 22-23) und im Hinblick auf die effektive Wirkung der Evangeliumsverkündigung (V. 24.25).

Textkritische Anmerkungen. Einige Handschriften lassen in der Wendung ὁ τοῦ σταυροῦ V. 18 den Artikel ὁ aus ($\mathfrak{P}^{46}$ B F* G* 630 1739 1881); da die Nachstellung des Artikels im NT selten ist (BDR §271.1b), ist die Formulierung mit der nachgestellten Wiederholung des Artikels als die schwierigere Lesart wohl ursprünglich.[160] Die Einfügung von τοῦτου nach τοῦ κόσμου in V. 20b in späteren Handschriften (einschließlich Byz) ist Angleichung an τοῦ αἰῶνος τούτου in V. 20a. In V. 23 ersetzen spätere Handschriften (einschließlich Byz) ἔθνεσιν durch Ἕλλησι, um die Wortwahl in V. 22.23.24 einheitlich zu gestalten. In V. 24b hat $\mathfrak{P}^{46}$ die Akkusative Χριστόν κτλ. in Nominative umformuliert und damit den Satz zu einer eigenständigen Aussage gemacht, was syntaktisch nicht notwendig ist.

III

18 Mit γάρ ist der Beginn eines längeren erläuternden Abschnitts markiert. Das vorangestellte ὁ λόγος bezeichnet **das Wort** der Verkündigung, die Kunde, die Predigt; in 2,4 steht ὁ λόγος μου parallel zu καὶ τὸ κήρυγμά μου, mit deutlichem Bezug auf die Verkündigung des Apostels. Das heißt, es geht in diesem Abschnitt um die Verkündigung (d.h. τὸ κήρυγμα V. 21 ist ein Synonym zu ὁ λόγος). Die Voranstellung von λόγος benennt das Thema des

159 Vos, Argumentation, 40-42.

160 Vgl. Zuntz, Text, 67.