

Kurt Niederwimmer
Quaestiones theologicae



Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von
Erich Gräßer

Band 90

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1998

Kurt Niederwimmer

Quaestiones theologicae

Gesammelte Aufsätze

Herausgegeben von
Wilhelm Pratscher und Markus Öhler

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

[Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche / Beihefte]

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. – Berlin ; New York : de Gruyter

Früher Schriftenreihe

Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Bd. 90. Niederwimmer, Kurt: *Quaestiones theologicae*. – 1998

Niederwimmer, Kurt:

Quaestiones theologicae : gesammelte Aufsätze / Kurt Niederwimmer. Hrsg. von Wilhelm Pratscher und Markus Öhler. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 90)

ISBN 3-11-015711-X

ISSN 0171-6441

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Vorwort

Wilhelm Pratscher und Markus Öhler hatten die Freundlichkeit, eine Auswahl aus meinen Aufsätzen zu edieren. Ich bin ihnen sehr zu Dank verpflichtet.

Die Aufsätze sind chronologisch geordnet. So kann der *lector benevolens* sehen, was ich im Laufe der Zeit gelernt habe. Was die allerersten Aufsätze betrifft, die lange zurückliegen, so versteht sich von selbst, daß ich nicht mehr mit allen Einzelheiten einverstanden sein kann. Ich habe da und dort geringfügige Änderungen vorgenommen. In welche Richtung die Korrekturen an diesen frühen Versuchen anzubringen wären, habe ich exemplarisch in kurzen Nachworten angedeutet.

Die Themen des Bandes sind naturgemäß vielfältig. Vielleicht kann man vor allem zwei Gruppen von Aufsätzen unterscheiden: exegetische Aufsätze zu neutestamentlichen und patristischen Themen und Aufsätze, die sich um das hermeneutische Problem bemühen. Im übrigen gilt: Alle theologische Arbeit ist Teil eines (unter endlichen Bedingungen freilich nie vollständig einholbaren) Ganzen, das man vielleicht als lebendige, stets zu erneuernde Tradition der *theologia perennis* bezeichnen könnte. Das einzelne muß im Licht des Ganzen, in dem es erst seinen definitiven Sinn bekommt, verstanden werden.

Die Aufsätze sind während meiner Tätigkeit an der Wiener Universität entstanden. Meinen ehemaligen Hörern sollen sie auch gewidmet sein.

Wien, im September 1997

Kurt Niederwimmer

Vorwort der Herausgeber

Die Herausgabe der Aufsätze von Kurt Niederwimmer ist ein oftmals geäußelter Wunsch vor allem der Hörerinnen und Hörer, denen seine Tätigkeit als Professor für Neutestamentliche Wissenschaft über mehr als zwei Jahrzehnte gewidmet war. Mit den nun vorliegenden *Quaestiones theologicae* wird anlässlich der Emeritierung von Prof. Niederwimmer diesem Anliegen gerne entsprochen.

Die Auswahl der Aufsätze entspricht den Forschungsschwerpunkten philologische Exegese, Theologie des Neuen Testaments, Patristik und Hermeneutik. Sie wurde vom Autor selbst im Übereinkommen mit den Herausgebern getroffen. Diverse Änderungen wurden vom Autor vorgenommen. Die Zitaton wurde nicht vereinheitlicht.

Unser Dank als Herausgeber gilt vor allem Fr. Susanne Scholz für die Erstellung des druckfertigen Manuskripts, sowie Herrn stud.theol. Dirk Mölling für die Mitarbeit am Register. Dem Herausgeber der Reihe, Herrn Prof. Dr. Erich Gräßer, und dem Verlag Walter de Gruyter ist für die angenehme Zusammenarbeit zu danken. Für die Abdruckgenehmigungen danken wir den Verlagen der Erstveröffentlichungen.

Wilhelm Pratscher
Markus Öhler

Inhaltsverzeichnis

Erkennen und Lieben. Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im ersten Korintherbrief	1
Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums	31
Unmittelbarkeit und Vermittlung als hermeneutisches Problem.....	44
Zur Analyse der asketischen Motivation in 1. Kor. 7	60
Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache.....	70
Doctrina apostolorum (cod. Mellic. 597)	88
Theologie als akademische und kirchliche Disziplin.....	95
Kirche als Diaspora.....	102
Glaube und Toleranz.....	113
Textprobleme der Didache.....	128
Zur praedicatio de Deo im Neuen Testament	142
Zu Eugippius, Vita S. Severini c. 43	152
Nachfolge Jesu nach dem Neuen Testament	163
Vita abscondita. Erwägungen zu Kol. 3,1-4	185
Et Verbum caro factum est	196
Vom Glauben der Pilger. Erwägungen zu Hebr. 11,8-10 und 13-16	207
Ecclesia sponsa Christi. Erwägungen zu 2. Kor. 11,2f und Eph. 5,31f	217
Erwägungen zur Disziplin "Theologie des Neuen Testaments"	226
Interpretation als Vermittlung	234
Der Didachist und seine Quellen	243
Zenas, der Jurist (Tit. 3,13)	267
Paulus und die Analogia entis	280

VIII

Inhaltsverzeichnis

Zur Eschatologie im Corpus Johanneum	290
Anhang.....	301
Autorenregister	303
Stellenregister	310
Erstveröffentlichungen	321

Erkennen und Lieben

Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im ersten Korintherbrief

Die folgenden Zeilen bemühen sich, einen kleinen Beitrag zur exegetischen Grundlegung der theologischen Erkenntnislehre zu leisten. Daß dazu eine Untersuchung der Methode paulinischer Theologie am besten geeignet ist, versteht sich von der Sache her: sind wir doch gewohnt, den Apostel Paulus als "Begründer der christlichen Theologie" zu bezeichnen. Eine solche Bezeichnung soll bedeuten, daß Paulus als erster versucht hat, die von ihm geglaubte und gepredigte Botschaft im Zusammenhang rational zu entfalten¹. Paulus ist natürlich kein absoluter Anfang. Auch vor Paulus gab es bereits Sätze theologischen Charakters, Ansätze zu einer christlichen Theologie². Trotzdem ist es sinnvoll, Paulus als Begründer der christlichen Theologie zu verstehen: die vorpaulinischen Theologoumena versuchen den christlichen Glauben durch einzelne Sätze "heiligen Rechts" zu sichern und zu begründen³, Paulus versucht den Glauben im *Zusammenhang*, er versucht ihn als *Ganzes* zu begreifen; freilich gemäß der Erfahrung - und beschränkt auf die Erfahrung! -, die er mit Christus gemacht hat. Es ist die Erfahrung, daß das Kreuz Christi allen Selbstruhm ausschließt⁴.

Wie kam es zur paulinischen Theologie?

Paulus verstand sich als Apostel, der das Kerygma von Christus zu verkündigen hat; er verstand sich aber *auch* als *Charismatiker*. Zu diesem Charisma, das ihm der Herr gegeben hat, gehört die Fähigkeit, den τέλειοι, den πνευματικοί die im Kerygma beschlossene "Weisheit" zu enthüllen (1. Kor.

¹ Nach einer Formulierung R. Bultmanns hat Paulus als erster die im christlichen Glauben als solchem enthaltene Erkenntnis zur Klarheit des bewußten Wissens erhoben, Theol. d. NTs, 1953ff., S. 187.

² Indem sich das neue Sein, das Christus mit sich gebracht hat, in verstehbaren Sätzen der Verkündigung ausspricht, impliziert es eine genaue Begriffsbestimmung und damit eine systematische rationale Entfaltung, impliziert es also Theologie. Der Glaube an Christus beansprucht nicht nur das Handeln des Menschen, sondern auch sein Erkennen. Im Glauben an Christus wird Gott erkannt.

³ Über die Theologoumena der vorpaulinischen Zeit vgl. E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57 (1960) S. 162ff. Auch in vorpaulinischer Zeit dient "Theologie" zur rationalen Klärung und Bewahrung des Glaubens, bzw. der einzelnen Glaubensrichtungen, die gegeneinander stehen.

⁴ Auf dieses (offenbar zentrale) Motiv des paulinischen Glaubens und Denkens lassen sich letzten Endes alle Theologoumena Pauli zurückführen. Auch das theologische Erbe aus der Zeit vor der Bekehrung ist von diesem Motiv her neu gedeutet worden.

2,6ff.)⁵. Dazu kommt: Paulus sah sich durch die mancherlei nomistischen und gnostisierenden Irrlehren seiner Gemeinden zur Apologetik und Polemik gedrängt. Er wurde hineingezogen in die Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde und mußte sich, wie die "Theologen" vor ihm, argumentierend auf das rationale Wort einlassen, um "seine" Botschaft gegen Mißdeutung und Verzerrung zu schützen. Die apologetische Situation, in der er sich befand, bot einen wesentlichen Anlaß zur Explikation seiner Botschaft in der Weise der Theologie. Paulus hat seiner Situation und seiner Erfahrung entsprechend das Denken nach zwei Richtungen vorwärtsgetrieben: einmal in Richtung auf die Frage nach dem Verhältnis des Christus zum Gesetz und zum andern in Richtung auf die Frage nach dem Verhältnis des Christus zur Gnosis⁶.

Das Kreuz Christi, das allen Selbstruhm zerstört, zerstört damit auch alle Selbsterlösung, wobei es gleichgültig ist, ob dieser Versuch auf der Basis des Gesetzes oder der Erkenntnis unternommen wird. Das Wort vom Kreuz zerstört sowohl die Selbsterlösung durch die Tat wie die Selbsterlösung durch Erkenntnis, indem es eine neue Wirklichkeit enthüllt, in der beides, Leistungsförmigkeit und Frömmigkeit der Erkenntnis, transzendiert ist⁷. Wenn es richtig ist, daß der vorchristliche Paulus "apokalyptischer Theologe" war, dann war seine Auseinandersetzung mit Nomismus und Gnosis zuletzt eine Auseinandersetzung mit seiner eigenen theologischen Vergangenheit, die am gekreuzigten und auferstandenen Christus ihr "Ende" gefunden hatte, die aber in Christus auch vom Prinzip her erneuert wurde.

⁵ Nach U. Wilckens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, ZThK 56 (1959) S. 285, ist es sehr wahrscheinlich, "daß der vorchristliche Paulus im bestimmenden Ansatz seines Denkens ein apokalyptischer Theologe gewesen ist". Der φαρισσαῖος von Phil. 3,5, der ζηλωτής ... τῶν πατρικῶν ... παραδόσεων von Gal. 1,14 ist, wie etwa das Beispiel des 4. Esra zeigt, mit dem Apokalyptiker durchaus zu vereinen. Wenn diese These richtig ist, dann wird begreiflich, warum gerade Paulus damit begann, die christliche Botschaft theologisch zu explizieren: er war Theologe ehe er Christ wurde und blieb es *nachdem* er Christ geworden war. Seine vorchristliche theologische Konzeption wurde durch die Begegnung mit dem Auferstandenen im Prinzip gewandelt, aber sie wurde nicht einfach abgetan.

⁶ Von dem, was wir heute Theologie nennen, unterscheidet sich Paulus vor allem dadurch, daß er beim bloß Charismatisch-Spekulativen bleibt und noch keine Anwendung der Einzelwissenschaften auf theologische Fragen kennt.

⁷ Nach H. Schlier, Kerygma und Sophia, jetzt in: Zeit der Kirche, 1956, S. 206, wäre die Auseinandersetzung mit der Gnosis durch die Entstehung des griechischen Christentums bedingt. Paulus selbst lege diese Deutung nahe, wenn er in der Auseinandersetzung mit der korinthischen Weisheit auf die Griechen hinweist, die nach Weisheit fragen (1. Kor. 1,22ff.). Auch ist in der korinthischen Weisheit zweifellos ein griechisches Element (siehe unten). Jedoch ist Gnosis als solche nicht wesentlich griechisch, sondern eine jederzeit und überall mögliche Auslegung menschlicher Existenz; und die Gnosis, mit der sich das Urchristentum auseinanderzusetzen hatte (einschließlich der korinthischen Gnosis) trägt deutlich jüdische Züge. Sie ist auch im Judentum (unbeschadet der iranischen und hellenistischen Einflüsse) nicht durch Überfremdung von außen, sondern durch das Bewußtwerden einer inneren Krise entstanden. Auch und gerade das Judentum hatte seine "gnostische Anfechtung" (vgl. dazu K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, 1958, S. 66ff.).

Uns interessiert hier die Auseinandersetzung mit der Gnosis, und zwar insoweit als Paulus in dieser Auseinandersetzung die Grundmotive einer theologischen Erkenntnislehre zum Bewußtsein erhob. Das Verhältnis zwischen gnostischer und paulinischer Theologie ist außerordentlich komplex. Wenn Paulus Begriffe der frühen Gnosis und hernach die Gnosis ihrerseits paulinische Begriffe aufnahm, dann war das keineswegs eine bloß terminologische Übernahme hier und dort. Die Verwandtschaft reicht tiefer. Der religionsgeschichtliche Ort der paulinischen Theologie läßt sich vielleicht am besten so bezeichnen: die Begrifflichkeit und Vorstellungswelt der paulinischen Theologoumena verweisen uns regelmäßig einerseits in die Apokalyptik, andererseits in die Gnosis. Für Paulus bildet beides keinen Gegensatz. Apokalyptik und Gnosis haben einander auch tatsächlich nicht ausgeschlossen. Vielmehr ging die Apokalyptik nahtlos in die Gnosis über. *Mitten in diesem Übergangsprozeß steht die paulinische Theologie* (vielleicht könnte man sogar sagen: das Christentum überhaupt). Was Paulus gleichwohl von Apokalyptik und Gnosis trennte (unbeschadet der Tatsache, daß er in ihren Kategorien dachte), war das Kreuz des Christus. In Christus war ein eigener Weg gewiesen. Aber dieser Weg stand in einer geschichtlichen Kontinuität⁸.

Die Briefe des Paulus zeigen uns den Apostel in einem schweren Ringen mit der gnostisierenden Frömmigkeit. In leidenschaftlicher Weise versucht er zu zeigen, *daß* und *warum* die Botschaft vom Christus crucifixus et resurrexerit alle Gnosis und Sophia eschatologisch richtet. Seine Denkmotive kommen im 1. Korintherbrief am deutlichsten zum Ausdruck.

Was Paulus zu sagen hat, gipfelt höchst charakteristischerweise in der Gegenüberstellung von *γινώσκειν* und *ἀγαπᾶν* (so zuerst 8,1ff.). Damit faßt der Apostel vertiefend zusammen, was er in den breiten Ausführungen von Kap. 1-4 bereits gesagt hat. Die endgültige Klärung findet sich aber im

⁸ Die Ursprünge der Entwicklung liegen in der ersten nachexilischen Zeit (wenn man nicht noch weiter zurückgehen und auf die dämonischen Züge im Jahwebild verweisen will). Das Bewußtsein hat sich differenziert, die Entfremdung wird erfahren, Gott ist der deus absconditus, der Mensch gott-los. Das Wissen um die Tiefe der Entfremdung wird im *Nomismus* (dem einen Zweig der Entwicklung) durch den im Grunde verzweifelten und zum Teil geradezu aggressiven Versuch kompensiert, Gott, den unfaßbaren, durch ein gewisses Maß an Gebotserfüllungen zufriedenzustellen. In der *Apokalyptik* wird der Entfremdung als einer totalen und heillosen ins Auge gesehen. Gott ist fern, seine Ratschlüsse sind verborgen, "dieser Äon" wird von widergöttlichen Mächten bestimmt. Tritt an die Stelle des Geschichts dualismus (dieser Äon - der kommende Äon) der räumlich-kosmologische (die obere und die untere Welt), an die Stelle der Kategorie der Zeit die Kategorie des Raums, dann sind die Übergänge zur *Gnosis* bereits vollzogen. Immer geht es um die Anfechtung: Gott steht gegen sich selbst. Sie wird im *Nomismus* verdeckt, in der *Apokalyptik* bekannt, in der *Gnosis* führt sie zum offenen Dualismus. Im *Christus* wird dieser Anfechtung standgehalten und kann ihr standgehalten werden, weil Christus die Liebe enthüllt, die die Angst besiegt. - Vom christlichen Standpunkt aus gesehen sind also der *Nomismus* einerseits wie *Apokalyptik* und *Gnosis* andererseits Fehlhaltungen, "Sackgassen der Entwicklung" (Teilhard de Chardin), die vom Leben wegführen.

Schlußteil des Preisliedes auf die Liebe (13,8-13). Es entspricht der Eigenart des paulinischen Denkens, daß eine aufgeworfene Frage nicht auf einmal, sondern in mehreren Etappen zur Klärung kommt⁹. Wir folgen dem Denkweg des Apostels und stellen zunächst thesenförmig die Grundgedanken seiner Kritik an der σοφία λόγου (Kap. 1-4) dar, interpretieren dann 8,1ff. und schließen eine Exegese von 13,8-13 an.

I

Nach dem Proömium 1,4-9 setzt mit 1,10ff. der erste Hauptteil des 1. Korintherbriefes ein, der ein doppeltes Thema hat: die Spaltungen in Korinth und die korinthische "Weisheit". Beide Themen hängen so zusammen, daß die korinthische Weisheit zur Ursache für die Spaltungen innerhalb der Gemeinde geworden ist. Zunächst ist nur von den Spaltungen die Rede (1,10-17). Mitten im V. 17 aber wechselt Paulus zu dem zweiten Thema über: er ist zur Verkündigung gesandt, jedoch: οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. Der ganze folgende Abschnitt¹⁰ ist von diesem Gegensatz bestimmt: die Verkündigung des Paulus (das Evangelium, das Wort vom Kreuz, die Botschaft vom "Geheimnis Gottes" 1,18; 2,1) steht im ausschließli-

⁹ So gewiß es ist, daß Paulus ein theologisches Konzept hat, von dem aus die Einzelfrage zur Klärung gebracht werden kann, so gewiß ist andererseits, daß Paulus nicht "fertig" ist, sondern erst im Diktieren seiner Briefe um Klarheit und Deutlichkeit ringt und immer neue Anstrengungen unternimmt, um eine Frage zu einem befriedigenden Ende zu führen. - Aus dem theologischen Konzept folgt die Neigung, eine Frage thematisch zu behandeln: ein Thema wird aufgestellt und dann "abgehandelt", vgl. etwa die ersten Kapitel des Römerbriefes. Kennzeichnend ist dabei die Darstellungsform: "negativ" - "positiv" (die Ungerechtigkeit der Welt 1,18-3,20; die Gerechtigkeit Christi 3,21-4,25); vgl. dazu O. Michel, Der Brief an die Römer, 1957 (11. Aufl.) S. 14. Das gleiche Schema (negativ - positiv) finden wir (freilich nicht so deutlich) auch im 1. Korintherbrief. Auf die Negation der Weltweisheit 1,18-2,5 folgt die Position der Weisheit Gottes 2,6-16. - Andererseits: gemessen an den Ansprüchen, die wir heute in bezug auf Deutlichkeit und Klarheit stellen, wirken die Paulusbrieve wie Konzepte! Wir werden daran erinnern, daß Paulus diktierte, und zwar sofort den abzusendenden Brief (vgl. etwa 1. Kor. 1,14ff.). Wir nehmen daher im Lesen Anteil an den Denkanstrengungen, wir merken, wie er nicht immer sofort das schlagende Argument findet, wie manchmal erst im Laufe des Diktierens das eigentliche, treibende Motiv heraustritt, wie er sich selbst korrigiert. Nicht die fertige, sondern die werdende Theologie des Apostels tritt uns in seinen Briefen entgegen. Wobei freilich wiederum nicht übersehen werden darf, daß er zuweilen glückliche Formulierungen gefunden hat, die gleichsam zum "festen Bestand" seiner Theologie gehören und immer wiederkehren.

¹⁰ Die Ausführung des Themas wird in 2,16 zu einem ersten Abschluß gebracht. 3,1ff. ist eine Art Nachwort, das zum 1. Thema (ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἐρις 3,3) zurücklenkt. Nur in 3,18f. wird das Thema "Weisheit - Torheit" noch einmal kurz aufgenommen, um dann bis 8,1ff. zu ruhen. Indessen ist die sachliche Verbindung von Kap. 1-2 mit 3-4 durch das Motiv des καυχᾶσθαι erhalten. Der Mensch rühmt sich seiner Weisheit (1-2) wie seiner Lehrer (3-4). In diesem Selbstruhm beraube er sich gerade dessen, dessen er sich rühmt: der Weisheit so gut wie der Freiheit.

chen Gegensatz zur σοφία λόγου bzw. (da die korinthische Weisheit nur als Sonderfall der Weltweisheit angesehen wird) im Gegensatz zur Weltweisheit überhaupt¹¹.

¹¹ Die Deutung des Ausdrucks σοφία λόγου ist problematisch. Die traditionelle Exegese verstand Sophia im Sinne der griechischen Philosophie, Logos im Sinne der antiken Rhetorik. Die Rede von Griechen, die nach Weisheit fragen (1,22ff.), und die Ablehnung des Logos Sophias (2,4) scheint diese Auffassung zu bestätigen. So etwa auch das Wortspiel, das Paulus mit dem terminus technicus der Rhetorik ἀπόδειξις in 2,4 treibt. In neuerer Zeit neigt man dazu, die korinthische Weisheit als gnostische Weisheit zu verstehen. So zuerst W. Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*, 1908. Dann: H. Schlier, a.a.O. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, 1956, S. 56ff. und passim, und neuerdings: U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2, 1959, vgl. auch ders.: *ThW VII*, S. 519ff. (σοφία). Die Verwendung des Wortes Gnosis in 8,1ff.; 13,8-13, die libertinistischen Tendenzen der korinthischen Enthusiasten, die Hochschätzung der ekstatischen Phänomene, der Hochmut gegenüber dem paulinischen Apostolat (verbunden mit einem eigenen "pneumatischen" Apostelbegriff), und endlich: die doketische Christologie, die zwischen Jesus und Christus trennt (1. Kor. 12,1ff.) und die Auferstehung umdeutet (Kap. 15), kurzum die Tatsache, daß die Auseinandersetzung des Paulus in den Korintherbriefen durchwegs gnostisierende Lehren und Praktiken gerichtet ist, macht es wahrscheinlich, daß auch die korinthische Weisheit, ja eben und gerade sie im Sinne der Gnosis zu verstehen ist. - Eine konkrete Bestimmung solcher Sophia ist nur schwer möglich. Jedoch läßt sich einerseits ein rationales Moment feststellen. 4,6 deutet darauf hin, daß solche Weisheit durch allegorische Schriftdeutung gewonnen wurde (die Deutung von P. Wallis, *Ein neuer Auslegungsversuch der Stelle 1. Kor. 4,6 in ThLZ 75* [1950] 506ff., ist abzulehnen). Die Gnostiker gehen grundsätzlich über den Buchstaben der Schrift hinaus und gewinnen Einsichten, die anderen verborgen sind. Der Ausdruck συζητητής (1,20), γραμματεὺς (ebdt.), die Rede vom πειθὸς λόγος (2,4) und von der ἀπόδειξις (ebdt.) läßt vermuten, daß die korinthischen σοφοί im gemeinsamen Gespräch mit Hilfe des Logos in den verborgenen Sinn des Seins einzudringen dachten. Neben dem rationalen Moment steht das esoterische. Die Rede des Paulus von den βάθη τοῦ θεοῦ (2,10), von den τέλειοι (2,6), πνευματικοί (2,13ff.; 3,1ff.), von einer Weisheit, die vor den Äonen verborgen ist (2,6ff.), so gut wie vor dem ψυχικὸς ἄνθρωπος (2,14) wird wohl der Sprache nach ganz im Sinne der Korinther sein. Auch die Schriftdeutung, auf die Paulus 4,6 anspielt, wird esoterische Geheimnisse enthüllt haben. Vielleicht gehört auch das ἔρευνᾶν des Geistes in diesen Zusammenhang, 2,10? (vgl. Joh. 5,39!). Endlich ist an Hochschätzung der ekstatischen Phänomene (Glossolalie, Visionen) zu erinnern. Alles das macht wahrscheinlich, daß die rationale ζήτησις in die mystische Unio überzugehen pflegte. Im gemeinsamen Suchen, in der esoterisch-mystischen Deutung der Schrift wurde verborgene, verbotene Weisheit gewonnen und den Esoterikern mitgeteilt. Der Logos spürt die Geheimnisse auf, die im Abgrund Gottes beschlossen sind, und teilt sie den Erwählten in überzeugender, überschwenglicher Rede mit. Dabei geraten die Pneumatiker im Mitdenken und Miterleben in den Raum des Pleromas, in Gottes Licht. Sie werden absolut frei, vollendet. - Auf den jüdischen Charakter der korinthischen σοφία bzw. γνώσις weist der allegorische Schriftlogos, aber auch 2. Kor. 11,22, vgl. dazu Schmithals, a.a.O. S. 242f. Ein eigenes Problem ist durch die oben genannte Untersuchung von U. Wilckens gestellt worden. Danach hätten die Korinther über eine eigene Sophia-Christologie verfügt. Der Begriff Sophia bezeichne bei den Korinthern eine Person, eine göttliche Hypostase, die präexistent - ohne von den Archonten erkannt worden zu sein, herabgekommen ist, um sich mit den Pneumatikern zu einen. Dieser Mythos sei auch Paulus bekannt gewesen, jedoch habe er ihn nur zum Teil akzeptiert. Aus der teilweisen Übernahme gnostischer

Dieser Gegensatz kann folgendermaßen bestimmt werden: das Kreuz Christi ist das eschatologische Geschehen, das alle Welt richtet. Vor diesem Geschehen kann nichts bestehen. Das Kreuz kreuzigt alles. Durch das Kreuz muß alles hindurch, - auch die menschliche Weisheit. Für Paulus ist das Kreuz Christi keinen weltlichen Kriterien unterworfen, sondern selber das Kriterium aller Welt. Daher kann und darf das Kreuz auch nicht in irgendeiner Weise in menschliche Wirklichkeiten oder Möglichkeiten eingefügt werden¹². Εὐαγγελίζεσθαι "ἐν σοφία λόγου" würde also heißen: das Evangelium als gnostische Weisheit zu verkündigen (und d.h. in letzter Instanz: als menschliche Weisheit überhaupt verkündigen). Christus darf kein Moment *innerhalb* des gnostischen Mythos werden (oder innerhalb der Philosophie), er darf nicht im gnostischen Mythos "untergebracht" werden können. Nach Paulus steht vielmehr Christus *kritisch außerhalb* des Mythos und Logos - des Mythos und Logos "dieser Welt"! Wird Christus rezipiert, indem er in den Mythos eingebaut wird, dann hört er auf zu sein, was er ist, dann verliert er seine Kraft, seine eschatologische virtus, er kann dann weder töten noch erwecken¹³. In

Anschauungen erklären sich die Unstimmigkeiten, die durch 2,6ff. hervorgerufen werden. Soweit Wilckens. Jedoch erheben sich gegen diese These einige Bedenken.

1. Bei Wilckens kommt die Tatsache, daß diese Weisheit eine Weisheit des Logos ist, zu kurz: εὐαγγελίζεσθαι οὐκ ἐν σοφία λόγου (1,17); ὑπεροχὴ λόγου ἢ σοφίας (2,1); ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις (2,4); σοφίαν δὲ λαλοῦμεν (2,6f.); λόγος σοφίας ... λόγος γνώσεως (12,8).

2. Andeutungen (und nicht mehr als das!) einer Sophia-Christologie finden sich *gerade nicht im Munde der Gegner des Paulus, sondern in seinem eigenen Mund*: 1,24 u. 30; 2,6ff. (vgl. noch 10,1ff.), an jenen Stellen also, wo Paulus seine eigene Auffassung vorträgt, die er der korinthischen gegenüberstellt.

3. 1,24 u. 30 wären ein Schlag ins Wasser, wenn bereits die Korinther eine Sophia-Christologie gehabt hätten. Eben das, was Paulus hier sagt, würden sie ja auch sagen. - Man wird also behaupten dürfen: Sophia war für die Korinther kein christologischer Begriff (was er dann freilich in der nachpaulinischen Gnosis geworden ist); vielmehr polemisierte Paulus gegen die korinthische Sophia, indem er sie von der Christologie her, vom Christus crucifixus her kritisierte.

¹² Dabei ist "Welt" die von Gott abgefallene Schöpfung. Das Kreuz und das Wort vom Kreuz stehen also nicht überhaupt jenseits aller Kriterien. Das Kreuz als geschichtliches Ereignis unterliegt den Kriterien der Geschichtlichkeit, das Wort vom Kreuz den Kriterien der Sprache und des Denkens. Nun ist aber für Paulus die Geschichte der Lauf "dieses Äons", der sich von Gott abgewendet und selbst verdorben hat, und erst das Kreuz bringt wahre und echte Geschichtlichkeit; bzw. das Erkennen und die "Anschläge" des Menschen sind von Gott abgeirrt und in sich selbst verdorben, und das Wort vom Kreuz ist (auch) dazu da, das Erkennen des Menschen zu heilen. - M.a.W.: das Kreuz ist das Kriterium aller Kriterien nicht hinsichtlich ihres An-sich-Seins (hinsichtlich ihrer Struktur), sondern hinsichtlich ihres Verdorbenseins (ihrer Destruktion). In 1,18ff. versucht Paulus diese Zusammenhänge zu explizieren. Siehe unten.

¹³ Die Kraftlosigkeit, die "Leere" eines so gnostisch umgedeuteten Evangeliums entlarvt sich 1. im Selbstruhm des Gnostikers (1,26ff.; 3,1ff. u.s.f., vgl. auch das φροσιδὸν in 4,6; 18f.; 5,2; 8,1; 13,4 und Kap. 8-10 überhaupt); 2. in der Ablehnung des Kreuzes als eines geschichtlichen Ereignisses. Das Kreuz kann in die Gnosis nicht eingebaut werden. Es wird doketisch eliminiert, es wird zur Veranschaulichung einer Idee oder zum

ihm begegnete dann nicht *Gott*, sondern der Mensch begegnete sich selbst. Das Evangelium würde "leer", der Glaube sinnlos. Bleibt Christus nicht das, was er ist, nämlich das neue Sein, das zum Gehorsam ruft (und den Gehorsam schenkt), und zwar so, daß dabei aller Selbstruhm und alle Selbsterlösung aufhört, so daß der Mensch in der Begegnung mit ihm zunächst einmal alles - einschließlich seiner selbst - verliert -, bleibt Christus nicht das Ende *auch der Weisheit*¹⁴, dann kann er nicht zum Anfang einer neuen Weisheit werden. Dann bleibt alles beim alten. In *diesem* Sinn sind der Logos vom Kreuz und die Weltweisheit tödliche Gegensätze. Vor dem Evangelium gerät die Weisheit der Welt in eine tödliche Krise (sie offenbart sich als Dummheit). Umgekehrt: wird das Evangelium unter die Weisheit der Welt untergebracht, dann gerät das Evangelium in eine tödliche Krise. Eins "entleert" das andere. Eines bringt das andere um¹⁵. Christus darf nicht zum *Diener* meiner Weisheit werden, zu einem Mittel, mich zu rühmen; sondern er muß zum Ende meiner Weisheit werden, zu einem Mittel, mich vom Selbstruhm zu befreien¹⁶.

II

Das also ist das *Motiv*, das hinter der Ablehnung der korinthischen Weisheit im besonderen und der "Weltweisheit" überhaupt steht: das Kreuz als das

Symbol für lediglich innerseelische Vorgänge. 3. Auch die Auferstehung wird umgedeutet. Sie veranschaulicht die Auffahrt des Pneuma in die Heimat.

¹⁴ Vgl. Phil. 3, 7ff.

¹⁵ Vgl. Schlier, a.a.O. S. 207. Die Stellung des Apostels zur Weisheit entspricht seiner Stellung zum Gesetz. Vgl. Luthers Heidelberger Disputation 1518, wo in der Konzeption der "theologia crucis" die Konsequenzen der Rechtfertigungslehre für die Philosophie bedacht werden. In der Nachfolge Luthers: A. Schlatter, Paulus, der Bote Jesu, 1934, S. 125. H. Schlier, a.a.O. H. Braun, Exegetische Randglossen zum 1. Korintherbrief, 1948/49, jetzt in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1962, S. 178ff. G. Bornkamm, Glaube und Vernunft bei Paulus, Gesammelte Aufsätze Bd. II, 1959, Studien zu Antike und Urchristentum, S. 119 und U. Wilckens op.cit. - M.a.W.: die Haltung des Paulus ist nicht einfach antiphilosophisch in dem Sinn, als würde er alle Philosophie a limine ablehnen. Er würde dadurch in einen merkwürdigen Widerspruch zu sich selbst geraten, sofern er ja unentwegt Begriffe und Stilformen der stoisch-kynischen Philosophie seiner Zeit verwendet. Ebenso ist sie nicht einfach eine lineare Ablehnung der Gnosis. Die Tradition, in der er steht, aus der er kommt, ist nicht zerstört, sondern verwandelt worden. Desgleichen lehnt er auch die Rhetorik nicht a limine ab. Verwendet er doch selber rhetorische Mittel, und zwar auch ausgerechnet in den Abschnitten, in denen er gegen die Rhetorik polemisieren würde (1,26ff.). *Vielmehr deckt das Kreuz auf, wie eine Gabe Gottes* (nämlich der mythische wie der technische Logos), *vom Menschen mißbraucht und dadurch pervertiert wurde. Aber was pervertiert ist, kann konvertiert werden.* Nicht aber wird der Logos als solcher zerstört. - Wer also etwa irgendwelche antirationale Tendenzen durch den paulinischen Text belegt finden möchte oder sich im Kampf des Emotionalismus gegen den Rationalismus bei Paulus Schützenhilfe holte, würde Paulus völlig mißverstanden haben.

¹⁶ Daß darauf alles hinausläuft, zeigt 1,29: ὅπως μὴ καυχῆσθῃται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Ebenso 1,31: ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω.

eschatologische Geschehen tritt allem, was die Welt ist und weiß, richtend gegenüber. Dieses Motiv impliziert eine ganze Erkenntnislehre. Paulus hat sie nur zum Teil entfaltet. Aber es ist immerhin kennzeichnend, daß er nicht bei der bloß motivlichen Vermittlung stehenbleibt, sondern sich um eine größere Klärung innerhalb seines Gesamtkonzeptes bemüht.

Er versucht zunächst die These von 1,17 (die in 1,18 wiederholt und leicht variiert ist) durch die "Schrift" zu sichern: 1,19f. Jedoch ist das ein rein formales Vorgehen. Der *Sinn* der Verwerfung wird darin nicht deutlich.

Darum setzt Paulus in 1,21 mit einem neuen Versuch ein, seine These 1,17 bzw. 1,18 als richtig zu erweisen. In V. 21 wird das eigentliche "Warum" des göttlichen Handelns gezeigt¹⁷. Paulus kann, wie es ihm zuweilen geschieht, wenn weitläufige Zusammenhänge ins Bewußtsein treten, die andrängenden Gedanken kaum in einen Satz pferchen. Er erzählt in gedrängter Kürze und dunklen Andeutungen seine Variation des jüdischen Mythos von der Weisheit¹⁸. Die "Geschichte" der Weisheit vollzieht sich in drei Stufen:

- (1) Im Raum der Weisheit Gottes und mit Hilfe der Weisheit Gottes läßt sich Gott erkennen;
- (2) die Welt aber hat Gott nicht erkannt.
- (3) Deshalb gefiel es Gott, durch die Torheit der Kreuzes-Botschaft die zu retten, die daran glauben.

Aus 2,6ff. kommt hinzu:

- (4) die in der "törichten" Botschaft verschlossene Weisheit Gottes kann den Eingeweihten, den τέλειοι und πνευματικοί enthüllt werden.

Wir versuchen nun, diese vier Thesen kurz zu erläutern, wobei wir natürlich nicht einfach die Gedanken des Apostels wiederzugeben, sondern vielmehr mit ihm nachzudenken und weiterzudenken haben.

Zunächst (1): die Welt hat einen ursprünglichen noetischen Zugang zu Gott. Gott läßt sich erkennen, er zeigt sich von sich aus, er liegt offen zutage, offen zur Schau. Gott wird eingesehen und zwar ἐν τῇ σοφίᾳ = im Raum seiner Weisheit und διὰ τῆς σοφίας = vermittelt seiner Weisheit¹⁹. Die Weis-

¹⁷ Die folgenden zwei Versuche der gedanklichen Klärung V. 22-24 und V. 25 (die schon durch das lose ἐπειδή bzw. ὅτι zeigen, daß Paulus nicht streng linear entfaltet, sondern je neu einsetzt) bleiben der *Sache* nach hinter dem in V. 21 Gesagten zurück, insofern sie nicht mehr das Warum des göttlichen Handelns andeuten. Mit V. 25 wird das Argumentieren von der Sache her überhaupt verlassen: V. 26ff. bringen das Argument ad hominem, 2,1ff. verweist Paulus auf sein "typisches" Auftreten in Korinth. Zur Gliederung des Abschnittes vgl. Wilckens, a.a.O. S. 6.

¹⁸ Dazu vgl. G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, Röm. 1-3, in: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, S. 12ff. und: U. Wilckens, ThW VII, S. 498-510.

¹⁹ 'Ev ist streng lokal zu fassen. Es bezeichnet einen Raum, einen Bereich. Vgl. Wilckens, Weisheit und Torheit, S. 32ff. διὰ τῆς σοφίας bezieht sich nicht auf die menschliche Weisheit (so K. Barth, Die Auferstehung der Toten, 1953 [4. Aufl.], S. 7), sondern auf die göttliche.

heit Gottes selbst, durch die die Welt strukturiert ist, ist der *Grund* der Gotteserkenntnis; sie ist zugleich aber auch das *Mittel*: Gott wird erkannt, indem der Mensch der in der Welt liegenden Weisheit Gottes folgt²⁰. "Natürliche Gotteserkenntnis" ist für Paulus der *Hinweis*, den die offen zur Schau liegende, die in der Welt offenbare Weisheit Gottes auf Gott selbst gibt. Mythisch gesprochen: es ist die große Geste, mit der alle Schöpfung hinweist, der Wink, mit dem die ποιήματα hinzeigen auf den, der sie gemacht hat. Κατὰ λόγον: alles Geschaffene ist transparent auf den Schöpfer selbst²¹.

Jedoch (2): im scheinbaren Widerspruch zu dem bisher Gesagten heißt es nun nicht: die Welt erkannte Gott, sondern: sie erkannte ihn *nicht*²². Dieser Widerspruch (der dem in Röm. 1 entspricht), kann nicht so erklärt werden, daß die natürliche Gotteserkenntnis lediglich als eine Möglichkeit betrachtet wird, welche die Welt nicht zu verwirklichen wußte: natürliche Gotteserkenntnis ist nicht bloß eine Möglichkeit, sondern eine Wirklichkeit. Gott *wird* geschaut. Gott behaftet ja die Menschen dabei, daß er sich unübersehbar sehen ließ: sie sind unentschuldig. Der Widerspruch kann auch nicht so aufgelöst werden, daß man die natürliche Offenbarung als unzureichend hinstellt. Davon ist nicht die Rede²³. Die "Ur-Offenbarung" ist (von Gott her!) *volle* Offenbarung. Sie reicht durchaus zu. *Gott* wird ja geschaut! Auch in Christus wird letzten Endes nichts anderes offenbar als das, was "im Anfang", was "ursprünglich" immer schon sichtbar ist: der Logos und die Weisheit Gottes! Es ist auch nicht richtig, hier den Gegensatz von "theoretischem" und "praktischem" Erkennen zu konstatieren; denn das ist ja gerade für die paulinischen Aussagen, so gut wie für die Tradition, in der er steht, kennzeichnend, daß eine solche Unterscheidung nicht gemacht wird. Gott schauen ist nicht das distanzierte Betrachten eines Gegenstandes, der mich nichts angeht: sondern Gott schauen heißt ja in seinem Licht offen liegen, betroffen sein von seinem Licht. Der Mensch hat hier gar keine Möglichkeit, sich lediglich "theoretisch" zu verhalten. - Die Klärung des Widerspruchs liegt in Richtung der Differenzierung von Erkenntnis und *Anerkenntnis*. Die Uroffenbarung

²⁰ Die Weisheit Gottes ist "ausgegossen" über alle seine Werke (Jes. Sir. 1,9), sie ist in die Welt eingegangen, sie "durchdringt" alles (Sap. Sal. 7,24b), sie erstreckt sich durch das All und durchwaltet es (8,1). - Das gleiche jüdische Theologoumenon ist aufgenommen in Röm. 1,18ff.

²¹ "Erkennen ist hier nichts anderes als ein verstehendes Inne-werden Gottes durch die lichte Weisung des Seienden aus dem Sein selbst" (Schlier, a.a.O. S. 210).

²² Das οὐκ ἔγνω bezeichnet wohl kaum einen einmaligen Akt, sondern beschreibt etwas, das sich dauernd vollzieht.

²³ Auch der berühmte Ausdruck τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ in Röm. 1,19 ist nicht so zu verstehen. Er bezeichnet nicht - im partitiven Sinn - etwas, das von Gott erkennbar ist, zum Unterschied von anderem, das nicht erkennbar ist, sondern das, *woran* sich Gott erkennen läßt (so mit Recht Hellmut Rosin, To gnoston tou Theou, ThZ 17, 1961, S. 161ff.). "Mit aller Kraft legt er (scil. Paulus) dar, daß der heidnische Mensch nicht etwas von Gott weiß, sondern *Gott selbst*, Gott ganz, kennt ... weil er Gott tatsächlich kennengelernt hat, erfahren hat, daß aber dieser selbe Mensch nichts darum gibt, Gott auch wirklich 'in der Erkenntnis zu haben'..." (Rosin, S. 162).

hatte nicht jenes Ergebnis, das sie hätte haben sollen: sie führte nicht zur Anerkennung Gottes, zur Verherrlichung, zum Lobpreis, zur Liebe²⁴. Aber was heißt das? Das heißt: es liegt ein Widerspruch im Erkennen selbst: Gott wird erkannt, aber der Mensch nimmt die Erkenntnis wiederum zurück. Der Erkenntnisakt selbst ist gestört. Er kommt nicht an sein Ziel. Der Mensch will das, was er erkennt, nicht erkennen, das, was er sieht, nicht sehen. Er verschließt seine Augen vor dem, was er weiß, und wendet sich davon ab. Er *"realisiert" seine Erkenntnis nicht*. Er will sie nicht wahrhaben. Er müßte sich doch dem Sein selbst, dem er in der Wahrheit begegnet ist, dankbar und glücklich hingeben. Er tut das aber nicht. Seine Erkenntnis gelangt nicht ins Zentrum seiner Person (oder besser: er läßt sie dort nicht bleiben!), sondern sie wird abgeschoben. Es ist etwas in ihm, das seine an sich richtige Erkenntnis ableitet, *verdrängt*, fälscht, was ihn dazu treibt, sich das volle Licht Gottes, das er doch schaut, weil er in ihm steht, zu verbergen. Der Mensch lebt mitten in der Ein-sicht Gottes; aber davor ängstigt er sich. Er läßt diese Einsicht nicht zum vollen Bewußtsein werden. Er wehrt sich dagegen. Er hält Gott von sich weg. Die Uroffenbarung wird nicht aufgenommen in die Personalität (so daß sie den Menschen auch nicht vom Kern seiner Person her wandelt), sondern sie wird teilweise in der Unbewußtheit gehalten. Daß der Mensch in Gott offen ist, ruft seinen *Widerstand* hervor, mit dem er sich vor der Einsicht Gottes verschließt. *Er widersteht seiner eigenen Erkenntnis und zerstört sie*²⁵.

Freilich, er kann sie nicht ganz zerstören, denn er steht nun einmal in Gottes Licht, seine Augen sind, ob er will oder nicht, auf Gott gerichtet: indem er die Wahrheit Gottes abschiebt und fälscht, entstehen die Götzenbilder. Atheismus ist nicht möglich, wohl aber das Preisgegebensein an die Dämonen. Die dämonischen Gottesbilder entstehen einerseits aus dem Licht der Offenbarung (ohne Uroffenbarung wären auch die Dämonen nicht möglich), andererseits aus der Verschiebung der Erkenntnis vom Sein selbst zum Seienden. D.h. sie setzen sich zusammen aus Offenbarung und Widerstand gegen die Offenbarung. Sie sind ein Produkt jener Erkenntnis, die gegen sich selbst steht²⁶.

²⁴ Schlier, a.a.O. S. 210ff.

²⁵ Die Reaktion des Menschen auf die Uroffenbarung ist die Sünde. - Hier liegt die Differenz zwischen Paulus und seiner Tradition. Die natürliche Theologie des Judentums will zeigen, daß auch die Heiden eine Möglichkeit der Gotteserkenntnis haben, obgleich sie das Gesetz nicht empfangen haben wie Israel. Paulus verwendet diese Gedanken, aber er gibt ihnen eine andere Spitze; nicht: alle Welt *könnte* Gott erkennen, wenn sie nur wollte! - sondern: alle Welt *kennt* Gott, aber sie will nicht! Wie *im* Tun des Gesetzes das Gesetz übertreten wird, so wird *im* Erkennen Gottes Gott verkannt. Ein Imperativ, Gott nun besser und inständiger zu erkennen, oder etwa: daraus die Konsequenzen zu ziehen, ist hier ausgeschlossen. Jeder solche Imperativ würde die Entfremdung, *in* der die Erkenntnis steht, nur noch vertiefen. - Vgl. Bornkamm, a.a.O. S. 18ff.

²⁶ Die Ablehnung des Erkannten, nämlich die Ablehnung Gottes, führt zur Vereitelung der Erkenntnis (Röm. 1,21b) und zur Vertauschung von Creator und Creatura (Röm. 1,23a). Vgl. Schlier, a.a.O. S. 211ff. Die Welt, die transparent auf Gott ist, wird opak. Das Seiende stellt nicht Gott her, sondern *verstellt* ihn. Der Mensch sollte durch das Seiende auf Gott hindurch. Da er es aber ablehnt, bleibt er am Seienden hängen, bleibt er an das

Paulus läßt keinen Zweifel darüber, daß das Mißlingen der Gotteserkenntnis schuldhaft ist. 1. Kor. 1,21 beschreibt - *sit venia verbo* - den *Sündenfall der Erkenntnis*. Auch die Funktion des Erkennens ist von der Sünde nicht ausgeschlossen. Nicht nur im Handeln, sondern auch im Erkennen sündigt der natürliche Mensch, vollzieht sich der schuldhaft-tragische Akt der Abkehr des Menschen von Gott und der Hinkehr zu sich selbst. Im Erkennen vollzieht sich die *aversio* von Gott, die zur *inversio* oder *perversio* der Erkenntnis führt²⁷. Das Erkennen (das doch an sich gut ist) wird durch seine Abkehr von Gott verkehrt, - destruiert. Die Weisheit wird Wahn.

Der Sinn des Satzes, daß die Uroffenbarung vom Menschen verdrängt wird, kann nur unter Zuhilfenahme der Kategorie "Angst" (gemeint ist natürlich die *ontologische* Angst) vermittelt werden. S. Kierkegaard hat auf die Angst als auslösendes Motiv beim Fall der Freiheit hingewiesen. Ähnliches muß für die Erkenntnis gelten. *Wie das Handeln, so ist auch das Erkennen durch die Angst gestört*. In der ängstlichen Sorge um die Bewahrung seines Selbst widersteht das endliche Wesen seiner richtigen Einsicht und verschließt sich dem Licht Gottes, so daß es nicht mehr transparent ist für Gott. Gott kann nicht mehr durch dies endliche, sündhaft-selbstverschlossene Wesen hindurch, weil es ihm in angemaßter Aseitigkeit widersteht. Es ist nicht mehr offen *für Gott*, sondern verschließt sich *für sich selbst*. Die Angst macht das Erkennen blind für Gott und treibt es zur Vertauschung von Creator und Creatura. Die von der Sünde irreführte, von der Angst irritierte selbstsüchtige Vernunft ist zwar immer noch auf das Sein gerichtet, vernimmt aber - Nichts.

Die letzten Ursachen der ontologischen Angst können nicht vermittelt werden, weil die Ursache des Falls nicht total vermittelt werden kann (was sich z.B. darin zeigt, daß vom Fall nie anders als in mythologischen Kategorien geredet werden kann; der Mythos unterscheidet sich aber vom Logos durch geringere Bewußtheit). Die letzten Ursachen der ontologischen Angst bleiben im Dunkeln. Entsprechend kann durch menschliche "Technik" die Angst eingedämmt, aber nicht total aufgehoben werden. Daraus folgt, daß auch die *aversio* der Vernunft vom bewußten Willen her nicht aufgehoben werden kann. Das Erkennenwollen wird ja von der Angst sabotiert.

Seiende fixiert. Zwar: die Richtung seines Denkens über alles Seiende hinaus zum Grund des Seins selbst bleibt erhalten. Aber weil er diesen Weg nicht gehen will, wird Geschaffenes für ihn zum Seinsgrund (Dämonen). Die religiösen Symbole des heidnischen Menschen *sind* Gottessymbole - aber irreführende. In ihnen läßt sich der Mensch nicht nur von der Offenbarung der Wahrheit leiten, sondern auch von den Widerständen, die seine Existenz bestimmen. Christus heilt dadurch, daß er über sich selbst hinausführt zu Gott.

²⁷ Calvin, In Novi Testamenti epistolas Commentarii, ed. Tholuck, Berlin 1864, Vol. VI zu 1. Kor. 1,21 (S. 33): "Deus ergo in creaturis praeclarum admirabilis suae sapientiae speculum nobis profert, ut quicumque mundum et reliqua Dei opera intuetur, necesse habeat, si vel scintillam unam sani iudicii habet, in eius admirationem prorumpere." Aber "hic ordo inversus est", und zwar "hominis pravitate". - Die Gotteserkenntnis ist nicht einfach nicht, sie ist, aber sie ist verkehrt.

Die Destruktion der noetischen Funktion des Menschen zeigt sich in der nie zu befriedigenden Erkenntnisgier, in der Vergewaltigung des Objektes durch das Subjekt, in der Brutalität, mit der das "brutum factum" dem Subjekt widerstrebt, in der libido, mit der das Subjekt an das Objekt erkennend herantritt (wobei die libido an die Stelle der Liebe getreten ist), endlich im Ekel und Überdruß des Erkennenden. Vgl. dazu schon Luther in These XXII der Heidelberger Disputation, W. A. 1, 362f.

(3): Da die Uroffenbarung nicht zum Ziel kommt, sondern "hominis pravitate" (Calvin) eine Scheinweisheit schafft, die in Wahrheit Torheit ist, wählte Gott einen anderen, paradoxen, "skandalösen" Weg: es "gefiel ihm", durch die Torheit des Kerygmas die zu retten, die daran glauben (1,21c)²⁸. Die Predigt ist natürlich nicht in Wahrheit Torheit; in Wahrheit ist sie vielmehr Weisheit, Gottes Weisheit; aber in einer perversen Welt muß Weisheit als Torheit erscheinen. Eben die Tatsache, daß Gottes Weisheit von der "Welt" als Dummheit abgetan wird, deckt die abgründige Verworfenheit der Welt auf.

Worin besteht die "Torheit" des Kerygmas? Nicht darin, daß das Kerygma *absurd* ist - es wird ja in sinnvollen Sätzen gesagt²⁹ -, sondern darin, daß es *paradox* ist³⁰. Es paßt nicht in die Wertwelt der Menschen. Es ruft eine "Umwertung der Werte" hervor. Es kann vom Menschen nur so angenommen werden, daß er bereit ist, seine Werte auf den Kopf stellen zu lassen. Wenn es wahr ist, daß ein Gekreuzigter der Christus ist, dann muß meine bisherige Wertwelt verändert werden. Darum stößt die Botschaft zunächst auf Spott und Widerstand³¹. Wird sie im Gehorsam übernommen, dann lebt der Mensch in einer neuen Dimension: er traut seinen Werten nicht mehr, hält das Verachtete, Schwache, Törichte für genauso Gott nah und angenehm, wie das Edle, Starke, Weise. Er fängt an zu begreifen, daß Gott die Gottlosen liebt³². Dies ist die Dimension, die Jesus der Welt erschlossen hat³³.

(4): In diesem Sinn steht das Kerygma im Gegensatz zur Weltweisheit. Das Kerygma ist aber keineswegs bloß die *Negation* aller bisherigen Erkenntnis, sondern es schafft zugleich eine neue *Position*. In Christus ist Weisheit verborgen (1,24.30). Diese Weisheit kann entfaltet werden (Paulus deutet das in 2,6ff. an).

R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 1927 (3. Aufl.), S. 335, nennt 2,6-16 "Preis ... (der) verborgenen σοφία". - Die religionsgeschichtliche Stellung des Abschnittes so gut wie seine Stellung innerhalb des theologischen Konzepts der Paulusbrieve ist umstritten. Bereits Joh. Weiß, *Der erste Korintherbrief*, 1910, S. 52ff., hat deutlich gesehen, daß Paulus hier - nach der Ablehnung der σοφία - nun doch auch eine eigene, von der Weltweisheit zu unterscheidende σοφία zu erbringen hat. Sie muß (auch das hat Weiß deutlich gesehen) vom Kerygma abgehoben werden; denn während Paulus in Korinth das Kerygma verkündigt hat, hat er ihnen die Sophia vorenthalten, wie 2,6f. vorbereitend zum

²⁸ Ähnlich der Mythos Joh. 1,1ff. Die erste Offenbarung kommt nicht zum Ziel. Da entscheidet sich Gott zu einer zweiten Offenbarung in der Incarnation des Logos. Vgl. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1950, S. 27ff.

²⁹ In diesem Sinn hat auch das Kerygma seine philosophischen Voraussetzungen.

³⁰ Vgl. P. Tillich, *SystTheol I* (1956, 2. Aufl.), S. 178ff., II (1958), S. 100ff.

³¹ Zum Urteil der Heiden vgl. etwa Tac Ann XV 44; Lukian, *de morte peregrini* 13, Alexandros, 38; Justin Ap. I, 13,4; Orig. *ContraCels* VI 34.

³² "Denn das wunderbare Geheimnis der Schuld, der Sünde, der Feindschaft wider Gott ist, daß in ihr der Mensch Gott findet." G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1956 (2. Aufl.), S. 595.

³³ Diese Dimension muß zwar je und je im *Gehorsam* übernommen werden; aber solcher Gehorsam unterscheidet sich vom Leistungsgehorsam dadurch, daß verlangt wird, *das* anzunehmen, was nicht mehr Gegenstand der Angst ist.

Ausdruck bringt und 3,1ff. deutlich sagt. Er hat eben das Kerygma *ohne* jede Sophia, auch ohne jede eigene Sophia gebracht. Aber in welchem Verhältnis steht solche Weisheit zur Missionspredigt? Weiß neigt zu der Anschauung, die Sophia bringe neue Inhalte, die im Kerygma noch nicht ausgesprochen waren. G. Bornkamm (Art. μυστήριον ThW IV, S. 825f.) meint, es *scheint* so, als ob Paulus eine nur für die Vollkommenen bestimmte, vor Unreifen geheimzuhaltende Mysterienlehre vortragen wollte (oder könnte, wenn sie nur dazu "reif" wären). Aber solche Formulierungen seien lediglich formale Anpassung an die Terminologie der korinthischen "Pneumatiker". In der *Sache* bleibt Paulus an die apostolische Predigt gebunden. Die Weisheit, die er verkündigt, ist eben gerade das Kerygma. - Aber ist diese Alternative sachgemäß? Das Problem kann einfach dadurch gelöst werden, daß man die σοφία von 2,6ff. als *Explikation* des Kerygmas ansieht. Insofern bringt sie tatsächlich keine neuen Inhalte, sofern ja alles das, was sie enthüllt, bereits im Kerygma gesetzt ist (so wird das Motiv Bornkamms zur Geltung gebracht); sie ist aber ebenso auch nicht einfach mit dem Kerygma identisch (wogegen der Text ja nun eindeutig spricht), sondern sie entfaltet das, was im Kerygma unentfaltet, unausgesprochen enthalten ist (damit wird das Motiv von Joh. Weiß aufgenommen). Es scheint, daß auch H. Schlier, a.a.O. S. 225ff. das Verhältnis von Kerygma und neuer charismatischer Weisheit so versteht (über seinen anfechtbaren Kerygma-begriff siehe unten).

Anders sieht es freilich U. Wilckens. Nach Wilckens hat der Begriff "σοφία" keine wesentliche Funktion innerhalb der paulinischen Theologie und wurde von Paulus aus der korinthischen Theologie übernommen (Weisheit und Torheit, S. 68). Aber auch so, wie Paulus ihn übernimmt, schließt er nach Wilckens eine charismatische Sophia für Teleioi, die neben dem Kerygma steht, aus. Sophia sei für Paulus ein Gott vorbehaltener Begriff, der kein anthropologisches Korrelat zuläßt (! S. 39). Weisheit gäbe es nur als Weisheit Gottes, nicht einmal als Weisheit Christi, geschweige denn als eine Weisheit der Christen. Der Begriff Sophia sei bei Paulus nur theologisch und nicht anthropologisch zu fassen (S. 40). Vgl. auch U. Wilckens, Kreuz und Weisheit, in: Kerygma und Dogma 3 (1957), S. 77ff. Es ist kennzeichnend, daß Wilckens damit freilich in erhebliche Schwierigkeiten gerät, wenn er daran geht, 2,6ff. zu interpretieren. Wilckens meint freilich, diese Schwierigkeiten ergäben sich daraus, daß Paulus in der Aufnahme gnostischer Termini seine Intention nicht durchgehalten habe und dadurch in offenen Widerspruch zu sich selbst geraten sei (Weisheit und Torheit, S. 52, vgl. auch S. 85, 87 u. 93). Er nimmt in dieser Situation seine Zuflucht zur "Sachkritik", um die eigentliche Intention des Paulus aus der Umklammerung durch die gnostische Begrifflichkeit, die Paulus zu Unklarheiten und unmöglichen Argumenten geführt hat, zu befreien.

Die grundsätzliche Legitimität der "Sachkritik" soll nicht bestritten werden. Aber liegen die Aporien, in die Wilckens gerät, wirklich im Text? Folgen sie nicht vielmehr daraus, daß Wilckens ihn mißversteht? Kennt Paulus wirklich kein menschliches "Weise-Sein"? Dagegen spricht 1., daß die Bezeichnung Christi als Weisheit eine bloße Negation darstellen würde, d.h. es wäre von der Sache her zum Problem der σοφία λόγου nichts Brauchbares geboten. Paulus bleibt doch auch sonst nicht bloß im Negativen! 2. 3,1ff. zeigt mit jeder nur wünschenswerten Deutlichkeit (auch Wilckens gibt das ja zu, S. 52f.), daß Paulus tatsächlich eine elementare Unterweisung für νήπιοι (= das Kerygma) von einer Weisheitsrede für Fortgeschrittene (für die πνευματικοί) unterscheidet. Und vor allem 3.: Paulus selbst hat uns mehr als einmal eine solche Weisheitsrede geboten. Auch wenn man von Eph. und Kol. absehen müßte, blieben immerhin noch: 1. Kor. 15,51ff. (wie 7,29ff.!); 1. Thess. 4,13-17; Röm. 11,25ff. (wenn nicht überhaupt Röm. 9-11!).

Wir müssen uns also mit der Tatsache abfinden und sie zu verstehen suchen, daß Paulus *über seine Tätigkeit als Missionar hinaus*, die darin besteht, daß er die Botschaft bringt, zugleich als *Charismatiker* verstanden werden will, der den Eingeweihten christliche "Gnosis" vorträgt.

Jedoch ist die Weisheit, die der Charismatiker enthüllt, an zwei Voraussetzungen gebunden: sie ist der *Sache* nach an das Kerygma gebunden, sie ist der *Person* nach an das Pneuma gebunden: nur die Pneumatiker im engeren Sinn vermögen diese Weisheit zu empfangen, ihnen allein wird sie auch enthüllt.

Die Bindung der Weisheit an das Kerygma (a) ergibt sich mittelbar. Der ganze Abschnitt 1,17-2,16 würde seinen Sinn verlieren, wenn der Unterschied zwischen der falschen häretischen und der wahren charismatischen Weisheit nicht in der verschiedenen Beziehung zum Kreuzeslogos bestünde. Nicht die Sophia begründet den Christus, wohl aber begründet der Christus die Sophia. Das Wort vom Kreuz ist kein Moment innerhalb der Weltweisheit, es wird nicht erst durch die Sophia gesetzt, sondern es ist jeder Sophia absolut vorausgesetzt, es ist die "Grundlage", das "Fundament", das gelegt ist, das "da liegt" (3,11) und ein für allemal Verbindlichkeit beansprucht. Christus kann also nicht von der Weltweisheit begründet werden, sondern er will abgesehen von aller Weltweisheit angenommen werden und ermöglicht damit eine neue Weisheit, die freilich (weil sie vom Kreuz ausgeht und an das Kreuz gebunden bleibt) keine Weisheit dieser Welt mehr ist³⁴. Die "Weisheit" baut also auf den "Elementarlehren", nämlich auf dem Evangelium, auf³⁵, ohne diese ihre Grundlage in Frage zu stellen. Sie, die Weisheit, ist ja auch der Sache nach gar nichts anderes als die Entfaltung jener Weisheit, die im Kerygma verschlossen ist. Sie fragt: was bedeutet das Evangelium? Was folgt aus dem Evangelium, was "läßt" das Evangelium "erkennen" (!) hinsichtlich der Frage nach Gott, nach der Welt, nach dem Menschen? Die Weisheit versucht, in das Evangelium tiefer einzudringen und es im Zusammenhang als Logos von Theos zu erfassen. Sie *fragt* zwar das Evangelium, aber sie stellt es nicht in Frage. Sie

³⁴ 3,5ff. zeigt, wie 1,17 zu verstehen ist: die gnostischen Lehrer, die nach ihm gekommen sind, haben das Fundament vorgefunden: die elementare Verkündigung von Christus bzw. Christus selbst als Fundament. Sie haben darauf aufgebaut. Aber sie wollten nach ihrem eigenen Verständnis etwas anderes: sie haben einen eigenen, anderen "Grund" gelegt, sie haben den Glauben der Korinther "gnostisch" grundgelegt und dabei dem Christus innerhalb ihres Systems einen Platz angewiesen. Eine *solche* Gnosis ist Rückfall, "Weltweisheit".

³⁵ Sofern das Evangelium das aller Sophia absolut vorausgesetzte und durch die Sophia selbst nicht mehr begründbare Fundament darstellt, und sofern dieses Evangelium, die "Botschaft" von Christus, gewiß schon sehr früh in feste Formeln gebracht worden ist, die den Charakter des "Symbols" haben, kann man von einem "dogmatischen Charakter" der Botschaft sprechen. Jedoch liegt nichts am *Buchstaben* der Botschaft. Daß das Kerygma als "Offenbarungslogos" aus dem Munde des Auferstandenen selbst empfangen wurde, wie Schlier, a.a.O. S. 214ff., darstellt, ist wenig wahrscheinlich. Das Kerygma, das man vom Kreuzeslogos bzw. vom Evangelium inhaltlich nicht wird unterscheiden können, ist (gegen Schlier) doch nichts anderes als die sprachliche Formulierung der Erfahrung, die Menschen mit dem Crucifixus und Resurrectus gemacht haben. Zur Kritik an Schlier vgl. U. Wilckens, Kreuz und Weisheit, Kerygma und Dogma 3, 1957, S. 97ff.

kreist um das Geheimnis und versucht, es auszusagen. Sie ist Erkenntnis dessen, was Gott uns geschenkt hat (2,13)³⁶.

Die Bindung der Weisheit an das Pneuma (b) geht aus 2,9-16 und 3,1ff. unmittelbar hervor. Die Botschaft wird allen gebracht, die Weisheit nur den besonderen Pneumatikern³⁷. Jedoch ist kennzeichnend, daß Paulus die Korinther deshalb als νήπιοι anspricht, weil Spaltungen unter ihnen sind (3,3ff.). Die Korinther sind auf der Stelle geblieben, sie haben keine Fortschritte gemacht (eher Rückschritte). Sie sind zwar "im Geist" (sie sind ja νήπιοι ἐν Χριστῷ 3,1), aber sie "wandelten nicht danach" (Gal. 5,25). Der Fortschritt in der Erkenntnis, den der Empfang von Weisheit voraussetzt, ist also keineswegs ein lediglich "theoretischer", er ist auch nicht einfach - rein formal - ein "existentieller"; sondern er ist ein Fortschritt in der Liebe. Mangel an Einheit ist Mangel an Liebe, Mangel an Liebe aber ist ein Zeichen dafür, daß die Korinther gerade *keine* Weisheit haben. Die Weisheit, die Paulus vermitteln kann, setzt Liebe voraus und schafft Liebe: das weist bereits auf die Zusammenhänge von 8,1ff.

Den Ursprung der charismatischen Weisheit verdeutlicht vor allem der Abschnitt 2,10ff. Die charismatische Gotteserkenntnis beruht auf der Gabe des Geistes. Das, was den τέλειοι geoffenbart ist, ist ihnen durch die Einwohnung des göttlichen Geistes gegeben. Er, der göttliche Geist, ist Urheber und Subjekt echter charismatischer Weisheit³⁸. Inhalt der charismatischen Weisheit sind die χαρισθέντα, die den Christen von Gott geschenkt worden sind (V.

³⁶ Das ist hier nicht im Zusammenhang zu explizieren. Jedoch fällt auf: 1. daß die enthüllten Mysterien eschatologischer Art sind: Gottes Weg mit der Welt in den Zeiten; 2. daß sie christologisch sind: ihr Ziel ist Gottes Erbarmen mit den Sündern. Das Heilige nimmt das Unheilige an. Das, was bisher von Gott ausgeschlossen war, wird nun angenommen. Es entsteht Einheit (darum kann ja auch der gnostische Mythos, das Mysterium der Einheit, prinzipiell aufgenommen werden!). 3. Daß sie "trinitarisch" sind (vgl. etwa 1. Kor. 2,9-16!). - In dieser apokalyptischen Weisheit liegt der Ursprung der christlichen Theologie.

³⁷ Paulus hat einen doppelten Begriff von πνευματικός. Πνευματικός ist einerseits jeder Christ, sofern er in der Taufe den Geist empfangen hat. Πνευματικός ist andererseits nur der, der seinen Wandel nach dem empfangenen Geist einrichtet. (Problem des Verhältnisses von Indikativ und Imperativ!) Vgl. W.G. Kümmel im Anhang zu H. Lietzmann, An die Korinther I, II, 1949 (4. Aufl.), S. 171.
3,1ff. stehen einander gegenüber:

σάρκιοι (σαρκικοί)	-	πνευματικοί
νήπιοι	-	(τέλειοι 2, 6)
γάλα	-	βρώμα.

Vgl. Hebr. 5,11ff.:

νήπιοι	-	τέλειοι
γάλα	-	στερεὰ τροφή
στοιχεῖα	-	λόγος δικαιοσύνης.

Vgl. auch Ign. Trall. 5,1. Zum Ganzen: ThW I 641 (Behm), I 644 (Schlier); O. Michel, Der Brief an die Hebräer, 1960 (11. Aufl.), S. 139ff. - Στοιχεῖα (= γάλα) sind die Elementarlehren, λόγος δικαιοσύνης (= βρώμα bzw. στερεὰ τροφή) ist die sie explizierende Weisheitsrede.

³⁸ Ähnlich ist der göttliche Geist auch Subjekt des übernatürlichen Gebetes: Röm. 8,26f.

12)³⁹. Wenn es heißt, daß dieser Geist den Pneumatikern gegeben ist, muß freilich sofort hinzugesetzt werden, daß der göttliche Geist deutlich vom menschlichen Geist unterschieden wird⁴⁰. Der göttliche Geist wird in einem Gnadenakt empfangen, er wird niemals mit dem menschlichen Geist identisch. Daraus folgt, daß die Gotteserkenntnis des Menschen, da er ja am göttlichen Geist nur unter endlichen Bedingungen teilhat, lediglich partiellen Charakter trägt⁴¹. (Paulus wird das in 1. Kor. 13,8ff. näherhin zeigen⁴².) So gilt also: charismatische Gotteserkenntnis ist nach Paulus eine gnadenhafte, dem "natürlichen" Menschen unzugängliche Erleuchtung des endlichen Geistes durch den göttlichen Geist. Gott wird erkannt durch Gott - aus Gnaden⁴³.

III

Mit *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων* (8,1) geht Paulus nach den langen Ausführungen über Sexualfragen in 6,12-20 und 7,1-40 unvermittelt zu einem neuen Thema über (vielleicht folgt er dem Aufriß des korinthischen Gemeindebriefes an ihn)⁴⁴. In Korinth standen in dieser Frage zwei Gruppen einander gegenüber: die "Schwachen", die es nicht über sich brachten, *εἰδωλόθυτα* zu essen, und die "Starken", die aus ihrer "Einsicht" die Freiheit zum Genuß auch der *εἰδωλόθυτα* ableiteten⁴⁵. Bei dieser zweiten Gruppe handelt es sich offenbar um jene besonderen *πνευματικοί*, die sich ihrer Gnosis rühmen und sich den anderen gegenüber "aufblähen", d.h. also um die "gnostische" Gruppe in Korinth. 8,1ff. läßt schließen, daß die korinthischen Gnostiker ihre Freiheit mit einem Satz des Kerygmas begründet haben. Paulus zitiert ihn in V. 6:

εἷς θεὸς ὁ πατήρ,
 ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
 καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,
 δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

³⁹ Vgl. oben Anm. 36.

⁴⁰ Hier liegt der entscheidende Unterschied zur gnostischen Konsubstantialität von pleromatischem und (in die Materie eingeschlossenem) irdischem Geist.

⁴¹ Es ist zu unterscheiden zwischen dem absoluten Wissen des göttlichen Geistes (V. 10) und dem partiellen Wissen (und, wie wir dann hören werden, nur indirekten und "rätselhaften" Wissen), das der göttliche Geist dem endlichen Geist schenkt.

⁴² Damit ist die Grenze der charismatischen Erkenntnis angedeutet: "...der göttliche Geist (weiß) alles, aber der *τέλειος* nur, was das *πνεῦμα* ihm offenbart" (Kümmel, a.a.O. S. 170).

⁴³ Mit Recht spricht H.D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, 1954 (7. Aufl.), S. 25 von dem in dieser Perikope ausgesprochenen Erkenntnisprinzip.

⁴⁴ Der Übergang ist übrigens nicht ganz so unvermittelt, wie es scheint: Sexualfragen und die Frage nach dem Götzenopferfleisch liegen für die korinthischen Gnostiker auf einer Ebene - der *κοιλία* (6,13)!

⁴⁵ Vgl. Röm. 14,13-23.

Daraus folgern sie (und Paulus meint, an sich ganz zu recht): οὐδὲν εἰδῶλον ἐν κόσμῳ ... οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς V. 4), und daraus wiederum folgt, daß das Essen des Götzenopferfleisches frei steht - eben, weil es für die Einsicht der Gnostiker kein "Götzenopferfleisch" mehr gibt. Sie begründen also ihre Freiheit mit einem Grundsatz der elementaren Unterweisung christlicher Mission⁴⁶. Freilich haben sie diesen Satz anders interpretiert als Paulus. Das Οἰκοδομεῖν (V. 10), das der Apostel ironisch aufnimmt, läßt darauf schließen, daß die Freiheit letztlich vom gnostischen Mythos her begründet wurde: πάντα μοι ἔξεστιν ... (6,12; vgl. 10,23), τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν (6,13), d.h. alles, was mit dem "Bauch" zusammenhängt, ist für den Pneumatiker völlig indifferent. Es gehört zu jenem Bereich, über den der Pneumatiker erhaben ist⁴⁷. Ja mehr noch: der echte Pneumatiker muß diese seine Freiheit (ἐξουσία) in Erscheinung treten lassen, um die demiurgischen Mächte zu schwächen, um den Mitchristen "aufzubauen"⁴⁸.

Paulus nimmt zu dieser These in *der* Weise Stellung, daß er zunächst das Richtige an dieser These herausstellt, um hernach die falschen Konsequenzen zu derogieren⁴⁹. Einerseits haben die Gnostiker ganz recht: πάντες γινώσκοντες ἔχομεν (8,1). Christus bringt uns - und zwar uns allen, die wir getauft sind - die Erkenntnis Gottes als Heilsgut. Diese Erkenntnis befreit uns von der ängstlichen Scheu vor den εἰδωλόθυστα. An die Stelle der Angst tritt die Freiheit. Insofern steht Paulus auf der Seite der "Starken" und gegen Lehre und Praxis der "Schwachen" (vgl. auch 10,19f.)⁵⁰. Aber: die Gnosis, die ein Heilsgut ist, ist - anders als die Liebe - nicht dagegen gefeit, zum Unheil für den Nächsten zu werden (8,9). Sie ist nicht dagegen gefeit, das Verhältnis zwischen Bruder und Bruder zu zerstören: ἡ γινώσις φυσιοῦ (8,1). Erkenntnis macht arrogant, weil sie Macht verleiht. Im Erkennen erweitert das Subjekt seinen Machtbereich, das Erkannte gerät in die Macht dessen, der es erkannt hat. Der Mensch kann nun darüber verfügen. Hat er alle Erkenntnis, so hat er "alle Macht". - Zugleich distanziert der Machtgewinn von allen andern, die

⁴⁶ Die Verkündigung von dem einen Gott ist ein festes Traditionsstück der urchristlichen Predigt, vgl. ThW III 101 (Stauffer); Bultmann, ThdNTs 69f.

⁴⁷ Das schließt für die Gnostiker (nicht für Paulus) auch den Bereich der Sexualität mit ein! Vgl. 6,12-20!

⁴⁸ Vgl. Schmithals, S. 183ff.

⁴⁹ Paulus geht hier genauso vor, wie in 6,12ff. und 7,1ff.: Ja, ihr habt recht mir eurem Grundsatz, aber... Ja, alles ist uns erlaubt, - aber nicht alles nützt! Ja, wir haben alle die Erkenntnis, - aber: die Erkenntnis bläht auf!

Dabei handelt es sich nicht um eine pädagogische Taktik, die letztlich in fatale Nähe zum Opportunismus käme, vgl. H. Chadwick, All things to all men (I. Cor. IX 22) NTS 1 (1954/55), p. 261ff. Vielmehr zeigt das Vorgehen des Paulus, daß sein Glaube und der der Gnosis eng miteinander verbunden sind und weite Strecken gemeinsam gehen können.

⁵⁰ Zum Ganzen H. von Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1. Kor. 8-10, in: Urchristentum und Geschichte, Bd. I, 1951, S. 239ff.

solche Macht nicht haben. Die Erkenntnis distanziert die Mächtigen von den Machtlosen, sie schafft nicht Einheit, sondern Zwiespalt. Sie gibt so die Möglichkeit, sich zu überheben, sich selbst gegenüber den anderen durchzusetzen auf Kosten der andern, d.h. sie provoziert die Sünde. - Jedoch ist solche Macht in Wahrheit bloßer Schein. Denn es gibt keine Macht über Gott. Die Gotteserkenntnis, die "Macht über Gott" verleiht, hat nicht Gott erkannt, sondern einen Götzen. Sie hat an *dem* Anteil, was sie erkennt - nämlich am Trug. Sie hat nicht Anteil an der Macht und an der Fülle des Seinsgrundes, sondern sie schafft Leere, sie ist "Wind", nicht "Haus", sie "bläht auf" statt "aufzubauen" (8,1). Solche Erkenntnis steht im Gegensatz zur Liebe, denn die Liebe bläht sich nicht auf (οὐ φυσιοῦται 13,4). Hinter ihr steht ja nicht die Angst des Menschen, der sich selber bewahren muß⁵¹; vielmehr: die Liebe, die das Sein läßt und Gott preist, baut auf. Der gnostischen Losung ἡ γνῶσις οἰκοδομεῖ stellt Paulus die andere Losung gegenüber: ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ! Οἰκοδομεῖν⁵² bedeutet für ihn (ähnlich wie das συμφέρειν in 6,12) die "geistliche" Förderung, das schöpferische Wirken des Geistes, Wachstum und "Fortschritt". Die Liebe ist schöpferisch, sie baut auf, treibt voran, sie bringt etwas zuwege. Durch sie wächst der Baum des Lebens, was von ihr weg gerät, gerät an die Peripherie. In dem Maße als etwas von der Liebe entfernt ist, ist es vom Schöpferischen entfernt und treibt in eine Sackgasse der Entwicklung.

Jedoch ist die - zunächst nur lineare - Gegenüberstellung von Erkennen und Lieben in 8,1 mißverständlich (so mißverständlich, wie die zunächst nur lineare Kritik an Sophia und Logos in 1,18ff.)⁵³. Paulus versucht darum in 8,2ff. zu verdeutlichen: es gibt eine Erkenntnis aus Liebe und es gibt eine Erkenntnis ohne Liebe. Die Erkenntnis aus Liebe erkennt Gott, die Erkenntnis ohne Liebe erkennt - nichts. "Quicquid vacuum est caritate, nihil est apud deum" (Calvin).

Daraus folgt: es gibt ein Erkennen, das so ist, wie erkannt werden muß, und es gibt ein Erkennen, das nicht so ist, wie erkannt werden muß. Καθῶς δεῖ γνῶναι bezeichnet die "sachgemäße", die richtige, volle Erkenntnis, eine Erkenntnis, die "wirklich zum Ziel hindurchgedrungen" ist (Weiß z.St.), die "seria Dei cognitio" (Calvin). Die un-angemessene, un-sachgemäße, unrichtige Erkenntnis zeigt sich im Selbstruhm. Sie entlarvt sich in dem Anspruch, mit dem sich der Erkennende dem Nächsten gegenüber als seinem gefürchteten und verhassten Feind durchsetzen will. In ihr erscheint noch nicht Gott, sondern immer noch die Angst. Demnach ist die Liebe das Kriterium der

⁵¹ Die Angst steht also letztlich sowohl hinter der Position der "Starken" wie der der "Schwachen"! In Wahrheit sind sie also beide "schwach". Die Schwäche der einen offenbart sich in der Gewissensangst, in der mangelnden Freiheit, die Schwäche der andern in Hochmut und Rücksichtslosigkeit. Stark und wahrhaft frei ist, wer als Geliebter liebt - als Erkannter erkennt.

⁵² Vgl. ThW V 144, 24ff. (Michel).

⁵³ Die Dunkelheit des Abschnittes geht zum Teil darauf zurück, daß Paulus Zwischengedanken unausgesprochen läßt.

Erkenntnis. "Die Liebe muß ihre Frucht sein, nur dann ist sie vollwertig" (Lietzmann z.St.).

Daraus folgt: wer Gott liebt, der hat ihn erkannt! Das ist es auch, was man erwartet, nachdem Paulus den nächsten Satz mit den Worten beginnt: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν (V. 3)⁵⁴. Und tatsächlich könnte Paulus das auch sagen. Gleichwohl dreht er mitten im Satz den Gedankengang um. Er setzt nicht fort: "der hat Gott erkannt", sondern: "der *ist* von Gott erkannt"; er ersetzt das Aktivum durch das Passivum; er macht also deutlich, daß wahre Gotteserkenntnis "gnosis passiva" ist (von Soden, a.a.O. S. 241) - so wie wahre Gerechtigkeit iustitia passiva ist⁵⁵.

Der Gedanke "Gott erkennen heißt von ihm erkannt werden" kehrt auch in Gal. 4,9 wieder und klingt in I. Kor. 13,12b an. Auch 14,38 erinnert an ihn. Wir haben also ein Theologoumenon des Apostels vor uns. Die Formel ist von Paulus christologisch gemeint (wovon gleich noch die Rede sein wird), sie ist aber an sich allgemein theologisch. Es handelt sich an sich um einen Satz der "Uroffenbarung", der prinzipiell auch extra Christum gefunden werden kann. Die Formel wird also aus dem theologischen Bestand des "vorchristlichen" Paulus stammen.

Entsprechend hat die religionsgeschichtliche Forschung nach außerchristlichen Parallelen gesucht. R. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen, 1927 (3. Aufl.) S. 299, wies auf Corp Herm X 15 hin; vgl. auch Porphy ad Marcellam 13 und 21. Ajb. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, S. 297f., hat dagegen behauptet, die paulinische Vorstellung fließe ganz aus dem eschatologischen Theologoumenon von der Vorherbestimmung. Ähnlich hat R. Bultmann (in der Nachfolge von Joh. Weiß z.St.) die Auffassung vertreten, die paulinische Formel erinnere nur formal an die gnostische Mystik, inhaltlich sei sie ganz aus alttestamentlichen Zusammenhängen zu verstehen. Von Gott erkannt werden heißt demnach von ihm gewählt werden (ZNW 29 [1930] S. 189 und ThW I 709f.). Der Auffassung Bultmanns haben sich Lietzmann (z.St.) und G. Bornkamm, Der köstliche Weg, I. Kor. 13, in: Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze Bd. I, 1958, S. 106, angeschlossen. Jedoch hat bereits M. Dibelius (Epignosis Aletheias, in: Botschaft und Geschichte, Bd. II, 1956, S. 6ff.) betont, daß sich die paulinische Formel aus dem AT allein nicht erklären lasse. Tatsächlich fehlt den alttestamentlichen Zitaten (etwa Am 3,2; Jer 1,5) ja gerade das Besondere an der hier vorliegenden Wendung, nämlich die *Korrespondenz* von Erkennen und Erkanntwerden! Zudem schließen einander der alttestamentliche Erkenntnisbegriff (Erkennen = Wählen) und der mystische gar nicht aus. Gerade die Gnosis weiß, daß Erkennen Wählen heißt. Entsprechend fehlt gerade der Gnosis der Gedanke der Gnadenwahl nicht⁵⁶. - (Gegen die Ableitung der paulinischen Formel aus der Mystik wendet sich auch Dom. J. Dupont, Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul, 1960 [2. Aufl.] p. 51-88.)

Die genannten Zitate sind nicht gleichwertig. Gemeinsam ist ihnen der allgemein mystische Gedanke: Gott und Mensch erkennen einander, Gott erkennt den Menschen, der Mensch erkennt Gott. Sie sind einander bekannt, vertraut, denn: sie sind im Grunde (nämlich im Abgrund der Seele) eins. Ich bin Du und Du bist Ich. Zwischen Gott und

⁵⁴ τὸν θεόν fehlt in P⁴⁶ und ClemAlex, um den Gegenstand der Agape allgemein zu fassen.

⁵⁵ "Actio Dei est passio nostra" (Luther, bei Schlier, Der Galaterbrief, 1949, S. 143 A. 3).

⁵⁶ Zu den bisher erbrachten Parallelen ist jetzt noch hinzuzufügen Evg. Veritatis 19,33ff. wo es von den wahren Gnostikern heißt: "Sie haben erkannt, sie wurden erkannt; sie wurden verherrlicht, sie haben verherrlicht." (Jedoch ist diese Stelle wahrscheinlich von Paulus beeinflusst.) Vgl. auch Ev. Thom. copt. 3.

Mensch gibt es ein gegenseitiges Sich-Kennen, Sich-Wählen, Sich-Lieben, Sich-Verherrlichen, Sich-Wiederfinden. Grundlage solcher Formulierungen ist die "mystische Erfahrung", daß Gott als Gott nicht ein Objekt außen ist, ein Fremder, Anderer, Ferner, sondern daß Gott dem Menschen ganz nahe ist, daß Gott der Allernächste ist. Darum wird er im Grund oder Abgrund der Seele gesucht. Für die Mystik fallen Seinsgrund und Seelengrund zusammen. Hier sind Gott und Mensch eins. Hier erkennt der Mensch Gott durch sein eigenes Gott-Sein. Gleiches wird durch Gleiches erkannt (vgl. van der Leeuw, a.a.O. S. 562f.). In der Gnosis kommt die gleiche Erfahrung zum Ausdruck in der Homöousie von pleromatischem Pneuma und dem Pneuma des Pneumatikers. Erkenntnis ist Erlösung, ist Individuation. Im Erkennen vollzieht sich die Selbstwerdung Gottes und des Menschen. Indem der Mensch Gott erkennt (erlöst), erkennt (erlöst) Gott sich selbst.

Es ist deutlich zu sehen, daß Paulus dieser mystischen Erfahrung nur zum Teil entspricht. Zwar stimmt er insofern mit ihr überein, als auch seiner Formel die Einsicht in Gottes absolute Subjektivität zugrunde liegt. Insofern war die religionsgeschichtliche Forschung im Recht, nach Parallelen in Mystik und Gnosis zu suchen. Andererseits unterscheidet sich Paulus von diesen Zitaten dadurch, daß seine Formel auf das Christugeschehen bezogen ist und von daher einen anderen Sinn erhalten hat. (Siehe unten.)

Die religionsgeschichtliche Situation kann im übrigen noch etwas verdeutlicht werden durch den Hinweis auf 1. Kor. 2 und Röm. 8. An beiden Stellen ist der Gedanke ausgesprochen, daß Gott selbst die Actio übernimmt, die ursprünglich der Mensch gesetzt hat: Gott wird nur so erkannt, daß man teilhaben darf an der Erkenntnis des Geistes - *Gott* ist also der Erkennende! (1. Kor. 2). Und: Beten geschieht so, daß der Geist Gottes in uns betet. Der Mensch hat nur Anteil an dem Sprechen Gottes mit sich selbst! *Gott* selbst ist der Betende (Röm. 8,26ff.). Der Weg führt hier vom menschlichen Erkennen, bzw. Beten zum Erkennen, bzw. Beten Gottes, bzw. des Geistes Gottes, vergleichbar Gal. 4,9: γνόντες θεόν, μάλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ. Beide Stellen 1. Kor. 2 und Röm. 8 weisen auch sonst eine auffallende Ähnlichkeit im Vokabular und Gedankengang auf: der Geist, der Abgründiges erforscht (ἐρευνᾶν!), der für die Menschen eintritt. Beide haben aber auch die merkwürdige Wendung: οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν (1. Kor. 2,9; Röm. 8,28!), die in 1. Kor. 8,3 wiederkehrt. An beiden Stellen auch der Überschwang: Unausprechliches, Unerhörtes, Ungeschautes hat Gott denen geschenkt, die ihn lieben - und: die ihn lieben, denen muß alles zum Guten mitwirken! Endlich weisen beide Stellen auch auf die Prädestination (1. Kor. 2,6ff.; Röm. 8,28ff.). Die "Erwählten" - das sind die "Heiligen", die, die "ihn lieben", es sind die, die er zuvor *erkannt* (!) und zuvorbestimmt hat (Röm. 8,28f.), es sind die, denen er sich geoffenbart hat (1. Kor. 2,10ff.). Die ihn lieben, das sind eben die, die er *zuvor* gewählt, erkannt hat. Und in ganz analoger Weise sind die 1. Kor. 8,3 von Gott Erkannten die von ihm Erwählten, Angenommenen. Es ist hier nicht möglich, die beiden Abschnitte mit 1. Kor. 8,1ff. einer ausführlichen religionsgeschichtlichen Untersuchung zu unterziehen. Zu 1. Kor. 2 vgl. U. Wilckens, Weisheit und Torheit, passim. - Jedoch wird man die Behauptung wagen dürfen, daß die genannten Motive religionsgeschichtlich gesehen auf apokalyptische bzw. gnostische Spekulationen des Judentums weisen. Man wird also folgern dürfen, daß Paulus den Satz "Gott erkennen heißt von ihm erkannt werden" aus seiner eigenen jüdischen Vergangenheit mitgebracht hat, wobei die sprachliche Formulierung möglicherweise von ihm selbst stammt, das *Motiv* findet sich in dem religionsgeschichtlichen Milieu, an dem er teilhatte.

Aus alledem können wir schließen: Paulus zitiert in 8,3 ein für ihn typisches Theologoumenon. Aber dieses Theologoumenon hat auch in jedem System der Mystik und - auf die Situation in Korinth bezogen - im System der Gnosis seinen Platz. Es ist möglich, und man mag es für wahrscheinlich halten, daß die korinthischen Gnostiker sich gerühmt haben: "wir sind von Gott erkannt",

wie sie sich denn sicher gerühmt haben "wir haben die Gnosis". Eben aus diesem "Erkanntsein von Gott", das sie in die Doxa entrückte⁵⁷ und in die himmlische Oikodomé einfügte, rechtfertigten sie ihr Verhalten in der Götzenopferfleisch-Frage. Sogar das ist möglich, daß sie sich dabei auf die paulinische Formel bezogen haben - freilich indem sie diese Formel umdeuteten. Im Zusammenhang des Abschnittes - das ist wichtig zu sehen - liegt der Akzent nicht auf der Umkehr vom Aktiv zum Passiv, der diese Formel strukturiert. Der Akzent liegt vielmehr auf dem εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν⁵⁸. Daß Erkennen Erkannt-sein heißt, *setzt Paulus voraus*⁵⁹. Er pointiert aber: "wenn einer Gott *liebt*, *der* ist von Gott erkannt!" Darin kommt Übereinstimmung und Differenz zur Gnosis zum Ausdruck.

Die *Übereinstimmung* besteht darin, daß Paulus (so gut wie der Gnostiker) um die besondere Struktur der Gotteserkenntnis weiß. Wendet sich das Erkennen irgendeinem Seienden zu, so kann es dieses als einzelnes Seiendes, das am Sein selbst nur Anteil hat, zum Objekt seiner Erkenntnis machen. Wendet sich aber die Erkenntnis *Gott* zu, so ist eben dies das erste und letzte, was sie erfaßt, daß Gott nicht ein einzelnes Seiendes neben anderem Seienden ist, ein Ding unter Dingen, ein Gegenstand unter Gegenständen, eine Wirklichkeit unter anderen und neben anderen Wirklichkeiten, sondern die Wirklichkeit schlechthin, die eigentliche Wirklichkeit. Gott kann darum nicht zum Objekt gemacht werden, sondern der Mensch wird zum Objekt Gottes⁶⁰.

Oder anders: die Erkenntnis Gottes ist besonderer Art. Richtet sich der *Nous* auf Gott, dann wandelt sich die Erkenntnisstruktur (weil ja Gott nicht selbst den Strukturen unterliegt, sondern vielmehr ihnen vorausliegt). Gott bleibt nicht ein "zu ergreifendes Objekt", *sondern greift selbst* in den Erkenntnisakt *ein*, *er* wird zum Subjekt und ändert die Richtung des Erkenntnisaktes.

Die *Übereinstimmung*, die in diesem Punkt erzielt werden kann, darf die *Differenz* zwischen der paulinischen und der gnostischen Theologie nicht verdunkeln. Die *Differenz* ist dreifacher Art:

⁵⁷ Vgl. etwa die gnostische Parallele Evg. Ver. 19,33ff., oben A. 56.

⁵⁸ Zu der merkwürdigen Formulierung "Gott lieben" vgl. J.B. Bauer, ZNW 50 (1959) S. 106ff.

⁵⁹ Die Formel wird hier wie an den andern Stellen *beiläufig* erwähnt, d.h. ihre Kenntnis ist vorausgesetzt. Vgl. auch Weiß z.St. Gal. 4,9 und 1. Kor. 8,3 stehen zudem in Zusammenhängen, die es wahrscheinlich machen, daß Paulus diese Formel in der elementaren Verkündigung tradierte. Die Formel gehört demnach zum missionarischen Kerygma des Apostels.

⁶⁰ In diesem Sinn gehören Gal. 4,9; 1. Kor. 8,3; 13,12b zusammen mit 2. Kor. 4,6 (Gott wird so geschaut, daß er sich sehen läßt, daß er seinen Schein in unsere Herzen gibt), Phil. 3,12 (Paulus sucht zu ergreifen, weil er ergriffen ist), 1. Joh. 4,10 (nicht wir haben Gott geliebt, sondern er uns); alle diese Stellen bringen, je in ihrer Weise, den Grundgedanken der paulinischen Rechtfertigungslehre zum Ausdruck: Gott ergreifen heißt, von ihm ergriffen sein, Gott lieben heißt, von ihm geliebt sein. Man könnte auch an Lk. 15,1ff. erinnern: nicht der Mensch hat Gott verloren, sondern Gott den Menschen. Gott sucht, findet, freut sich.

a) Das Erkenntwerden von Gott vollzieht sich nicht im Akt der dem Menschen von Natur aus zugänglichen religiösen Versenkung, sondern im Akt des *Glaubensgehorsams*. Es hat sein "Vorspiel" in der Ewigkeit, Gott beruft die, die er zuvor erkannt hat (Röm. 8,29); und es spielt sich dann ab *im Akt des Gläubigwerdens*, wie Gal. 4,8f. zeigt. Sie werden dadurch von Gott erkannt, daß der Bote bei ihnen eintrifft, und ihnen die Botschaft ausrichtet. Sie lernen Gott in Christus kennen und werden darin von Gott in Christus erkannt, - und das heißt nun freilich: angenommen, akzeptiert, "realisiert". Dem entspricht es, daß - im weiteren Sinn - alle Christen "Gnostiker" sind, alle die, die im Gehorsam die Botschaft von dem Gekreuzigten als Wahrheit des Seins übernommen und sich ihr gebeugt haben. In alledem *lassen* sie sich von Gott erkennen⁶¹!

b) Die Echtheit der Gotteseerkenntnis erweist sich im *Lieben*. Es ist ja merkwürdig, daß die korinthischen "Starken" Erkenntnis haben - und doch nicht. Daß sie wissen, Gott ist kein Objekt, sondern das Subjekt, der εἰς θεός und daß gleichwohl von ihnen gesagt wird: ihre Erkenntnis ist nicht so, wie sie sein soll, sie ist nicht zum Ziel gelangt. Offenbar gibt es eine *an sich* richtige Erkenntnis - z.B. davon, daß Gott das absolute Subjekt ist: auch Paulus verkündigt schließlich und endlich nichts anderes, auch Christus bedeutet nichts anderes⁶² - und doch gelangt diese Erkenntnis nicht mit Notwendigkeit zum Ziel. - Wir stoßen hier auf jene Zusammenhänge, die uns schon bei der Interpretation von 1,21 beschäftigt haben. Es stellt sich jetzt heraus, daß die "Starken" in Korinth lediglich auf dem Niveau der Ur-offenbarung stehen, sofern

⁶¹ Der Mensch kann sich natürlich nicht dagegen wehren, daß er von Gott erkannt ist. Gott umfaßt mein ganzes Sein, einschließlich jener Schichten, die mir selbst unbewußt sind. Aber eines kann der Mensch wohl: er kann sich von der Person her, von der sein ganzes Sein zentriert ist, Gott verschließen - merkwürdigerweise aus einer Hybris und Angst, die aus tieferen Schichten stammt als aus der Person und die sich letztlich im total Unbewußten verliert. Mit der Macht des Zentrums, die in mir ist, kann ich, was sonst kein Wesen kann, was auch die tieferen Schichten meines eigenen Wesens nicht vermögen: ich kann mich dem Erkenntwerden durch Gott verschließen. Zwar bin ich natürlich auch dann von Gott total erkannt; aber die Person, in ihrer Freiheit, in ihrer Freiheit auch Gott gegenüber, springt in jedem Augenblick aus der Totalität heraus in die Willkür des Nichts und macht sich von Gott los. *An sich* bin ich immer von Gott erkannt. *Für mich* bin ich es erst, wenn ich mich dem Crucifixus gebeugt habe.

⁶² Die *revelatio specialis* ist also insofern gar nichts anderes, als die *revelatio generalis*. Es ist nicht so, daß die *revelatio specialis* "zusätzlich" zu Gott auch noch Christus offenbarte. Dann wäre ja Christus ein δεύτερος θεός, ein Konkurrent Gottes. Vielmehr offenbart sich Christus so und nur so, daß dabei Gott allein sichtbar wird. Darum fixiert Christus nicht an sich, sondern führt über sich zum Vater hinaus, vgl. Joh. 12,44; 1. Kor. 3,23. Und eben darin ist er Kyrios und Theos.

Der Unterschied zwischen *revelatio specialis* und *generalis* liegt darin, daß per Christum das zum Ziel gelangt, was extra Christum scheitert. Christusoffenbarung ist "natürliche Theologie", die unsere Schuld und Angst überwindet und so Gottes Erscheinung ans Ziel bringt.

ihre "Gnosis" genau denselben Strukturen unterworfen ist, die für die Uroffenbarung gelten⁶³.

Denn was heißt das: Gott ist der eine, das absolute Subjekt, der, der allein ist? Das heißt doch, daß der Mensch sich ihm ganz und gar hingeben soll, das fordert doch die totale Auslieferung und Preisgabe seines Wesens. Wird Gott als Gott erkannt (und er gibt sich ja zu erkennen!), dann ist Hingabe das einzig Sinnvolle und alles andere Torheit. Und doch verweigert sich der Mensch! Und zwar gegen sein besseres Wissen und Wollen! Der Mensch kann seine richtige Erkenntnis gar nicht durchhalten, nicht aushalten! Er kann Gott im Erkennen nicht standhalten. Wird Gott als das erfaßt, was er ist, dann treibt die Angst den Menschen davon weg (sie treibt ihn von Gott weg und den Dämonen in die Hände)⁶⁴. Der Mensch ängstigt sich davor, von Gott erkannt zu werden. Diese Angst ist Todesangst, weil er sich durch das Erfassen der Gottheit Gottes in seinem Bestand als Freiheit, in seinem Selbst-Sein gefährdet sieht. So greift er zu dem Mittel, die an sich richtige Erkenntnis an den Rand zu drängen. Er hält das Zentrum der Person von seinem besseren Wissen frei. Er spaltet sich in einen Wissenden und Unwissenden. Er hält Gott "draußen", er bewahrt die Distanz, um sich selbst zu bewahren. Aber ein Gott "draußen" ist nicht wirklich Gott, sondern ein Götze. Ein Gott "draußen" ist nicht Subjekt, sondern Objekt. Wer behauptet, von Gott erkannt zu sein und doch nicht liebt mit der Liebe des Gekreuzigten, der widerspricht sich selbst. Erst der Mensch, der Gott gehorcht, hat Gott nicht mehr objektiviert, sondern ganz ins Herz dringen lassen⁶⁵.

⁶³ Wie die mystische Frömmigkeit (*ante fidem!*) Gott ergreift, aber nicht halten kann und nicht zur Liebe befreit, das hat Augustinus in den Confessiones "gebeichtet". "Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma. Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo, moxque diripiebar abs te pondere meo ... eramque certissimus, quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua... Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad eius interiorem vim (und so fort in stufenweisem Aufstieg bis zum Sein selbst) ... et pervenit *ad id quod est* in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea, quae facta sunt, intellecta conspexi, *sed aciem figere non evalui*; et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem, quae comedere nondum possem." (Conf. VII 17). Denn noch fehlte ihm die Erkenntnis Christi (Kap. 18 und 19), die erst dem mystischen Aufstieg das Ziel der *fruitio Dei* schenken wird. Vgl. auch VIII 1: schon hat er die Einsicht in Gottes Wesen gewonnen (durch die "philosophische", nämlich neuplatonisch-mystische "Erweckung"): er transzendiert im Verstehen alles Endliche und sucht Gott dort, wo er wirklich ist. Aber damit ist noch nicht alles gewonnen: die Erkenntnis ist nicht ans Ziel erkannt. Er kennt Gott, aber er verwirklicht diese Erkenntnis nicht mit seiner Person. "Et inveneram iam bonam margaritam, et venditis omnibus, quae haberem, emenda erat, - et dubitabam" (VIII 1).

⁶⁴ Gerade das sucht Paulus in 1. Kor. 8-10 zu zeigen. Was an sich nichts ist, gewinnt für uns wieder seine dämonische Macht zurück, wenn wir aus der Liebe Christi herausfallen.

⁶⁵ "Principium enim verae scientiae est Dei cognitio, quae parit in nobis humilitatem et submissionem... Ubi autem est superbia, illic est ignoratio Dei... A consequentibus ergo

So kann also auch der bereits von Christus erfaßte Mensch, - denn die korinthischen Pneumatiker sind ja gläubig geworden und getauft -, wieder zurückfallen in Hybris und Angst, sich wiederum Gott verbergen und mitten im Licht Gottes stehend das Licht aufhalten, unterbrechen, mit dem Gott in Ewigkeit alles erkennt, erfaßt, erwählt, lichtet. Und es gibt in dieser Situation tatsächlich keine andere Möglichkeit als die, den Ruf des Kerygmas zu erneuern, die Botschaft zu wiederholen⁶⁶, die zum Glauben Gekommenen zu eben diesem Glauben zurückzurufen⁶⁷. Es gibt keine andere Möglichkeit als die, daran zu erinnern, daß Gott in Christus eben *den* Menschen erkennt, der ihn nicht erkennen wollte, eben *den* Menschen akzeptiert, der ihn nicht akzeptieren wollte, daß Gott von sich aus, im Aufbruch seiner tödlichen Liebe, den dunklen Widerstand der Hybris und Angst überwindet, indem er sich in das Geheimnis Christi begibt, in welchem er Gott ist und zugleich nicht Gott. Kommt die Liebe und schwindet die Angst, dann schwindet auch aller Widerstand, dann liegt der Mensch offen zutage, im Lichte Gottes als ein von ihm Erkannter und Geliebter⁶⁸.

c) Der dritte Unterschied zwischen paulinischer und gnostischer Auffassung der Formel "Gott erkennen heißt von ihm Erkenntwerden" liegt darin, daß die Richtung des Satzes bei Paulus nicht umgekehrt werden kann. Die Erkenntnis Gottes durch den Menschen hat ihre Möglichkeit und Wirklichkeit lediglich darin, daß Gott selbst seinen Menschen wahrnimmt. In der Gnosis verhilft der Mensch durch seine Erkenntnis der Gottheit zur Erlösung. Demnach ist gnostische Erkenntnis immer göttliche und das heißt totale Erkenntnis. Nicht so bei Paulus: da Gott nur in seinem eigenen Licht erkannt werden kann, da der Akt der Erkenntnis nicht vom Menschen (etwa vom göttlichen Pneuma im Menschen) her inauguriert werden kann, sondern immer nur ein *Nacherkennen*, Denken immer nur ein *Nachdenken* Gottes ist, so bleibt die *Differenz des Maßes*. Der Mensch, der im Erkenntwerden von Gott Gott er-

docet, nullam doctrinam esse commendabilem quae non sit amore Dei intincta." (Calvin, a.a.O. S. 124f.).

⁶⁶ Das Problem, das in dem Wort "Wiederholung" liegt, braucht hier nicht erwogen zu werden.

⁶⁷ Darum ruft auch der Verf. des 1. Johannes die von der doketischen Gnosis bedrängten Gemeinden zu dem zurück, was ihnen "von Anfang" an gesagt war. Ähnlich handelt Paulus im 1. Korinther- und im Galaterbrief. Vgl. dagegen Hebr. 6,1ff.

⁶⁸ Hier wäre ein Versuch über den besonderen Weg der mystischen Frömmigkeit am Platz, da die bisherigen Andeutungen den besonderen Charakter der *religio mystica* noch nicht erreicht haben. Vermutlich ist (um wenigstens die Richtung anzudeuten, in welche solche Überlegungen zu gehen hätten) die Unterscheidung zwischen einer "natürlichen" Mystik und der "getauften" Mystik, die auf dem Boden des Glaubens steht, sinnvoll (nach dem Grundsatz: *gratia naturam non tollit, sed perficit*). Jedenfalls ist festzuhalten, daß vom Glaubensgehorsam her ein Weg zur mystischen Erfahrung prinzipiell offen ist. Die mystische Erfahrung als solche unterliegt mithin nicht der Kritik, durch die der Wert der "natürlichen" Mystik begrenzt ist. Ob solche Überlegungen ausreichen, das Problem des Verhältnisses von "natürlicher" und "getaufter" Mystik auch nur andeutungsweise zu erörtern, kann offen bleiben.

kennt, hat in seinem Gott-Erkennen nicht die Maße der Erkenntnis, mit der Gott ihn erkennt. Dieses Motiv kommt an der dritten und letzten Stelle zur Entfaltung, in 1. Kor. 13,8-13. Dem wenden wir uns nun zum Abschluß zu.

IV

Die Kapitel 12-14 des 1. Korintherbriefes bilden eine Einheit: Paulus kommt in ihnen auf die verschiedenen Charismata der Korinther zu sprechen. Innerhalb dieses Abschnittes stellt 12,31b-13,13 einen Höhepunkt eigener Art dar: diese Verse bilden das "Hohe Lied der Liebe". Mitten in seinen Ausführungen über den Wert der Charismata zeigt Paulus den Weg der Liebe als die $\kappa\alpha\theta'$ $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta\nu$ $\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma$ (12,31b), den Weg aller Wege, den königlichen Weg⁶⁹. 12,31b-13,13 ist deutlich gegliedert: Paulus zeigt zunächst, daß die Liebe das Charisma ist, das alle andern übertrifft, ohne das alle andern ihren Wert verlieren (13,1-3). Hernach versucht er die Art der Liebe zu beschreiben (4-7). Den Lobpreis der Liebe beendet der Verweis auf ihre vierfältige Allmacht: daß sie alles trägt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet. In einem dritten und letzten Teil stellt Paulus die Liebe der Erkenntnis gegenüber (8-13). Damit nimmt er den Faden von 8,1-3 wieder auf; das, was den Korinthern und das, was ihm selbst das Höchste ist, wird aneinander gemessen. Die Liebe wird an dem gemessen, was für die Gnostiker das Maß ist. Und dabei zeigt sich, daß umgekehrt die Gnosis sich am Maß der Liebe messen muß.

Uns beschäftigen hier nur die Grundgedanken von 8-13. V. 8 und V. 13 bilden eine Art "Rahmen" um diesen Abschnitt. In V. 8 ist Paulus eigentlich an das Ende seines Hymnus auf die Liebe gekommen. Daß die Liebe "niemals dahinfällt", oder einfach: "niemals aufhört", wie es in 13,8 heißt, ist das Äußerste, was gesagt werden kann. Auch 13,13 geht darüber nicht hinaus, sondern wiederholt nur diese Aussage. Wie es dort heißt: "die Liebe hört nicht auf", so heißt es hier: "Liebe bleibt". Zwischen diesen beiden Sätzen stehen dann die Aussagen über die Erkenntnis. Das Thema unseres Abschnittes kann folgendermaßen formuliert werden: die Endlichkeit der Erkenntnis und die Unendlichkeit der Liebe. Das wird durch die Kategorie der Zeit zum Ausdruck gebracht. Es stehen einander gegenüber das "Jetzt" und das "Dann". Dabei bezeichnet das "Jetzt" den gegenwärtigen, das "Dann" den zukünftigen Äon. Das "Jetzt" vergeht, das "Dann" kommt, um zu bleiben; bzw. was die Liebe betrifft: es *ist* schon gekommen, um zu bleiben. Der Abschnitt ist also von der urchristlichen Eschatologie geprägt. Die Differenz zwischen Erkennen und Lieben ist die "eschatologische Differenz".

⁶⁹ Abgesehen von den Kommentaren vgl. noch H. Schlier, Über die Liebe, 1. Kor. 13, jetzt in: Zeit der Kirche, 1956, S. 186ff. Günther Bornkamm, Der köstlichere Weg, 1. Kor. 13, jetzt in: Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze, Bd. I, S. 93ff.

Die Liebe "bleibt", die Charismen vergehen: damit setzt unser Abschnitt ein. Paulus zählt *drei* Charismen auf: die Prophetengabe, die Zungenrede und die Gnosis⁷⁰. V. 9 ist dann lediglich von Gnosis und Prophetie die Rede, Vv. 10ff. nur mehr von der Gnosis allein. Das Gefälle des Textes zeigt sehr deutlich, daß es von Anfang an um das Charisma der Erkenntnis ging. Prophetie und Zungenrede sind lediglich zur Verdeutlichung des Gedankenganges hinzugenannt gewesen. Es sind das die drei Gaben, die von den Korinthern geschätzt werden, und zwar (wie Paulus meint) an sich ganz zu Recht geschätzt werden. Der *Prophet* kennt durch Inspiration die geheimen Ratschlüsse Gottes und verkündigt sie der Gemeinde. Der *Zungenredner* ist versetzt unter die Chöre der Engel und lallt verückt die verborgenen und verbotenen Laute der himmlischen Sprache. Der *Gnostiker* denkt den Geheimnissen Gottes nach: es sind dies für Paulus alles Gnadengaben, die der Mensch Gott verdankt, Gaben des Hl. Geistes. Aber sie sind endlich und beschränkt und darum "bleiben" sie nicht, während die Liebe "bleibt". Die Gnosis gehört dem gegenwärtigen Äon an. Zwar stammt sie aus der kommenden Welt - sie ist ja eine Gabe des Geistes -, aber sie ist für diese vergehende Welt. Mit dem Vergehen der Welt werden auch die Charismen vergehen. Sie gehen mit der Welt, mit der Zeit vorbei. Mit dem Hinschwinden der Welt verlieren auch die Gnadengaben ihre Geltung. Sie verlieren dann jene Geltung, die sie *jetzt*, solange dieser Äon noch andauert, rechtens haben! Aber sie sind in ihrer Funktion an den Äon gebunden. Das alles gilt von der Gabe der Prophetie, von der Gabe der Zungen, von der Gabe der Erkenntnis; es gilt aber nicht von der Gabe der Liebe. Sie allein ist keine mit dieser Welt vorübergehende Gnadengabe, denn sie stammt nicht nur aus der zukünftigen Welt (wie die andern Gnadengaben auch), sondern sie *ist* schon die zukünftige Welt selbst! Das ist es, was ihr eine Vorzugsstellung vor den andern Gnadengaben gibt: die andern Gnadengaben vermitteln das Ewige (die eigentliche Wirklichkeit, die Wahrheit - johanneisch geredet), aber sie *sind* es nicht. *Die Liebe vermittelt das Ewige in der Weise, daß sie es selbst ist.* Erkenntnis vermittelt das Absolute, aber Erkenntnis ist nicht das Absolute. Die Liebe dagegen, und zwar jene Liebe, die Paulus in 4-7 beschrieben hat, ist das Absolute selbst, ist Gott. Alles das darf natürlich nicht als "Abwertung" der Erkenntnis mißverstanden werden. Nicht weil die Erkenntnis nichts wert ist, darum "fällt sie dahin". Ihr Wert steht fest, sie ist Gottes Werk in uns, sofern sie Gabe seines Geistes ist. Aber sie fällt dahin, weil sie nicht das Absolute ist. Sie wird vom Absoluten *überboten*. Gnosis ist etwas Großes; aber was kommt (und in der Liebe schon da ist), ist größer als dieses Große.

Die Endlichkeit der Erkenntnis wird durch drei Beispiele verdeutlicht:

(1) Gnosis ist Stückwerk (Vv. 9f.). Der eschatologische Gegensatz "jetzt" - "dann" wird durch den Gegensatz τὸ μέρος - τὸ τέλειον expliziert. Dem Satz

⁷⁰ Zur Zusammengehörigkeit und zu den Unterschieden zwischen Prophetie, Zungenreden und Gnosis vgl. ThW VI 853f. u. 855f. (Friedrich).