

GUDRUN HOLTZ

Die Nichtigkeit  
des Menschen und die  
Übermacht Gottes

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament*

377

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)  
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)  
J. Ross Wagner (Durham, NC)

377





Gudrun Holtz

# Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes

Studien zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei  
Paulus, Philo und in der Stoa

Mohr Siebeck

GUDRUN HOLTZ, geboren 1959; Studium der Ev. Theologie und der Judaistik in Tübingen, Berlin und Jerusalem; 1993 Promotion; seit 1995 Pfarrerin der Evangelischen Landeskirche in Württemberg; 1999–2002 Dozentur am United Technological College, Bangladore (Indien); 2006 Habilitation; Lehrstuhlvertretungen u.a. in Bochum, Berlin, München und Heidelberg; seit 2014 apl. Professorin für Neues Testament und Antikes Judentum an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

e-ISBN 978-3-16-155009-6

ISBN 978-3-16-155008-9

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

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

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Sabon gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Vorwort

Deze vroomheid is ... een diep weten waar men *is*,  
een weten waar men staan moet  
en wat de plaats die ons is toegewezen heerlijk maakt,  
een welhaast lichamelijk waarnemen dat een mens niets is  
en wonder boven wonder toch *iets*,  
een onherroepelijk iets.

*Kornelis Heiko Miskotte,  
Verzameld Werk 3,299*

Ursprünglich als kleinere Arbeit zu Paulus und Philo geplant, hat sich die vorliegende Untersuchung dank verschiedener Gespräche zu einer umfangreichen Studie entwickelt. Deshalb ist es mir eine Freude, an dieser Stelle all denen zu danken, die zu ihrer jetzigen Gestalt beigetragen haben.

Mein Dank gilt an erster Stelle Herrn Prof. Dr. Matthias Konradt, der mich während einer Lehrstuhlvertretung an der Universität Heidelberg im Wintersemester 2013/14 zu einem Vortrag vor der Neutestamentlichen Sozietät einlud. Dies gab mir die Gelegenheit, einen Teil meiner Thesen vorzustellen und zu diskutieren. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Sozietät danke ich für das stimulierende Gespräch, das mich ermutigt hat, auf dem eingeschlagenen Weg weiterzugehen. Besonders danke ich Herrn Prof. Dr. Peter Lampe und Herrn Prof. Dr. Gerd Theißen für ihre Anregungen, die den Fortgang der Untersuchung befördert haben. Herrn Prof. Dr. Michael Tilly danke ich für eine Einladung zum English-German Colloquium der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen im Frühsommer 2014, wo eine erste Fassung des Kapitels zum stoischen Gottesverständnis vorgestellt und diskutiert wurde. Herrn OStR i.R. Gerhard Schwemer danke ich sehr herzlich für die Durchsicht meiner Übersetzungen der angeführten Philo-Texte.

Für die Aufnahme der Untersuchung in die Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ habe ich Herrn Prof. Dr. Jörg Frey zu danken. Dem Mohr Siebeck Verlag danke ich für die exzellente Betreuung der Herausgabe der Studie, Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Herrn Philipp Henkys für das Lektorat, Frau Kendra Mäschke für die Werbe- und Klap-

pentexte, Frau Daniela Zeiler und dem Satzbetrieb für die überaus sorgsame Erstellung der Druckvorlage.

Mein besonderer Dank gilt meinem Mann, Prof. Dr. Rolf Noormann, der an der vorliegenden Untersuchung ein außergewöhnliches Interesse genommen hat. In einem Gespräch über die „Selbstsorge“ bei Philo hat er mich auf eine Arbeit von Michel Foucault aufmerksam gemacht, der der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung wesentliche Anregungen verdankt. Für meine Untersuchungen zur Stoa war es mir eine große Hilfe, ihn als sachkundigen Gesprächspartner im Hintergrund zu wissen. Auch hat er das ganze Manuskript gelesen und kritisch kommentiert.

Alle verbliebenen Fehler sind selbstverständlich meine.

Gewidmet sei das Buch meinen Eltern in Dankbarkeit.

Denkendorf, den 31. Oktober 2016

Gudrun Holtz

# Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen .....	XIII
-------------------	------

Kapitel 1: Einleitung .....	1
-----------------------------	---

## Teil 1

Nicht aus Menschen, sondern aus Gott.  
Die theologisch zentrierte Anthropologie bei Paulus und Philo  
im Spiegel griechisch-römischer und biblisch-jüdischer  
Traditionsbildung

Kapitel 2: Paulus – „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht“ (1Kor 4,6). Die Erkenntnis Gottes im Gekreuzigten als Grund für die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterhebung ...	9
2.1 Theologische Grundlegung (1Kor 1,18–2,16) .....	9
2.1.1 Die Erkenntnis Gottes im Gekreuzigten (1Kor 1,18–25; 2,6–16) .....	11
2.1.2 Die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterhebung angesichts der Selbstoffenbarung Gottes im Gekreuzigten (1Kor 1,26–2,5) .....	17
2.1.3 Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu 1Kor 1,26–31 .....	24
2.2 Das Verhalten der sich weise dünkenden Korinther im Licht der Selbstoffenbarung Gottes im Gekreuzigten (1Kor 3f.) .....	36
2.2.1 Die Nichtigkeit der Verkündiger des Evangeliums angesichts der Wirkmacht Gottes (1Kor 3,5–9) .....	37
2.2.2 Die Herrschaft Christi über alle als Grund für die Unmöglichkeit, sich mit Menschen zu rühmen (1Kor 3,18–23) .....	39

2.2.3 „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht“. Kein sich-Rühmen des vermeintlich Eigenen (1Kor 4,6–13) ..	44
2.3 Paulus und die gegnerischen Apostel im Licht der Selbstoffenbarung Gottes im Gekreuzigten (2Kor 10–13) .....	53
2.3.1 Die Selbsterhebung der Gegner über den Apostel als Ausdruck einer verfehlten Gotteserkenntnis (2Kor 10,1–6) .....	53
2.3.2 Legitimes und illegitimes Rühmen .....	57
2.3.2.1 Der maßlose Selbstruhm der Gegner und das an dem von Gott zugeteilten Maß orientierte sich-Rühmen des Apostels (2Kor 10,12–18) .....	57
2.3.2.2 Vom rhetorisch legitimen, theologisch aber illegitimen sich-Rühmen zum christusgemäßen sich-Rühmen (2Kor 11,16–12,13) .....	61
2.3.2.3 Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu 2Kor 10–13	71
2.4 Fazit .....	86
 Kapitel 3: Philo – Das Übermaß der Größe Gottes und die Nichtigkeit des Menschen als Grund für die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterhebung .....	88
3.1 Die Verabsolutierung von Vernunft und sinnlicher Wahrnehmung	90
3.1.1 Die Selbstverabsolutierung des Menschen und die Erkenntnis Gottes .....	90
3.1.1.1 φιλαυτία als Verabsolutierung von Vernunft und sinnlicher Wahrnehmung .....	90
3.1.1.2 Gotteserkenntnis bei Philo .....	100
3.1.1.2.1 Die Gotteserkenntnis Abrahams .....	101
3.1.1.2.2 Natürliche Gotteserkenntnis und Offenbarungserkenntnis als die beiden möglichen Gestalten jüdischer Gotteserkenntnis .....	105
3.1.1.2.3 Voraussetzungen der Gotteserkenntnis ...	119
3.1.1.2.4 Fazit .....	123
3.1.1.3 Gotteserkenntnis bei Philo und Paulus im Vergleich .	125
3.1.2 Scheinweisheit und wahre Weisheit .....	135
3.1.3 φιλαυτία als Abkehr von Gott .....	139
3.2 φιλαυτία als willentliche Abwendung von Gott versus Gottesliebe als Suche des Seienden .....	141
3.3 φιλαυτία als Illusion angesichts der Wirklichkeit von Gott und Mensch .....	144

3.3.1	φιλαυτία als Ausdruck knechtischen Bewusstseins und als Selbstbetrug angesichts der passiven Natur des Menschen und der puren Aktivität Gottes . . . . .	144
3.3.2	Die Nichtigkeit des Menschen und die Gnadenmacht des fürsorgenden Gottes als Grund für die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterhebung . . . . .	147
3.3.2.1	Die Gottes- und Selbsterfahrung Abrahams im Gegensatz zum kainitischen Lebensentwurf . . . . .	148
3.3.2.2	Gott als Ruhm des Menschen als Alternative zum menschlichen Hochmut . . . . .	157
3.4	Gott als die alleinige Ursache aller menschlichen Güter . . . . .	164
3.4.1	Die φιλαυτία als Infragestellung der Alleinursächlichkeit Gottes im Horizont von Dtn 8 und 9 . . . . .	164
3.4.2	Leben aus dem Empfangen . . . . .	174
3.5	Zur Herkunft der Niedrigkeitsanthropologie Philos . . . . .	176
Kapitel 4: Nicht aus Menschen, sondern aus Gott – Literarisch-theologische, religionsgeschichtliche und historische Perspektiven auf den philonisch-paulinischen Kern und seine Entfaltung . . . . .		
4.1	Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Der literarisch-theologische Befund . . . . .	191
4.2	Der philonisch-paulinische Kern und seine Entfaltung im Horizont religionsgeschichtlicher Modelle . . . . .	198
4.2.1	Religionsgeschichtliche Modelle zur Erklärung von Gemeinsamkeiten zwischen Philo und Paulus. Eine Forschungsskizze . . . . .	199
4.2.2	Der philonisch-paulinische Motivkomplex im Spiegel der religionsgeschichtlichen Erklärungsmodelle . . . . .	201
4.3	Der Philo und Paulus gemeinsame Kern als Spezifikum im Kontext der frühjüdischen Literatur . . . . .	204
4.4	Von Alexandria nach Jerusalem. Überlegungen zur Vermittlung des Philo und Paulus gemeinsamen Kerns . . . . .	215
4.4.1	Zur Verbreitung philonischen Denkens in Alexandria und Jerusalem . . . . .	215
4.4.2	Jerusalem als potentieller Ort der Vermittlung alexandrinisch-philonischer Tradition an Paulus . . . . .	219
4.5	Fazit . . . . .	226

Kapitel 5: Der Philo und der Korintherkorrespondenz gemeinsame Kern und die paulinische Rechtfertigungslehre . . . . .	227
5.1 Zur Bestimmung des Zentrums der Rechtfertigungslehre in der neutestamentlichen Wissenschaft . . . . .	228
5.2 Das Zentrum der Rechtfertigungslehre und seine Anklänge in den frühpaulinischen Briefen . . . . .	236
5.2.1 1Kor 1f und die Rechtfertigungslehre . . . . .	237
5.2.2 1Thess und die Rechtfertigungslehre . . . . .	243
5.3 Der Philo und Paulus gemeinsame Kern und die Rezeption der Rechtfertigungslehre in Eph 2,8–10 . . . . .	250
5.4 Der Philo und Paulus gemeinsame Kern und die Entstehung der Rechtfertigungslehre . . . . .	258
5.4.1 Die Entstehung der Rechtfertigungslehre. Ein Forschungsüberblick . . . . .	258
5.4.2 Überlegungen zur Entstehung der Rechtfertigungslehre. Ein Alternativvorschlag . . . . .	266

## Teil 2

### Zum Verständnis von Gott und Selbst bei Philo und Paulus im Horizont der kaiserzeitlichen Stoa

Einführung . . . . .	277
----------------------	-----

Kapitel 6: Das Selbst und die Sorge um das Selbst als Gegenstand der Philosophie in der kaiserzeitlichen Stoa – Eine Skizze. . . . .	281
---	-----

Kapitel 7: Rezeption und Abweisung stoischer Vorstellungen vom Selbst bei Philo in Leg 3,1–48 . . . . .	292
--	-----

7.1 Das Beispiel Moses (Leg 3,11–14) . . . . .	293
7.1.1 Der Text (Leg 3,11–14) . . . . .	294
7.1.2 Der Argumentationsgang . . . . .	294
7.1.3 Zum Verständnis des Rückzugs (ἀναχωρεῖν) in Leg 3,12–14 und in der stoischen Tradition . . . . .	297
7.1.4 Zum Verständnis der ‚beurteilenden Betrachtung‘ (κρίσις) ..	305
7.1.5 Flucht und Anachorese . . . . .	307
7.1.6 Gott als oberster Lenker der Seelentätigkeit als philonisches Spezifikum . . . . .	309

7.2	Das Beispiel Jakobs (Leg 3,15–27) .....	311
7.2.1	Der Text .....	312
7.2.2	Der Argumentationsgang .....	314
7.2.3	Die Übung (ἄσκησις und μελέτη) .....	317
7.2.4	Vorstellung (φαντασία) und Antrieb (ὄρμη) .....	324
7.2.5	Die Erlangung der Freiheit durch den rechten Gebrauch der Vorstellungen .....	328
7.2.6	Das Handeln Gottes im Kontext des Gebrauchs der Vorstellungen und der Überwindung der Leidenschaften als philonisches Spezifikum .....	332
7.3	Zuflucht zu Gott oder zum Selbst. Die philonische Alternative (Leg 3,28–31) .....	334
Kapitel 8: Zum Gottesverständnis in der Stoa .....		344
8.1	Zwei forschungsgeschichtliche Deutungsansätze .....	345
8.2	Zum Verhältnis pan(en)theistischer und personal-theistischer Gottesaussagen bei Seneca .....	350
8.3	Zum Verhältnis personal-theistischer und pan(en)theistischer Gottesaussagen bei Epiktet .....	363
8.4	Fazit .....	369
Kapitel 9: Paulus und die Frage nach dem Selbst .....		371
Kapitel 10: Ergebnisse und Perspektiven .....		386
Literatur .....		403
1.	Quellen: Textausgaben und Übersetzungen .....	403
2.	Hilfsmittel .....	407
3.	Sekundärliteratur .....	408
1.	Stellenregister .....	433
2.	Autorenregister .....	455
3.	Namensregister .....	460
4.	Sachregister .....	463



## Abkürzungen

Die Abkürzungen folgen „Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG<sup>4</sup>, hg. von der Redaktion von RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007“. Hier nicht verzeichnete Titel etc. werden folgendermaßen abgekürzt:

AncYB	Anchor Yale Bible
BDR	Blass, Debrunner, Rehkopf
BEC.NT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BN.NF	Biblische Notizen. Neue Folge
BRLJ	The Brill Reference Library of Judaism
EC.SLA	European Cultures. Studies in Literature and the Arts
ECh	Early Christianity
GEL	A Greek-English Lexicon of the Septuagint
HDAC	Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique
KG	Kühner, Gerth
LEH	Lust, Eynikel, Hauspie
LNTS	Library of New Testament Studies
LSJ	Liddell, Scott, Jones
MCL.NS	Martin Classical Lectures. New Series
ND	Nachdruck
NTT	New Testament Theology
OB	Outside the Bible
PACS	Philo of Alexandria Commentary Series
PAPM	Philo in der Ausgabe von Arnaldez, Pouilloux, Mondésert
PCHAT	Philo in der Ausgabe von Cohn, Heinemann, Adler und Theiler
PCNT	Paideia. Commentaries on the New Testament
PCWR	Philo in der Ausgabe von Cohn, Wendland, Reiter
PLCL	Philo in der Ausgabe der Loeb Classical Library
PNTC	The Pillar New Testament Commentary
PP	Perspektiven der Philosophie
PRS	Perspectives in Religious Studies
SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia
SBLi	Studies in Biblical Literature
SFEG	Schriften der finnischen exegetischen Gesellschaft
SPhA	The Studia Philonica Annual
SPhM	Studia Philonica Monographs
SPoA	Studies in Philo of Alexandria
SPS	Sacra Pagina Series
StPh	Studia Philonica

TA	Transformationen der Antike
TBN.JCT	Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions
TC.SV	Trends in Classics – Supplementary Volumes

## Kapitel 1

### Einleitung

„Was aber hast du, was du nicht empfangen hast? Wenn du es aber doch empfangen hast, was rühmst du dich (dann) als einer, der nicht empfangen hat?“ In dieser Doppelfrage aus 1Kor 4,7 verdichtet sich die paulinische Grundüberzeugung, dass der Mensch aus Gott lebt und nicht aus sich selbst und es deshalb kein Rühmen des Menschen vor Gott geben kann. Diese Einsicht artikuliert zugleich den Kern des theologisch-anthropologischen Denkens des Apostels, das seiner biographischen Grunderfahrung vor den Toren von Damaskus korrespondiert: Es ist die Erfahrung der übermächtigen Gnade Gottes in der Offenbarung seines Sohnes, die ihn vom Pharisäer zum Apostel Jesu Christi werden und ihn die eigene Unwürdigkeit erkennen lässt. Diese Erfahrung verallgemeinert Paulus in seinen Briefen zum Gegenüber von göttlicher Gnadenmacht und menschlicher Nichtigkeit, Schwachheit und Sündhaftigkeit, aus dem die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterhebung in Gestalt des Rühmens folgt.

Der skizzierte theologisch-anthropologische Kern ist kein paulinisches Proprium. Er zeigt sich in eigener Weise auch im corpus philonicum, in dem er ebenfalls zu den zentralen Themen gehört. Wie bereits R. BULTMANN festgestellt hat, erreichen im Kontext des antiken Judentums „die philonischen Aussagen die größte Nähe zu den paulinischen“ Warnungen vor Selbstruhm.<sup>1</sup> Dabei spielt das Lexem *καυχᾶσθαι κτλ* bei Philo jedoch keine Rolle. Er verwendet stattdessen andere Begriffe, darunter den der *φιλαυτία*, der in der vorliegenden Untersuchung von tragender Bedeutung ist. Dieser Begriff, dessen lexikalische Grundbedeutung „Eigenliebe“ ist, wird in weiten Teilen des philonischen Werkes in anthropologischer Bedeutung mit theologischem Nebensinn gebraucht. *φιλαυτία* bezeichnet hier die Selbsterhebung des Menschen über Gott, die sich in der Überzeugung artikuliert, dass Verstandestätigkeit, sinnliche Wahrnehmung und damit zugleich jegliches Handeln des Menschen von Gott abgelöst sind und der Mensch autonom agiert. Philo charakterisiert diese Haltung wiederholt als Sein bzw. Handeln ‚aus sich selbst‘ und berührt sich damit eng mit Paulus. Ähnlich wie der Apostel stellt auch Philo dieser verfehlten Haltung ein Sein und Handeln ‚aus Gott‘, den er als die Ursache aller Güter versteht, antithetisch gegenüber. Die bei Paulus hin-

---

<sup>1</sup> BULTMANN, *καυχᾶσθαι*, 648.

ter dieser Antithese stehende theologisch-anthropologische Grundüberzeugung begegnet ebenso auch bei Philo, wenn er im Kontext der Entfaltung der φιλαυτία die Macht und Herrschaft des ungewordenen Gottes und die gänzliche Nichtigkeit und Schwachheit des gewordenen Menschen als Grund für die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterhebung angibt. Philo sieht in dieser von ihm als ‚großes Geheimnis‘ bestimmten theologisch-anthropologischen Grundeinsicht<sup>2</sup> das Ziel der menschlichen Gottes- und Selbsterkenntnis. So betrifft die von BULTMANN konstatierte Nähe zwischen Paulus und Philo nicht allein die Kritik jeder Selbsterhebung des Menschen, sondern zugleich die damit verbundene theologische Grundkonzeption.

Philo entfaltet das ‚große Geheimnis‘ von Gott und Mensch wiederholt in kaum zu übersehender Auseinandersetzung mit stoischem Denken. Den Vertretern dieser Schulrichtung wirft er vor, in Verkennung des fundamentalen Unterschieds von Gott und Mensch das Selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Dies ist für ihn der Inbegriff der φιλαυτία. Damit ist in dieser Frage bei Philo ein theologisch-religionsphilosophischer Gegenentwurf zum stoischen Denken zu erkennen, das in seiner kaiserzeitlichen Gestalt den Charakter einer Philosophie des Ich hat, in der die Befreiung des Selbst durch das Selbst im Zentrum steht.<sup>3</sup> Philo rezipiert in hohem Maße stoisches Gedankengut, darunter auch die für die Philosophie des Selbst konstitutiven Elemente. Er folgt stoischen Lehren in der Beschreibung der Prozesse der vernünftigen Seele, wendet sich aber gegen sie, sofern sie die Seele als sich selbst genügendes, autonom agierendes Subjekt begreifen, das unabhängig von Gott handelt.

Bei Paulus ist demgegenüber kein eigenständiges Interesse an einer Auseinandersetzung mit der stoischen Philosophie des Selbst zu erkennen. Manches deutet aber darauf hin, dass ihm diese Diskussion in ihren Grundzügen vertraut war und er sich hier und da auf sie bezieht. So lässt sich auch seine Theologie zumindest als ein indirekter Beitrag zu der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung verstehen, wie sie zwischen Philo und kaiserzeitlich stoischem Denken geführt wird.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind Entfaltung und Begründung der skizzierten Zusammenhänge und Thesen. Dazu wird in einem ersten Teil der Befund bei Paulus und Philo dargelegt und unter verschiedenen Gesichtspunkten ausgewertet, bevor im zweiten Teil ausgehend vom philonischen Befund die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Gott und Selbst nachgezeichnet wird.

Im ersten, längeren Hauptteil werden zunächst paulinische (Kap. 2) und philonische (Kap. 3) Texte analysiert, die das ‚große Geheimnis‘ von Gott und Mensch verhandeln, wie es für beide Autoren oben umschrieben wor-

<sup>2</sup> So in einem Fragment aus Leg 4; dazu s. u. Kap. 7.3.

<sup>3</sup> Dazu s. u. die Einführung zu Teil 2.

den ist. Das Kriterium für die Auswahl der philonischen Texte ist in diesem ersten Teil die φιλαυτία-Terminologie einschließlich ihrer Synonyme, mit der der alexandrinische Gelehrte die von ihm verworfene Position des ‚aus sich selbst‘-Seins in besonderer Prägnanz umschreibt. Dem ‚aus sich selbst‘-Sein stellt er in diesen Zusammenhängen in aller Regel den Gegenentwurf eines Lebens aus dem Empfangen der göttlichen Gnadengaben antithetisch gegenüber. So ist bereits durch den Textbefund sichergestellt, dass der Vorstellungskomplex als ganzer im corpus philonicum belegt und also kein wissenschaftliches Konstrukt ist. Bei Paulus ist es das Lexem *καυχῶμαι κτλ*, das zu den hier relevanten Zusammenhängen führt. Dabei handelt es sich zum einen um die Rechtfertigungslehre, wie er sie im Römerbrief entfaltet, zum anderen um die Korintherbriefe, in denen der Selbststuhm vor allem in 1Kor 1–4 und 2Kor 10–13 thematisiert wird. Mit Blick auf Philo ist die sprachliche und motivisch-inhaltliche Gestalt, die Paulus dem Problem in der Korintherkorrespondenz verleiht, von besonderer Bedeutung. Sie bildet deshalb den Gegenstand von Kap. 2. Die Rechtfertigungslehre wird an späterer Stelle in einem eigenen Kapitel thematisiert (Kap. 5).

Die ausgewählten Texte beider Autoren berühren sich nicht nur im Grundsätzlichen, das heißt in dem ihnen gemeinsamen Kern, sondern auch in der ihn entfaltenden Motivik. Dennoch bietet sich ein motivgeschichtliches Verfahren hier nicht an. Denn damit würde zum einen nur ein Teil der den Kern entfaltenden Motive erfasst, nämlich die beiden Autoren gemeinsamen, zum anderen könnte er nicht in den spezifischen Kontexten zur Sprache gebracht werden, in denen er sich bei Philo und Paulus jeweils findet. Auf diese Weise würden die Gemeinsamkeiten einseitig auf Kosten der Unterschiede betont. Deshalb wird der Befund zunächst für Philo und Paulus gesondert entfaltet und erst danach in komparativer Absicht ausgewertet. Gegen die chronologische Abfolge wird mit der Analyse der Korintherkorrespondenz begonnen, um so den Weg vom Bekannteren zum weniger Bekannten zu gehen. Um die Wahrnehmung der Bezüge zwischen den Texten beider Autoren zu erleichtern, wird direkt im Anschluss an die Erörterung der einzelnen Philo-Abschnitte die Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden gestellt, bevor ein zusammenhängender Vergleich beider Entwürfe vorgenommen wird (Kap. 4). Auf diese Weise wird sowohl dem Ziel, die Eigenaussagen beider Autoren zu erheben, als auch den komparativen Interessen Rechnung getragen. Zugleich wird damit der Forderung L.W. HURTADOS Genüge getan, Philo genauso wie Paulus „in his own right“ zu verstehen<sup>4</sup> und ihn nicht als Parallelenfundus für Paulus zu missbrauchen<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> HURTADO, Philo, 74; vgl. auch ENGBERG-PEDERSEN, Self-sufficiency, 118, im Anschluss an A. MALHERBE.

<sup>5</sup> Ebd., 92, formuliert er als Mahnung an seine „fellow New Testament scholars to avoid simplistic use of ‚parallels‘“. Dazu s. auch unten Kap. 10. (5).

In den beiden exegetischen Kapiteln finden sich wiederholt ausführlichere traditionsgeschichtliche Abhandlungen. Damit verbinden sich, abgesehen von der Erhellung der Aussage der einzelnen Texte, zwei Absichten. Zum einen sollen die in der Forschung teilweise kontrovers diskutierte Herleitungen paulinischer und philonischer Motive, Vorstellungen und Argumentationstechniken aus Judentum und Hellenismus im Licht des in dieser Untersuchung herangezogenen Materials erörtert und gegebenenfalls neu bewertet werden. Zum anderen soll damit der Vergleich zwischen beiden Autoren vorbereitet werden. Die Klärung traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge lässt erkennen, welche Gemeinsamkeiten sich ihrer Verankerung in der Literatur der Zeit verdanken und bei welchen es sich um Spezifika handelt.

Kap. 4 verbleibt bei der Bestimmung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden aber nicht auf der literarisch-theologischen Ebene, sondern stellt auf dieser Grundlage auch die Frage nach der religionsgeschichtlichen Erklärung der in den exegetischen Teilen hervorgetretenen Gemeinsamkeiten. Hier werden zunächst die in der gegenwärtigen Forschung debattierten Modelle zur Herleitung von Übereinstimmungen zwischen Philo und Paulus bzw. dem Neuen Testament diskutiert, bevor dann Argumente für ein genealogisches Erklärungsmodell erwogen werden.<sup>6</sup>

Einer gesonderten Untersuchung bedarf die Frage nach dem Verhältnis des für Philo und die Korintherkorrespondenz gleichermaßen bestimmenden Kerns ‚nicht aus Menschen, sondern aus Gott‘ zur paulinischen Rechtfertigungslehre (Kap. 5), und zwar aus zwei Gründen. Zum einen wird das Zentrum der Rechtfertigungslehre in der neutestamentlichen Wissenschaft in einer Weise bestimmt, die sich eng mit den analysierten philonischen und paulinischen Texten berührt. Zum anderen finden sich in den erörterten Texten aus dem corpus philonicum mehrere Passagen, die mit Begriffen und Vorstellungen operieren, die paulinischerseits in die Rechtfertigungslehre verweisen. Das Kapitel leistet vor diesem Hintergrund einen Beitrag zur Geschichte der Entstehung der Rechtfertigungslehre, die den aufzuzeigenden Übereinstimmungen zwischen Philo und der Korintherkorrespondenz Rechnung trägt. Zur Plausibilisierung der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion ihrer Entstehung wird eine Analyse von Motiven und Vorstellungen vorangestellt, die der Rechtfertigungslehre und früheren Paulusbriefen gemeinsam sind. Im Sinne einer Verifizierung wird zudem die nachpaulinische Fortentwicklung der Rechtfertigungslehre in Eph 2,8–10 erörtert.

Im Zentrum des kürzeren zweiten Hauptteils steht die Nachzeichnung der Auseinandersetzung Philos mit dem Verständnis des Selbst in der kaiserzeitlichen Stoa. Mit Blick auf das Philo-Kapitel des ersten Hauptteils geht es da-

---

<sup>6</sup> Dieser Teil der Untersuchung ist in einer früheren Fassung bereits an anderer Stelle veröffentlicht worden.

bei darum, die Polemik des alexandrinischen Gelehrten gegen die *φλαυτία* als Teil seiner Auseinandersetzung mit der stoischen Philosophie des Selbst zu erweisen (Kap. 7). Um das Verständnis zu erleichtern, wird der Nachzeichnung dieser Auseinandersetzung eine Skizze der Philosophie des Selbst in der kaiserzeitlichen Stoa vorausgeschickt (Kap. 6). Der Haupttext des zweiten Teils ist Leg 3,1–48, ein Abschnitt, der eine bemerkenswerte Dichte stoischer Terminologie und Vorstellungen aufweist und sich daher in besonderer Weise dazu eignet, Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Frage des Verständnisses des Menschen herauszuarbeiten. Bei Paulus ist die Intensität der Bezugnahme auf diese Dimension der stoischen Philosophie in keiner Weise mit Philo vergleichbar. Da jedoch auch bei ihm vereinzelt Bezugnahmen auf die von Philo geführte Debatte wahrzunehmen sind, werden in Kap. 9 die entsprechenden paulinischen Texte erörtert. Für beide Autoren sind die motivischen und konzeptionellen Voraussetzungen ihrer Auseinandersetzung mit der Philosophie des Selbst traditionsgeschichtlich zu klären.

Liegt die entscheidende Differenz zwischen Philo und dem kaiserzeitlichen stoischen Denken in der hier untersuchten Thematik im Verständnis des Selbst in seinem Verhältnis zur Gottheit, so sind markante Unterschiede auch in dem jeweiligen Verständnis der Gottheit selbst zu erkennen. Da in der jüngeren Forschung teilweise abweichende Auffassungen zum Gottesverständnis in der kaiserzeitlichen Stoa vertreten worden sind, wird die hier vorausgesetzte Deutung der stoischen Theologie in Kap. 8 ausführlicher begründet.

Das Schlusskapitel (Kap. 10) bietet neben einer kurzen Rekapitulation der Hauptergebnisse der Untersuchung weiterführende Überlegungen zu den in ihr berührten theologischen, methodischen und hermeneutischen Fragen.



Teil 1

Nicht aus Menschen, sondern aus Gott.  
Die theologisch zentrierte Anthropologie bei Paulus  
und Philo im Spiegel griechisch-römischer  
und biblisch-jüdischer Traditionsbildung



## Kapitel 2

### Paulus

#### „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht“ (1Kor 4,6). Die Erkenntnis Gottes im Gekreuzigten als Grund für die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterhebung

In 1Kor 1–4 deutet Paulus die Parteiungen in der Gemeinde in Korinth als Ausdruck der illegitimen Selbsterhöhung der an den Gruppenbildungen Beteiligten. Den Grund dafür sieht er in einem verfehlten Weisheitsstreben. Er stellt der sich darin artikulierenden menschlichen Weisheit die Weisheit Gottes antithetisch gegenüber und identifiziert sie mit der Person des Gekreuzigten. Von diesem theologisch-christologischen Zentrum her argumentiert er nicht nur in der konkreten Konfliktsituation des 1. Korintherbriefes, sondern auch in 2Kor 10–13, wo er von dieser Mitte aus sein eigenes Auftreten in der Gemeinde reflektiert und das Verhalten der gegnerischen Apostel als Hybris bestimmt. In beiden Zusammenhängen illustriert er die menschliche Selbsterhebung an der Gotteserkenntnis und am Rühmen. Im Folgenden wird zunächst dieses theologische Zentrum anhand des dafür grundlegenden Zusammenhangs 1Kor 1,18–2,16 entfaltet, bevor die beiden Aktualisierungen, die es im Kontext von 1Kor 3,1–4,21 und 2Kor 10–13 erfährt, untersucht werden. Da der traditionsgeschichtliche Hintergrund für das Verständnis der in Frage stehenden Texte unabdingbar ist, wird er ebenfalls in den Blick genommen. Damit wird zugleich der Vergleich mit Philo vorbereitet.

#### 2.1 Theologische Grundlegung (1Kor 1,18–2,16)

Obleich konstitutiver Bestandteil der Gesamtargumentation des ersten Hauptteils (1,10–4,21) des 1Kor, hat der Mittelteil, 1,18–2,16, eine gewisse Autonomie gegenüber den Rahmenteilern 1,10–17 und 3,1–4,21.<sup>1</sup> Sein Thema

---

<sup>1</sup> Vgl. KAMMLER, Kreuz, bes. 186–192, der begründet, inwiefern es sich bei 2,6–16 um eine „konsequente argumentative Weiterführung von 1 Kor 1,18–2,5“ handelt (ebd., 186 [kurs.]). Für 2,6–16 weist er ebd., 192, auf die prinzipielle Gültigkeit der paulinischen Äußerungen hin. Der Abschnitt „darf keineswegs als eine lediglich durch die konkrete Situation veranlaßte polemische Anpassung an die Adressaten gewertet und

ist die Erkenntnis Gottes.<sup>2</sup> Für den Schlussabschnitt des Mittelteils, 2,6–16, liegt dies angesichts der fünfmaligen Verwendung von  $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omega$  auf der Hand.<sup>3</sup> Es gilt aber auch für dessen Anfang, 1,18–25, obwohl der Begriff selbst nur einmal verwendet wird, dies freilich in dem zentralen v21, der anschließend erläutert wird.<sup>4</sup> Paulus thematisiert mit Blick auf die Frage der Erkenntnis Gottes in 1Kor 1,18–2,16 vor allem zwei Aspekte, die Frage des ‚Wie‘ seiner Erkenntnis und die nach ihrem Subjekt. Die Erkenntnis Gottes durch den Menschen vollzieht sich Paulus zufolge im Gekreuzigten (1,21–24; 2,2.8) durch den Geist (2,10–15). Erkennt wird Gott von den Glaubenden als denen, die den Geist haben (2,11f.); nicht erkannt wird er dagegen von den Weisen und der Welt (1,20f.) bzw. diesem Äon und seinen Herrschern (2,6), und das heißt zugleich: vom natürlichen Menschen (2,14). 1Kor 1,26–2,5 fügen sich in diesen Rahmen ein. Der Abschnitt dient der empirischen Verifikation der paulinischen These von der Erkenntnis Gottes im Gekreuzigten, die der Apostel anhand zweier der Erfahrungswelt der Korinther entnommenen Sachverhalte illustriert, der Sozialgestalt der Gemeinde (1,26–31) und seinem eigenen Auftreten als Apostel (2,1–5). Sofern die beiden Verifikationen der Veranschaulichung des Unanschaulichen, nämlich der Erkenntnis Gottes im Gekreuzigten, dienen, liegen sie ebenso wie das Erkenntnisproblem selbst den in 1Kor 1,10–17; 3,1–4,21 markierten aktuellen Konflikten zeitlich und sachlich voraus. Deshalb greift Paulus in den aktualisierenden Partien von 1Kor 3,1–4,21<sup>5</sup> und später in den Konflikten von 2Kor 10–13 für seine Argumentation wiederholt auf den grundlegenden Zusammenhang 1Kor 1,18–2,5 zurück.

---

so in seinem Anspruch relativiert werden“. Vgl. auch DERS., Torheit, 299–301, FURNISH, *Theology*, 37f., SNYMAN, *Corinthians*, 133, und SCHMELLER, *Kreuz*, 251, der für 1Kor 1,18–2,16 von der „grundsätzlichen theologischen Ebene“ spricht.

<sup>2</sup> Vgl. auch FURNISH, *Theology*, 28f.45.

<sup>3</sup> Vgl. v8 [2-mal]; v11.14.16; hinzu kommen die Begriffe  $\omicron\iota\delta\alpha$  (v11f.) und  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (v16).

<sup>4</sup> Im Anschluss an MARTYN, *Epistemology*, 272, spricht THISELTON, *Epistle*, 147, von einer „*epistemological dimension*“ von 1Kor 1,18–25; s. ähnlich FREY, *Perspektiven*, 81, der den Text als „epistemologische Grundlage“ bezeichnet (vgl. auch ebd., 92). MERKLEIN, *Paradox*, 300, spricht mit Blick auf 1Kor 1,21 (vgl. dazu ebd., 289–292) von der „gnoseologische(n) Funktion“ des Kreuzes; vgl. ferner SÄNGER, *Christus*, 177, sowie ENGBERG-PEDERSEN, *Self-Sufficiency*, 128 mit Anm. 27.

<sup>5</sup> Vgl. auch LAMPE, *Wisdom*, 118f.125.128f. Ebd., 125, deutet er 1Kor 1,18–2,16 als „Trojan horse“, mit dem sich Paulus in die Auseinandersetzung mit den Korinthern über die Parteiungen werfe. Er lulle sie hier mit allgemeinen theologischen Reflexionen ein, bevor er sie beginnend mit 3,1 angreife und sie auf eine Ebene mit Juden und Griechen (1,22f.) stelle. Vgl. auch CIAMPA/ROSNER, *Letter*, 89.

### 2.1.1 Die Erkenntnis Gottes im Gekreuzigten (1Kor 1,18–25; 2,6–16)

Die Schlüsselstelle von 1Kor 1,18–25 im Kontext dieser Untersuchung ist v21, wo die Frage der Erkenntnis Gottes explizit angesprochen wird. Dies ergibt sich aus dem Gang der Argumentation: Wie verschiedentlich hervorgehoben wurde, dient v19 in erster Linie der Begründung von v17b.<sup>6</sup> Danach ist Paulus nicht in Redeweisheit nach Korinth gekommen, da Gott der Weisheit (v19) und den Weisen (v20) ein Ende bereitet hat. V21 enthält die Begründung dafür: Menschenweisheit vermag Gott nicht zu erkennen (v21a), er wird vielmehr im Gekreuzigten erkannt, in dem er sich selbst zu erkennen gegeben hat (v21b). Paulus entfaltet dies in v22–25: V22 führt v21a weiter, v23–25 die Aussage v21b. V18 unterbricht den Gedankenfluss von v17b.19–25 und formuliert in Erläuterung von v17c in thesenhafter Prägnanz die Bedeutung des Kreuzes und seiner Verkündigung. Dabei werden zugleich die beiden neben σοφία (v17b) für die weitere Argumentation zentralen Begriffe μωρία und δύναμις eingeführt. Dabei kommt v21 mit Blick auf v18 die Aufgabe zu, die Notwendigkeit des Wortes vom Kreuz und seiner Wirkweise zu erläutern.<sup>7</sup>

Nach diesen Vorbemerkungen zur Struktur des Abschnitts sind nun die für die hier interessierende Fragestellung relevanten Aussagen näher zu betrachten. V21a zufolge „hat die Welt in der Weisheit Gottes durch die Weisheit Gott nicht erkannt“. Bei der Welt (κόσμος) ist hier an die nichtjüdische Welt zu denken.<sup>8</sup> Mit Blick auf das erkennende Subjekt stellt sich der Sachverhalt in 1Kor 1 damit ähnlich wie in Röm 1,18–25 dar, wo Paulus ebenfalls die nichtjüdische Menschheit im Blick hat. Die Wendung ‚in der Weisheit

<sup>6</sup> Vgl. LINDEMANN, Korintherbrief, 36; s. ähnlich ZELLER, Brief, 107, sowie KAMMLER, Kreuz, 71, dem zufolge das Schriftzitat die „Gegenaussage zu V.17b“ formuliert.

<sup>7</sup> Terminologisch und konzeptionell sind v18 und v21 sachlich durch die Wendungen ὁ λόγος ... ὁ τοῦ σταυροῦ und ἡ μωρία τοῦ κηρύγματος einerseits sowie durch die Begriffe σῶζειν und μωρία andererseits verbunden.

<sup>8</sup> Vgl. ZELLER, Brief, 109, der mit überzeugenden Argumenten bestreitet, dass Paulus in v21 Juden in den Begriff κόσμος einbezogen wissen will (so meist; vgl. etwa WOLFF, Der erste Brief, 37f., und THEISSEN, Kreuz, 444f.). Diese Deutung setzt freilich voraus, dass σοφός, γραμματεὺς und συζητητής in v19 Funktionen beschreiben, die im hellenistischen Kontext beheimatet sind, was in der Tat der Fall zu sein scheint; vgl. dazu THISELTON, Epistle, 162–164, DUTCH, Elite, 278–287, ZELLER, Brief, 108, und SCHOTTROFF, Brief, 34. LINDEMANN, Korintherbrief, 45, erkennt das Problem einer paulinischen Verneinung jüdischer Gotteserkenntnis zwar, löst es dann aber so: „daß Juden Gotteserkenntnis bereits besaßen, ist für Pls hier nicht im Blick“. ZELLERS These, dass Juden erst ab v22 in den Blick kommen, wird dadurch untermauert, dass sie auch in v22 nicht mit Weisheit und Torheit verbunden werden, sondern mit Zeichenforderungen. Die Weisheitsproblematik scheint für Paulus damit eine strikt auf die griechische Welt bezogene Fragestellung darzustellen; vgl. auch BETZ, Selbsttäuschung, 18. VOSS, Kreuz, 75, dagegen deutet den κόσμος auf Griechen und Juden. Dies führt ihn zur Übernahme der von P. WENDLAND übernommenen, durch 1Kor 1 nicht gedeckten These: „Damit ist auch Israels Weisheit, die sich in der Auslegung und Anwendung des Gesetzes bekundet, verworfen“.

Gottes‘ (ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ; 1Kor 1,21) verweist auf die Schöpfung, bei deren Hervorbringung die göttliche Weisheit wirksam war.<sup>9</sup> Gott wäre für die Welt deshalb eigentlich in der Schöpfung erkennbar gewesen, ist von ihr aber nicht erkannt worden.

Ähnlich geht Paulus in Röm 1,19f. davon aus, dass das, was für den Menschen von Gott zu erkennen ist, in den Schöpfungswerken erkannt wird, in denen er es „vernünftiger Einsicht“ zugänglich gemacht hat<sup>10</sup>. Bei dem Erkennbaren handelt es sich um „seine ewige Macht und Gottheit (ἡ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης)“. Erkannt wird die Existenz Gottes aus seinen Werken.<sup>11</sup> Im Unterschied zu 1Kor 1 geht Paulus in Röm 1 jedoch davon aus, dass Gott vom Menschen in der Schöpfung auch tatsächlich erkannt wurde (γινόντες τὸν θεόν; v21). Doch ziehen die Menschen aus ihrer Erkenntnis Gottes falsche Schlüsse. Sie verweigern ihm Ehre und Dank (v21) und vertauschen im Namen ihrer angemaßten – weil nur menschlichen – Weisheit „die Herrlichkeit des unsterblichen Gottes mit der Gleichgestalt des Bildes des sterblichen Menschen“ bzw. der Tiere (v22f.). Sie setzen m. a. W. das Geschöpf an die Stelle Gottes und beten diesen zum Objekt gewordenen Gott, der als solcher nicht mehr Gott ist<sup>12</sup>, als Gott an (v25). Damit depotenzieren sie Gott und stellen das Geschaffene einschließlich ihrer selbst über den Schöpfer.<sup>13</sup> Darin manifestiert sich ihre Torheit (v22).

In 1Kor 1,21a ist zwar die Selbstvergottung des Menschen nicht Thema. Doch ist es Paulus zufolge auch hier der Mensch, der sich zum Subjekt macht und sich durch die Weisheit (διὰ τῆς σοφίας), nämlich die eigene menschliche Weisheit, „Gottes bemächtigen“ will<sup>14</sup>, was hier wiederum als ‚Torheit‘ bezeichnet wird. Beide Zuspitzungen, die die Frage nach der Erkenntnis Gottes erhält, sind damit Ausdruck des für diese Untersuchung konstitutiven Topos der Selbsterhebung des Menschen über Gott. Bei der Philosophie, die der in 1Kor 1,21a und Röm 1,19f. umschriebenen Weisheit im Raum des Hellenismus am deutlichsten entspricht, handelt es sich um die Stoa.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Vgl. WOLFF, Der erste Brief, 38, der mit Sir 1,9; 24,3–5 und Weish 9,1–3 auf die jüdische Weisheitsüberlieferung verweist.

<sup>10</sup> So im Anschluss an WILCKENS, Brief, 94, für νοούμενα. – MERKLEIN, Paradox, 289, sieht den „besten Kommentar“ zu 1Kor 1,21a in Röm 1,18–3,20.

<sup>11</sup> Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Literatur, 132, Anm. 55. Dabei handelt es sich zugleich um ein stoisches Konzept; dazu s. ausführlich unten Kap. 3.1.3.

<sup>12</sup> Vgl. auch LAMPE, Wisdom, 123: „The domestication of God, this objectification of God when God is no longer allowed to be God, *this* is the sin of the fools“.

<sup>13</sup> Vgl. CARSON, Mystery, 399, der für Röm 1 von den „attempts of creatures“ spricht, „to de-god God and elevate the created above God (which lies at the heart of idolatry)“.

<sup>14</sup> WOLFF, Der erste Brief, 35; s. ähnlich CONZELMANN, Brief, 62, und LAMPE, Wisdom, 123.

<sup>15</sup> Dazu s. u. Kap. 3.1.1.3.

V21b benennt demgegenüber die Weise, in der Gott angesichts des Scheiterns der auf Menschenweisheit basierenden Erkenntnis seiner Person tatsächlich erkannt werden will, nämlich in der Torheit der Verkündigung: „es gefiel Gott, durch die Torheit des Kerygmas die Glaubenden zu retten“. Dieser Halbvers führt die in v21a aufgeworfene Frage nach der Erkenntnis Gottes zwar nicht explizit fort, ausweislich der Logik des Satzes ist ein solches Verständnis aber gefordert. Der gescheiterte Versuch der Welt, Gott in der Schöpfung zu erkennen, ist der Grund (ἐπειδή), dass Gott eine andere Form wählt, sich zu erkennen zu geben. In der Torheit der Verkündigung kommt die Rettungsmacht des Wortes vom Kreuz nicht nur zur Sprache, sondern sie vollzieht sich in ihr auch. Deshalb ist die Verkündigung des Kreuzes zugleich der Ort, an dem Gott erkannt wird, und zwar Gott in seiner Dynamis.<sup>16</sup>

Mit Blick auf die Frage der Erkenntnis Gottes ist in v21 der Subjektwechsel die zentrale Verschiebung: In v21a ist der Kosmos das Subjekt, das sich in seinem Bemühen, Gott zu erkennen, seiner eigenen Weisheit bedient, während in v21b Gott das Subjekt ist, das sich zu erkennen gibt. C. WOLFF spricht in diesem Zusammenhang von den „eigenmächtige(n) Erkenntnisbemühungen, die Gott zum *Objekt* machen, anstatt seinen allem überlegenen *Subjekt*charakter zu akzeptieren“. <sup>17</sup> Paulus erläutert dies in v22–24 „auf der Ebene geschichtlicher Erfahrung“<sup>18</sup> für die „heilsgeschichtlich differenzierte Menschheit“ aus Juden und Griechen.<sup>19</sup> Beide, Juden und Griechen, machen Gott auf je eigene Weise zum Gegenstand ihres Erkenntnisstrebens. Juden fordern Machterweise (σημεῖα)<sup>20</sup>, in denen sich Gott zu erkennen geben soll, Grie-

<sup>16</sup> Vgl. 1Kor 1,18. Röm 1,16 benennt dies explizit: Das Evangelium ist δύναμις ... θεοῦ ... εἰς σωτηρίαν. Zum Ganzen s. auch ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology*, 133f.

<sup>17</sup> Vgl. WOLFF, *Der erste Brief*, 38. S. ähnlich FEE, *The First Epistle*, 34, SÖDING, *Kreuzestheologie*, 165, MERKLEIN, *Paradox*, 289f., ZUMSTEIN, *Wort*, 36, und FURNISH, *Theology*, 38.

<sup>18</sup> LINDEMANN, *Korintherbrief*, 36. – ἐπειδή hat hier anders als in v21 keine kausale Bedeutung, sondern ist „locker subordinierend“ gebraucht (BDR § 456.3).

<sup>19</sup> ZELLER, *Der erste Brief*, 110. Paulus weitet hier den Blick von dem bislang im Zentrum stehenden κόσμος als der Heidenwelt (s. o. Anm. 8) auf die Menschheit insgesamt. Anders als in v21a ist nun nicht mehr das Erkenntnisstreben der Welt vor Kreuz und Auferstehung im Blick, sondern die Reaktion auf die Verkündigung des gekreuzigten Christus, in der sich Juden und Nichtjuden nicht grundsätzlich unterscheiden. Dies gilt unabhängig davon, dass sie mit „ethnischen Klischees“ eingeführt werden: Dem „prophetischen Grundmuster der jüdischen Kultur“ stellt Paulus das „rationale Denken der griechischen gegenüber“ (BETZ, *Selbsttäuschung*, 19).

<sup>20</sup> In der Literatur dazu wird meist auf Zeichen im Kontext des zeitgenössischen Judentums verwiesen, insbesondere auf solche, die mit dem Auftreten messianischer Gestalten verbunden sind; vgl. u. a. MÜLLER, *Anstoß*, 95–97, WOLFF, *Der erste Brief*, 39, LINDEMANN, *Korintherbrief*, 46, und ZELLER, *Brief*, 110f. Diese Einschränkung ist aber nicht zwingend, weil Zeichen den Selbsterweis Gottes bereits im Buch Ex begleiten; vgl. auch Joh 6,30f. Zu weiteren Stellen vgl. LAMPE, *Wisdom*, 120, Anm. 8.

chen dagegen suchen ihn mittels der Weisheit zu erkennen.<sup>21</sup> Weil sich ihre jeweilige Gottsuche innerhalb eines genau umrissenen Erwartungshorizontes vollzieht<sup>22</sup>, verkennen beide, wenn auch in eigener Weise, die spezifische Gestalt, in der sich Gott im Gekreuzigten als wirkmächtig erweist. Darum ist für Juden die Verkündigung eines aller Macht ledigen, gekreuzigten Messias ein Skandal, für Nichtjuden eine Torheit. Für die Berufenen aber, denen sich zu offenbaren Gott beschlossen hat, Juden wie Griechen, enthüllt sich in dem Gekreuzigten die Macht (δύναμις)<sup>23</sup> und Weisheit (σοφία) Gottes (v24) und damit das, was die Nichtberufenen aus Juden und Heiden auf ihre – im Sinne des Paulus verfehlte – Weise suchen (v22). Gott wird vom Menschen im Gekreuzigten aber nur dann erkannt, wenn er sich selbst in ihm zu erkennen gibt.

In 1Kor 2,6–16 kommt Paulus noch einmal auf das Problem der Gotteserkenntnis im Gekreuzigten zu sprechen. Den κόσμος von 1Kor 1,21 mittels seiner exemplarischen Vertreter präzisierend<sup>24</sup>, heißt es nun, dass die Herrscher dieses Äons ausweislich der Tatsache, dass sie Christus kreuzigten, die in seinem Kreuzestod beschlossene Weisheit Gottes nicht erkannt hatten (2,8), die Paulus verkündigt. Die antithetische Entsprechung zur Nichterkenntnis Gottes aufseiten ‚dieses Äons‘ ist seine Erkenntnis durch diejenigen, die Gott lieben (v9f.), das heißt die Glaubenden.<sup>25</sup> Wie in 1,21b–24 in der Erkenntnis Gottes durch die Torheit der Verkündigung, so zeigt sich der Subjektcharakter Gottes auch in seiner Erkenntnis durch die Glaubenden, wie diese in 2,9.10–14 entfaltet wird. Paulus bestimmt Gott als Subjekt menschlicher Erkenntnis hier aber pneumatologisch. Die Erkenntnis der im gekreuzigten Christus beschlossenen Weisheit Gottes ist als das, „was“, wie

<sup>21</sup> Zur Gotteserkenntnis der Griechen s. ausführlich unten Kap. 3.1.1.2.

<sup>22</sup> VOLLENWEIDER, *Weisheit*, 49f., spricht in diesem Zusammenhang von einer „egozentrierte(n) Wahrnehmung der Welt“. Dabei kommt „Gottes Weisheit nicht mehr in ihrer *eigenen Kraft* zur Erscheinung, sondern wird von unseren *eigenen Projektionen* verstellt“ (Hvb. G.H.); s. ähnlich SÖDING, *Kreuzestheologie*, 165.

<sup>23</sup> Mit der δύναμις als dem Paulus zufolge eigentlichen Inhalt des jüdischen Strebens nach Zeichen verbindet sich auch für den Apostel selbst die zentrale Qualität Gottes und seines Evangeliums; vgl. neben 1Kor 1,18.24; 2,5 bes. Röm 1,16; 2Kor 4,7; 12,9f.; 13,4. Statt in sichtbaren Machterweisen wie in der jüdischen Tradition (s. o. Anm. 20) zeigt sich diese für ihn jedoch im und ausgehend vom Gekreuzigten.

<sup>24</sup> Der Zusammenhang mit 1Kor 1,21 wird auch dadurch untermauert, dass die philosophischen Forscher τοῦ αἰῶνος τοῦτου (v20c) in v20d der Weisheit τοῦ κόσμου subsumiert werden. Von der Weisheit eben dieses Kosmos, der Gott nicht erkennt, ist sodann in v21 die Rede. Dies berührt sich direkt mit der Rede von der Nichterkenntnis der in Christus offenbarten Weisheit Gottes (2,7f.) durch die Herrscher dieses Äons (v6.8). Zur Deutung der „Herrscher dieses Äons“ auf Menschen vgl. die Wolke der Zeugen bei WOLFF, *Der erste Brief*, 53f., Anm. 168; zu anderen Deutungen vgl. ebd., 53f. mit Anm. 168.

<sup>25</sup> Vgl. v9 mit ἀλλά, das den Übergang von den in v6–8 im Zentrum stehenden Herrschern dieses Äons zu denen, die Gott lieben, markiert.

Paulus unter Berufung auf die Schrift sagt, „kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und im Herzen keines Menschen aufgestiegen ist“ (v9)<sup>26</sup>, geoffenbarte Erkenntnis, die Gott den Glaubenden durch den Geist erschlossen hat: ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος (v10).

Der Geist, der den Menschen Gott erkennen lässt, auch seine Tiefen als das „Unergründliche an Gott“<sup>27</sup>, ist der Geist Gottes. Denn das Göttliche kann, wie Paulus in Übereinstimmung mit griechischem Denken formuliert, nur vom Göttlichen erkannt werden, nicht vom Menschen, dessen Geist nur das Menschliche zu erkennen vermag (v11). Dem Apostel geht es hier darum, die „Differenz von menschlicher und göttlicher Ebene herauszustreichen“.<sup>28</sup> Damit der Mensch Gott erkennen kann, braucht er Anteil am Geist Gottes. Dies expliziert der Apostel in dem im Kontext dieser Untersuchung zentralen v12, der Gott und Mensch in grundlegender Weise bestimmt:

„Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen (ἐλάβομεν), sondern den Geist, der aus Gott (τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ) ist, damit wir erkennen (εἰδῶμεν), was uns von Gott geschenkt ist (τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν)“.

Hier spricht sich der ‚überlegene Subjektcharakter‘ Gottes in besonderer Deutlichkeit aus: Gott ist Subjekt des menschlichen Erkennens seines Handelns, weil er der Geber seines Geistes ist, der menschliche Gotteserkenntnis überhaupt erst ermöglicht. Ihr Inhalt ist nicht Gott an sich, sondern sein Handeln zugunsten des Menschen in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und damit das, „was uns von Gott geschenkt ist“. Eben darin enthüllen sich die unergründlichen Tiefen Gottes. Dass Gott allein Subjekt ist, zeigt sich in v12 demnach in doppelter Weise: zuerst im Heilsgeschehen als dem christlichen Ursprungsgeschehen, sodann in dessen Kundgabe an die Glaubenden durch die Vermittlung des Geistes. Der Mensch dagegen ist der Gegenstand göttlichen Handelns.<sup>29</sup> Er ist der von Gott in Christus gnadenhaft Beschenkte, der davon durch den Empfang des Geistes Kenntnis erhält.

Entsprechend zeigt sich der Subjektcharakter Gottes in der Verkündigung des Apostels: Dieser redet nicht in Worten, die von menschlicher Weisheit gelehrt werden, sondern in vom Geist gelehrt Worten (v13). Demgegenüber nimmt der psychische Mensch, der als der natürliche Mensch den Geist Gottes nicht hat, „die Dinge des Geistes Gottes nicht an (οὐ δέχεται)“, weil sie für ihn „Torheit“ (μωρία) sind (v14). Bei diesen von den Psychikern als „Torheit“ verkannten Dingen (καὶ οὐ δύναται γινῶναι) handelt es sich ausweislich

<sup>26</sup> Zu diesem Schriftrekurs s. ausführlich unten Kap. 2.2.3.

<sup>27</sup> WOLFF, Der erste Brief, 58; zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. ebd., 58f.

<sup>28</sup> VOLLENWEIDER, Geist, 178, Anm. 59 (tw. kurs.).

<sup>29</sup> Zur Theozentrik des Abschnitts in Verbindung mit der Gegenüberstellung von Gott und Mensch vgl. bes. COLLINS, First Corinthians, 123f.

des Begriffs *μωρία* um das Wort vom Kreuz.<sup>30</sup> Es wird nicht erkannt, weil die Psychiker den Geist Gottes nicht haben, dessen es bedarf, um die Torheit des Kreuzes richtig zu beurteilen (*ἀνακρίνει*), und das heißt, sie als Weisheit Gottes zu erkennen. Damit unterstreicht Paulus noch einmal die Bedeutung des Geistes für die Erkenntnis Gottes.

Mit 1Kor 1,19f. ist ein letzter Ausschnitt des hier erörterten Abschnitts aufzunehmen. Ging es bislang um die Gotteserkenntnis von Berufenen und Nichtberufenen, so ist nun die Beurteilung der Weisen und ihrer Weisheit in den Blick zu nehmen, die Paulus im Licht der Offenbarung des Gekreuzigten als Kraft und Weisheit Gottes vornimmt. Er sieht die Weisen als die traditionellen Säulen von Religion und Gesellschaft im Horizont des göttlichen Gerichts stehen. Gott vollzieht in seinem eschatologischen Selbsterweis im Gekreuzigten sein einst durch den Propheten Jesaja angekündigtes Gericht (v19/Jes 29,14)<sup>31</sup>: „Ich werde die Weisheit der Weisen zugrunde richten und den Verstand der Verstehenden verwerfen“. Jetzt, da das Gericht über die Weisen und ihre Weisheit vollzogen ist, ist diese Weisheit als Torheit entlarvt. Dies verdeutlicht die Reihe triumphierender Fragen in v20: „Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein (philosophischer) Forscher?“<sup>32</sup> Hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?<sup>33</sup> Mit ihrem umfassenden Nichterkennen Gottes, zuerst aus seinen Werken, sodann in seinem Handeln im Gekreuzigten, ist so in der Tat „das ganze System ‚Weisheit‘ diskreditiert“<sup>34</sup>, und damit insbesondere die Weisen selbst, die es tragen. Deshalb sind ihre Versuche, sich Gottes mittels ihrer eigenen Weisheit zu bemächtigen, als Ausdruck menschlicher Hybris zu werten, wie der Apostel in v20 zu

<sup>30</sup> Vgl. 1,18.21.23.

<sup>31</sup> Als Grund für dieses Gerichtshandeln nennt Jes 29,13 LXX auffälligerweise die Tatsache, dass das Volk Gott vergeblich ehrt, „weil sie Menschengebote und -lehren erteilen“ (*μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας*; sofern nicht anders vermerkt, folgt die Wiedergabe der LXX der Übersetzung von KRAUS/KARRER, Septuaginta Deutsch). Dies entspricht, zumindest was die Menschenlehren angeht, den vergeblichen Erkenntnisversuchen der Griechen nach 1Kor 1,21f., deren Gotteserkenntnis Menschenweisheit ist. Zur Textgestalt von Jes 29,14 MT und LXX vgl. INKELAAR, Conflict, 182–186, zur paulinischen Rezeption des Textes ebd., 199–203; s. ferner HEIL, Role, 17–19. INKELAAR, aaO., 202f., weist auf weitreichende Übereinstimmungen zwischen dem jesajanischen Prätext Jes 18–29 LXX und 1Kor 1 hin. Dies betrifft zum einen den Charakter der „divine action“ als „unexpected“ und zum anderen die Zeichnung der traditionellen ‚Weisen‘ als unverständig. Zu weiteren Aspekten der Rezeption von Jes 29,14 s. u. Kap. 2.1.3.

<sup>32</sup> Zur Deutung dieser strittigen Begriffe s. o. Anm. 8. Einen Forschungsüberblick bietet WINTER, Philo, 187f. (mit weiterer Literatur). WINTER selbst deutet *σὺζητητής*, ebd., 194, auf die Sophisten.

<sup>33</sup> WILLIAMS, Wisdom, 49–51, sieht in dieser Fragenreihe Anspielungen auf Jes 33,18, INKELAAR, Conflict, 190–198, verweist außerdem auf Jes 19,11–14; 44,24–28.

<sup>34</sup> VOGEL, Theologien, 725.

erkennen gibt.<sup>35</sup> Sie zerschellen an der Wirklichkeit des Selbsterweises Gottes im Gekreuzigten. Gott zeigt sich hier als der souverän Handelnde, angesichts dessen alles menschliche Bemühen, ihn zu erkennen, Ausdruck von Selbstherrlichkeit ist. Gotteserkenntnis ist Offenbarungserkenntnis, die vom Menschen nur empfangen werden kann. Alles andere ist für Paulus Hybris.

### 2.1.2 Die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterhebung angesichts der Selbstoffenbarung Gottes im Gekreuzigten (1Kor 1,26–2,5)

Den im Kreuz Jesu Christi sichtbar gewordenen Subjektcharakter Gottes verifiziert Paulus im Blick auf seine Konsequenzen für Selbstverständnis und Verhalten des Menschen in 1Kor 1,26–2,5 an zwei Beispielen aus der Erfahrungswelt der Adressaten.

(1) Das erste Beispiel, 1,26–1,31, nimmt seinen Ausgang bei der Zusammensetzung der Gemeinde. Wie sich Gott in der Kreuzigung Jesu Christi als jenem Geschehen, an dem im Horizont der Kultur des antiken Mittelmeerraumes „nichts anderes als nur ‚Scham und Schande‘ haftet“<sup>36</sup>, selbst bestimmt, so handelt er auch im Raum der Gemeinde. Er erwählt in erster Linie diejenigen, die nichts gelten und der Beschämung durch die Eliten ausgesetzt sind.<sup>37</sup> Demgemäß gehören zur Gemeinde nicht viele, die an menschlichen Maßstäben gemessen (κατὰ σάρκα)<sup>38</sup>, zu den Weisen (σοφοί), das heißt den philosophisch und rhetorisch Gebildeten<sup>39</sup>, zählen, nicht viele

<sup>35</sup> Vgl. CONZELMANN, Der erste Brief, 57, dem zufolge σοφία und σύνεσις „nicht nur das theoretische Erkennen, sondern auch das Verhalten, in diesem Falle: die Hybris“, bezeichnen. Folgende Argumente sprechen für diese Deutung: (1) Der Kontext des Zitates Jes 29,14 gehört zu einer Reihe von Texten, „that regularly warn Israel, or someone in Israel not to try to match wits with God“ (FEE, The First Epistle, 70); zum Ganzen s. auch THISELTON, Epistle, 161. (2) Die drei Begriffe σοφός, γραμματεὺς und συζητητής sind „status related“ (ebd., 165; dazu s. auch SCHNABEL, Brief, 122). (3) Ignatius, Epheser 18,1, zitiert die drei rhetorischen Fragen v20a und ergänzt sie um eine vierte: ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν; er sieht in ihrem Verhalten also καύχησις am Werk. (4) Das Verbum ἐμῶρανεν bezeichnet „the unexpected disclosure of the foolishness of a self-important person or persons of assumed achievement or status whose assumption of importance, achievement, or status is exposed as illusory“ (THISELTON, aaO., 165). Vgl. auch SCHRAGE, Brief, 1 175.177, und CIAMPA/ROSNER, Letter, 94f.

<sup>36</sup> WOLTER, Kreuzestheologie, 205f.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Aristoteles, Rhet 2,6.13; 2,17.6, und dazu das Folgende sowie Kap. 2.1.3.

<sup>38</sup> Vgl. FITZMYER, Corinthians, 162, und Vos, Argumentation, 102.

<sup>39</sup> Für eine weite Deutung des Begriffs σοφία κτλ bei Paulus auf Rhetorik und Philosophie plädieren neuerdings bes. ZELLER, Brief, 96f., sowie BROOKINS, Rhetoric, der in Kritik der in der anglo-amerikanischen Literatur verbreiteten exklusiven Deutung der σοφία auf die Rhetorik (vgl. dazu den Forschungsüberblick ebd., 235–238) zu zeigen sucht, dass es sich bei der Entgegensetzung von Rhetorik und Philosophie um eine falsche Alternative handelt (vgl. ebd., 239–249). Entsprechend heißt es bei Vos,

Mächtige (*δυνατοί*), nicht viele von vornehmer Herkunft (*εὐγενεῖς*; v26). Die drei genannten Gruppen sind, so die einhellige Meinung in der neueren Literatur<sup>40</sup>, auf die gesellschaftliche Elite Korinths zu deuten, das heißt auf Gebildete, wirtschaftlich Vermögende und gesellschaftlich Einflusreiche sowie auf alte, angesehene Familien.<sup>41</sup>

Es würde allerdings zu kurz greifen, in Weisheit, Macht und Herkunft allein soziologische Kategorien zu sehen. Sie sind im antiken Denken zugleich Gegenstand der Philosophie, sofern sich diese als „ars bene et beate vivendi, als Lehre vom u(nd) Anweisung zum guten u(nd) glücl(ichen) Leben“ versteht<sup>42</sup>, und werden nicht zuletzt in der philosophisch ausgerichteten ‚Rhetorik‘ des Aristoteles<sup>43</sup> thematisiert. In diese philosophische Debatte mischt sich Paulus vom Standpunkt des Wortes vom Kreuz aus ein. Der Grund dafür sind die Gruppenbildungen in der Gemeinde, die zeigen, dass sich die Werte der Elite und das ihnen korrespondierende Verhalten auch in der korinthischen Gemeinde festgesetzt haben. So geht es in 1Kor 1,26–31 nicht nur um Soziologie, sondern auch um Ideologie.<sup>44</sup>

Aristoteles zählt in seiner ‚Rhetorik‘ Einsicht bzw. Vernunft, Macht und privilegierte Herkunft zu den Teilen der Eudämonie, zu denen ein Redner ra-

---

Argumentation, 94: „In der Sophistik sind Redekunst und Weisheit bzw. Philosophie durchweg zwei Seiten derselben Medaille“. Für 1Kor 1,18–2,16 gilt dies, anders als Vos insinuiert, nicht nur in dem allgemeinen Sinn, dass Paulus sich gegen die in der Rhetorik als Redekunst transportierten philosophischen Inhalte (dazu s. im Folgenden sowie WINTER, Philo, 155–161.187–194) wendet, sondern auch in dem präzisen Sinn, dass er in 1,21f. explizit die Gotteserkenntnis der Philosophie kritisiert (dazu s. u. Kap. 3.1.1). Dem Kontextprinzip entsprechend kann der Begriff σοφοί in v26 nicht losgelöst von 1,22 bestimmt werden.

<sup>40</sup> Einige neuere Ausleger deuten die Begriffe dabei genauer „auf die Sophisten und die von den Sophisten unterrichteten Angehörigen der lokalen Eliten: die *δυνατοί* und *εὐγενεῖς* repräsentieren jene Bürger, die von den Sophisten unterrichtet wurden, und die *σοφοί* sind die Sophisten, deren Eltern oder Vorfahren *δυνατοί* und *εὐγενεῖς* waren“ (SCHNABEL, Brief, 141, auf der Basis der ebd., Anm. 280, genannten Literatur; s. ferner die von BROOKINS, Corinthians, 52, Anm. 2 und 3, genannten Autoren). Mit WINTER, Philo, 191, ist jedoch hervorzuheben, dass die *σοφοί* nicht in exklusiver Weise mit den Sophisten zu identifizieren sind, vielmehr alle drei Begriffe auf die „ruling class of Corinth“ zu beziehen sind, „from which orators and sophists came“. Dazu ist insbesondere auf Plutarch, Mor 58e, zu verweisen, dem zufolge „ὁ σοφός could at the same time be described as πλούσιος, καλός, εὐγενής, βασιλεύς and the rich man as a ῥήτωρ καὶ ποιητής“ (ebd., 189). Dass im Sinne des Paulus die weite Deutung vorzuziehen ist, belegt seine Anspielung auf Jer 9,22f. LXX / 1Sam 2,10 LXX in 1Kor 1,31, wo ebenso wenig wie in Spr 8,15f.18; PsPhok 53f. an Sophisten gedacht ist. Eine weite Deutung ist auch für Aristoteles, Rhet 1,5.4 (dazu s. u.), und Philo, Det 33f. (dazu s. u.), vorauszusetzen.

<sup>41</sup> Vgl. etwa WOLFF, Der erste Brief, 42f., und SCHNABEL, Brief, 140f., mit weiterer Literatur.

<sup>42</sup> BIEN, Glück, 757.

<sup>43</sup> Vgl. SIEVEKE, Aristoteles, 317.

<sup>44</sup> Vgl. BROOKINS, Corinthians, bes. 51–53.

ten soll.<sup>45</sup> Dies ist auch in der antiken Schulrhetorik ein wichtiges Thema. Damit können diese und andere von Paulus ebenfalls thematisierte Größen wie Reichtum, Herrschaft und Ehre als Ideale insbesondere der griechisch-römischen Elite gelten<sup>46</sup>, die in Korinth offenbar von den rhetorisch Gebildeten geteilt wurden.<sup>47</sup>

Diesen zum „Zeitgeist“ gehörigen Idealen<sup>48</sup>, die Paulus mit den menschlichen Maßstäben identifiziert, handelt Gott, der seine eigenen Maßstäbe hat, zuwider, wenn er genau das erwählt, von dem ein Redner ausdrücklich abraten soll: das Törichte, das Schwache, das von unedler Herkunft, das Verachtete, kurz gesagt, „das, was nichts ist (τὰ μὴ ὄντα)“.<sup>49</sup> Mit diesem Handeln aber zielt Gott auf die Weisen und Mächtigen. Er beabsichtigt ihre Beschämung und Entmachtung<sup>49</sup>. Rhetorisch gebildet, wie der Teil der korinthischen Gemeinde, an den sich Paulus hier wendet, wohl war, werden sie in dem auch biblischen Wort *καταισχύνω* κτλ<sup>50</sup> die Bedeutung mitgehört haben, die der Begriff der Scham – *αἰσχύνη* – in der Rhetorik hat: Die Scham entsteht an den Übeln, die zur *ἀδοξία*, zur Schande und Verachtung, führen und damit zu dem, wovon ein Redner Aristoteles zufolge abraten soll<sup>51</sup>:

„Scham aber empfindet man dann, wenn man solches, was zu Verlust der Ehre (*ἀτιμίαν*) und zu Verhöhnung (*ὀνειδῆν*) führt, erlitten hat bzw. erleidet oder erleiden wird. [Dazu aber gehören alle Akte der Person bzw. Ereignisse schändlicher Handlungen, die auf Dienst und Unterwürfigkeit (*τὰ εἰς ὑπηρετήσεις*) zielen]: z. B. das Erdulden übermütiger Behandlung (*τὸ ὑβρίζεσθαι*) ...“ (Rhet 2,6.13).<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Vgl. Aristoteles, Rhet 1,5.2. Dazu s. ausführlich unten Kap. 2.1.3.

<sup>46</sup> Vgl. 1Kor 4,8.10. Für die griechische Welt vgl. grundlegend Aristoteles, Rhet 1,5.7–9. Wie Quintilian, Inst 3,7.10–16, belegt, hat dieser Kanon in der Schulrhetorik bis zum Ende des 1. Jh.s nichts von seiner Bedeutung verloren. Aufgegriffen werden diese Ideale aber auch in der biblisch-jüdischen Welt. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund s. ausführlich unten Kap. 2.1.3.

<sup>47</sup> DESILVA, Hope, 121, spricht davon, dass viele der korinthischen Glaubenden „imported their primary socialization, which included emphasis on competition for honor and on displays of beauty, power, and charisma as marks of one’s honor and giftedness, into the new social body“. Zu diesen „markers of precedence“ zählt er außerdem Dinge wie „wealth or social status“.

<sup>48</sup> VOLLENWEIDER, Weisheit, 46, definiert den „Zeitgeist“ als „die grundlegenden Orientierungsmaßstäbe einer Epoche“ und identifiziert ihn mit der Weisheit. Im Blick auf 1Kor 1,26–31 und 4,8.10 ist diese Konzentration auf die Weisheit aber zu eng gefasst.

<sup>49</sup> Zu dieser Wiedergabe von *καταργέω* vgl. HOLTZ, Gott, 47.

<sup>50</sup> Vgl. etwa Jes 1,29; 3,15; 29,22; Mi 7,16.

<sup>51</sup> Diese Art der Rhetorik, die zu Ehre rät und von Schande abrät, gehört DESILVA, Shame, zufolge zur „Dominant Cultural Rhetoric“ (ebd., 28); einer der Vertreter dieser Rhetorik ist für ihn Aristoteles (vgl. ebd., 62–66). Zum Ganzen vgl. bes. ebd., 37–61. Jüdischerseits spiegelt sich diese Rhetorik u. a. in Spr 8,12; 13,14–20 wider (vgl. ebd., 69–77). Sir repräsentiert dagegen die „Rhetoric of Minority Cultures“ (ebd., 80; zum Ganzen vgl. ebd., 109–118); vgl. dazu bes. Sir 10,19–25.

<sup>52</sup> Die Übersetzung folgt hier und im Folgenden SIEVEKE, Aristoteles; bei den in einfachen eckigen Klammern gesetzten Textausschnitten handelt es sich um „Hinzu-

Diese Beschreibung trifft die Absicht, die Gott Paulus zufolge mit der Beschämung „dessen, was etwas gilt (τὰ ὄντα)“, das heißt der Weisen, Starken und Wohlgeborenen, verfolgt, ziemlich genau, auch wenn sie aus der entgegengesetzten Perspektive formuliert ist. Diese Beschämung vollzieht sich aber nicht durch ein ihnen direkt geltendes göttliches Handeln, sondern im Akt der Erwählung dessen, was der Apostel mit dem „Nichts“ identifiziert, dem die „eschatologische creatio ex nihilo“ gilt.<sup>53</sup> Im weiteren Kontext ist die Beschämung der Weisen als Illustration des Gerichts zu verstehen, das Gott im Kreuz über die Weisen vollzogen hat (1Kor 1,18–20). Die „Wirklichkeitsauffassung“ im Horizont des Wortes vom Kreuz erweist sich damit als unvereinbar mit der der „Mehrheitsgesellschaft“, in der die Weisen, Mächtigen und Wohlgeborenen über ein hohes Sozialprestige verfügen<sup>54</sup> und den Geringen, auch im Raum der Gemeinde, mit Hochmut und Arroganz begegnen.<sup>55</sup> Im Raum der Gemeinde übersetzt sich dies aber zugleich in eine neue Wirklichkeit<sup>56</sup>: Das in der außergemeindlichen Wirklichkeit vorfindliche Verständnis von Schande und Scham wird doppelt durchbrochen. Die Weisen und Mächtigen, die in Verkennung der Weisheit Gottes Jesus das Kreuz als Ort der Schande bereitet haben, werden im Kontext des göttlichen Erwählungshandelns der Beschämung preisgegeben. Dagegen wird die von ihnen praktizierte Beschämung der Geringen in deren Erwählung aufgehoben, die wiederum die ekklesiologische Entsprechung zum Handeln Gottes mit dem Gekreuzigten im Akt seiner Auferweckung ist. Die Erwählung des „Nichtseienden“ zielt, wie Paulus in v29–31 ausführt, auf die Klärung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Danach gebraucht Gott seine Macht, zu erwählen und zu verwerfen, mit der Absicht<sup>57</sup>, das sich-selbst-Rühmen des Menschen auszuschließen (v29) und ihn in ein Verhalten einzuweisen, das ihm angesichts des Handelns Gottes in Christus einzig angemessen ist, das sich-Rühmen des Herrn (v31).

---

fügungen von fremder Hand in das Original“ (ebd., 327). Die in runden Klammern stehenden griechischen Begriffe sind hier und im Folgenden von der Vf.in ergänzt. – Die übernommenen Übersetzungen wurden in der gesamten Untersuchung an die derzeit gültigen Rechtschreibregeln angepasst.

<sup>53</sup> VOLLENWEIDER, *Weisheit*, 51 (tw. kurs.); s. auch SCHENK, ‚Kreuzestheologie‘, 106. In formelhafter Verdichtung wird dies bes. in 1Kor 12,13; Gal 3,28 zum Ausdruck gebracht.

<sup>54</sup> Vgl. WOLTER, *Paulus*, 122f.

<sup>55</sup> Dazu s. u. Kap. 2.1.3.

<sup>56</sup> S.o. Anm. 53. Vgl. THISELTON, *Significance*, 329: „The cross can have only the inevitable effect of subverting and reversing the value-system that dominated Corinthian culture“ (tw. kurs.). Vgl. auch VOGEL, *Theologien*, 728.

<sup>57</sup> ὅπως μή dient zur „Angabe der Absicht od. des Zweckes“ (BAUER/ALAND, 1169, s. v. ὅπως 2a [kurs.]).

Das menschliche sich-Rühmen vor Gott (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ; v29), das angesichts des Handelns Gottes in Erwählung und Verwerfung als Option für den Menschen ausscheidet, meint nicht das Rühmen eines leistungsstolzen Menschen, der Gott gegenüber „einen Anspruch auf Ruhm“ erhebt, sondern, wie es durch den durch Jer 9,22f. LXX / 1Sam 2,10 LXX konstituierten traditionsgeschichtlichen Hintergrund<sup>58</sup> wie auch durch den unmittelbaren und den weiteren Kontext nahegelegt wird, „ein zwischenmenschliches Überlegenheitsbewusstsein“, das sich im sich-Rühmen gegenüber den Geringen artikuliert.<sup>59</sup> Die Wendung ἐνώπιον τοῦ θεοῦ bedeutet „im Angesicht Gottes“ und verweist „auf Gott als denjenigen, vor dem sich die Menschen mit ihrem Verhalten, das sie anderen gegenüber zeigen, verantworten müssen“.<sup>60</sup> Die hier zum Ausdruck kommende Gerichtsdimension zeigt sich nicht nur in den erörterten paulinischen Aussagen über die Verwerfung der Weisen u. a. in 1Kor 1,18f.27f., sondern auch in den in 1Kor 1,29–31 im Hintergrund stehenden Schriftstellen Jer 9,22f. LXX / 1Sam 2,10 LXX. Gerichtsrelevant ist das sich-Rühmen den Geringen gegenüber deshalb, weil es sich zugleich gegen den Gott wendet, der sich im Gekreuzigten als der ultimativen Verkörperung des μὴ ὄντα selbst bestimmt hat und in ihm seine Weisheit und Macht zeigt. Deshalb macht der sich seiner Weisheit, Macht und privilegierten Herkunft als den Werten der Mehrheitskultur<sup>61</sup> rühmende Mensch zugleich sichtbar, dass er aus sich selbst zu leben meint und Gott als Urheber aller Dinge ignorieren zu können glaubt<sup>62</sup>: „Im Rühmen bekundet der Mensch, worauf er sich im Leben stützt und verläßt, worauf er seine Existenz baut“<sup>63</sup>, auf sich selbst oder eben auf Gott. Selbstruhm ist damit ein paradigmatischer Ausdruck der Selbsterhebung des Menschen über Gott.

In v30f. verdeutlicht Paulus ausgehend von den soteriologischen Auszeichnungen der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, was im Gegensatz zum illegitimen sich-Rühmen der Elite das legitime sich-Rühmen vor Gott ist, nämlich das sich-Rühmen des Herrn. In v30 bestimmt er Gott

<sup>58</sup> Dazu s. u. Kap. 2.1.3.

<sup>59</sup> WILK, Ruhm, 60f. Für den näheren Kontext verweist er auf 1Kor 1,26–28, für den weiteren auf das sich-Rühmen in den „Parteihäuptern“ (ebd., 59) in 3,21 und 4,6. Diese Deutung wird durch die in Kap. 2.1.3 und 2.3.2.3 erörterten Texte aus der rhetorischen Tradition nachhaltig bekräftigt, die hier ebenfalls im Hintergrund steht.

<sup>60</sup> Ebd., 60.

<sup>61</sup> Vgl. auch DESILVA, Hope, 121: „Most of the problems in Corinth appear to be related to improper boasting, to the believers’ failure to comprehend that the gospel of the crucified Messiah also entails a transvaluation of dominant cultural norms of evaluating honor and understanding divine giftedness“. Zu diesen kulturellen Normen vgl. ebd., zum Geschenkcharakter christlicher Existenz ebd., 125.

<sup>62</sup> Vgl. HECKEL, Kraft, 181 u. ö.

<sup>63</sup> ZMIJEWSKI, καυχᾶσθαι, 686; s. auch HEIL, Role, 43, und INKELAAR, Conflict, 219.

dezidiert als Ursprung der neuen Existenz der Gemeinde in Christus. Sprachlich wird dies durch die betonte Voranstellung der präpositionalen Wendung ἐξ αὐτοῦ in v30a unterstrichen, die θεοῦ aus v29 aufnimmt. V30b verdeutlicht die theozentrische Dimension des Christuserignisses durch die Hinzufügung von ἀπὸ θεοῦ. Demgemäß verdankt sich das Sein der Gemeinde in Christus Gott selbst, der die eigentliche Quelle ihrer soteriologischen Auszeichnungen ist. Es ist zwar Christus, der ihre Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung ist, er ist dies aber von Gott her. Was sie in Christus sind, haben die korinthischen Christen also nicht aus sich selbst, es ist ihnen vielmehr in Christus von Gott her zuteil geworden, m. a. W. sie haben es empfangen.<sup>64</sup> Auch damit verbindet sich, wie v31, in dem der ganze Abschnitt kulminiert, zeigt, eine göttliche Absicht (ἴνα): Gott hat in Christus so an den Korinthern gehandelt, damit sie sich Gottes rühmen.<sup>65</sup> Dieser ist, wie Paulus in Anspielung auf Jer 9,22f. LXX / 1Sam 2,10 LXX formuliert, der einzig legitime Grund und Gegenstand menschlichen Rühmens: „Wer sich rühmt, soll sich des Herrn rühmen (ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω)“.<sup>66</sup>

Die Autorität, auf die Paulus seine Kritik am Selbstruhm gründet, ist die Schrift. Kritisiert wird der Selbstruhm freilich auch in der Rhetorik.<sup>67</sup> In seinem in 1Kor 1–4 zu beobachtenden Bestreben, sich von den in der Rhetorik transportierten, zum Zeitgeist gewordenen Idealen abzugrenzen, knüpft Paulus in 1Kor 1,29–31 demgemäß in seiner Formulierung nicht an die Rhetorik an, sondern argumentiert in der Sprache der Schrift. Damit stellt er zugleich der Rhetorik, das heißt in der Sprache von 1Kor 1 formuliert: der Weisheit der Weisen, die ‚wahre‘ Weisheit entgegen, nämlich die das Handeln Gottes im Gekreuzigten bezeugende Schrift, die er demgemäß in 1Kor 1,19 mit Jes 29,14 programmatisch an den Anfang seiner Argumentation stellt. Gleichwohl kann er davon ausgehen, dass den Korinthern sehr wohl bewusst ist, dass das Selbstlob auch gegen die kulturellen Normen der antiken Gesellschaft verstößt.

(2) Hat Paulus in 1Kor 1,26–31 mit der Verneinung der Selbstmächtigkeit des Menschen, die sich für ihn im menschlichen Selbstruhm verdichtet, das Gegenstück zur überlegenen Wirkmacht Gottes im Gekreuzigten skizziert,

<sup>64</sup> Vgl. auch CIAMPA/ROSNER, Letter, 108: „The point is that if it is ‚of him‘ that the Corinthians have their standing with God, it is presumably not ‚of yourselves‘“.

<sup>65</sup> κύριος dürfte hier auf Gott zu beziehen sein, da dieser nach 1,26–30 der Handelnde ist; vgl. auch SCHRAGE, Bedeutung, 420. KAMMLER, Kreuz, 142f., plädiert dagegen für Jesus Christus.

<sup>66</sup> Die Präposition ἐν bezeichnet den Grund des Rühmens; vgl. BDR §194 mit Anm. 3.

<sup>67</sup> Vgl. dazu auch HECKEL, Kraft, 145–157, der mit Blick auf die „Wortfamilie καυχᾶσθαι“ von einem „gemeinantike(n) Grundkonsens zwischen der jüdisch-christlichen Tradition und heidnischen Autoren“ spricht (hier: 157 [tw. kurs.]). Zum Befund in der Rhetorik s. ausführlich unten Kap. 2.3.2.3.

so illustriert er in 2,1–5 das dieser Selbstoffenbarung gemäÙe Verhalten an seinem eigenen Auftreten als Apostel in Korinth. Er zeichnet sich dabei als Gegenbild zu der angesichts des Kreuzes anachronistisch gewordenen Hybris der Weisen (1,19f.) und ihrer Adepten in der korinthischen Gemeinde (1,26).

Dem von ihm verkündigten Inhalt, Jesus Christus, dem Gekreuzigten, entsprechend ist Paulus in Schwachheit, Furcht und Zittern nach Korinth gekommen (2,2f.), nicht in hervorragender Rede und Weisheit (v1) und auch nicht mit der Überredungskunst der Weisheit (ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις]; v4). Seine Verkündigung entsprach damit nicht den Normen der antiken Rhetorik zur Gewinnung des Publikums „mit den drei Graden des *docere, delectare* und *movere*“.<sup>68</sup> Paulus verlässt sich für die Beglaubigung der Wahrheit seiner Verkündigung vielmehr auf den „Beweis des Geistes und der Kraft“ (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως). Mit ἀπόδειξις und δύναμις verwendet er in v4b zwei in der Rhetorik beheimatete Termini. Ersterer bezeichnet die klare Beweisführung<sup>69</sup>, die „mittels sicherer Tatsachen zweifelhaften zur Glaubwürdigkeit (fidem) ... verhelfen soll“. Die Griechen, so Quintilian, bezeichneten solche Beweise als πίστεις, was wörtlich mit „fides“ wiederzugeben sei.<sup>70</sup> Auch der Begriff der πίστις fällt in diesem Zusammenhang bei Paulus, und zwar in 1Kor 2,5, wo er das Resultat der ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως bezeichnet. δύναμις ist bei Aristoteles eine Umschreibung der Rhetorik als Vermögen.<sup>71</sup> Alle drei Begriffe deutet Paulus in 1Kor 2,1–5 in seiner Auseinandersetzung mit der Überredungskunst der Weisheit, die die Rhetorik lehrt, um. Die Wendung „Geist und Macht“ ist als Hendiadyoin zu verstehen, das auf den Beweis des machtvoll wirkenden Geistes Gottes zu

<sup>68</sup> SCHNABEL, Brief, 155, in Aufnahme von Quintilian, Inst 12,10.59. SCHNABEL entnimmt v3 die paulinische Absage an ἦθος und πάθος, v4 den Verzicht auf „den Beweis durch die logische Folgerichtigkeit der Darlegung der Sache selbst (ἀπόδειξις)“. Vgl. dazu auch WINTER, Philo, 153f.158–161, und VOS, Argumentation, 93f.105f. VOS, ebd., 104, weist zudem darauf hin, dass Paulus, indem er sein Auftreten als in Furcht und Zittern geschehend beschreibt, sich als das „extreme(n) Gegenteil des idealen Rhetors“ zeichnet, für den „παρηρησία und θάρσος“ entscheidend waren.

<sup>69</sup> S. auch oben Anm. 68. ἀπόδειξις wird von Quintilian, Inst 5,10.7, als „evidens probatio“ definiert, das heißt als „eine ins Auge fallende Beweisführung“ (so die Wiedergabe von RAHN, Quintilianus, 1 551; seiner Übersetzung folge ich auch im Weiteren). Vgl. auch Epiktet, Diss 4,7.6 (und dazu unten Kap. 9).

<sup>70</sup> Inst 5,10.8.

<sup>71</sup> Vgl. Aristoteles, Rhet 1,2.1: „Die Rhetorik stelle also das Vermögen (δύναμις) dar, bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubenerweckende (πιθανόν) zu erkennen“. Auch Quintilian, Inst 2,15.3, nimmt den δύναμις-Begriff bezogen auf die Rhetorik auf: „Es ist also die häufigste Definition, ‚die Rhetorik sei die Fähigkeit zu überreden‘. Was ich ‚vis‘ (Fähigkeit) nenne, bezeichnen sehr viele mit ‚potestas‘ (Möglichkeit), einige mit ‚facultas‘ (Gabe). Damit dies keine Unklarheit bringe, sage ich, ‚vis‘ meine soviel wie δύναμις (Kraft, Möglichkeit)“. Zum Ganzen s. auch WINTER, Philo, 154f., der mit ὑπεροχή und πειθός zwei weitere in 1Kor 2,1.4 gebrauchte Termini der rhetorischen Tradition zuordnet, sowie COLLINS, First Corinthians, 120.

deuten ist, der sich im „rettenden Glauben“ manifestiert.<sup>72</sup> Die zum Glauben führende ἀπόδειξις des Paulus hängt damit nicht an der Person des Redners, sondern bezieht ihre Kraft aus der Wirkmacht des Geistes (v5): „damit (ἵνα) euer Glaube nicht in Menschenweisheit (ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων) (begründet) sei, sondern in (der) Macht Gottes (ἐν δυνάμει θεοῦ)“. Diese Zielbestimmung fügt sich in die in 1Kor 1,18–2,16 insgesamt dominierende Bewegung von Gott zum Menschen ein: Alles, was die Berufenen ausmacht, einschließlich ihres Glaubens, verdankt sich dem Handeln Gottes in Christus. Während also „der Glaube transparent ist für Gottes Dynamis“, rückt die Überredungskunst der Weisheit „etwas ‚Selbstgemachtes‘ in den Vordergrund“.<sup>73</sup>

Für 1Kor 2,1–5 ist damit festzuhalten, dass Paulus mit seinem christusförmigen Auftreten in Korinth, das den Verzicht auf überredende Weisheitsworte einschließt, das Ziel verfolgt, die Kraft Gottes als die Wirkmacht seiner apostolischen Verkündigung erkennbar werden zu lassen.

Obwohl es sich bei 1Kor 1,26–31 und 2,1–5 um zwei eigenständige Verifikationen der kreuzestheologischen Grundlegung 1Kor 1,18–25 handelt, sind somit zwei das Grundsätzliche betreffende Gemeinsamkeiten zu beobachten: Paulus interpretiert Weisheit und Weisheitsrede, für die sich die Elite der Gemeinde in Korinth begeistert, im Horizont der Rhetorik und der von ihr transportierten Werte. Seine Kritik daran gründet hier wie dort auf der für 1Kor 1,18–2,16 konstitutiven Grundüberzeugung, dass Gott selbst es ist, der in der Auferweckung des ohnmächtigen Gekreuzigten machtvoll gehandelt hat, um auf diese Weise zu demonstrieren, dass alles aus seiner Macht kommt und nichts aus den Möglichkeiten des Menschen. Paulus sieht in dem von den Korinthern rezipierten dominanten Zeitgeist m. a. W. eine Infragestellung der Wirkmacht Gottes, die sich im Gekreuzigten erschlossen hat. Seine Kritik der Rhetorik beinhaltet jedoch, wie an späterer Stelle zu zeigen sein wird<sup>74</sup>, keine grundsätzliche Absage an die Rhetorik als Redekunst (τέχνη). Sie gilt in den untersuchten Texten vor allem den von ihr vermittelten Werten und Idealen sowie deren Missbrauch durch eine Gruppe in der Gemeinde.

### 2.1.3 Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu 1Kor 1,26–31

Wie angedeutet, rezipiert Paulus in 1Kor 1,26–31 sowohl griechisch-römische (1) als auch biblische (2) Tradition. Dies ist für die im Kontext dieser Untersuchung interessierenden Aspekte nun im Einzelnen aufzuzeigen. Damit verbindet sich im weiteren Horizont der Untersuchung die Absicht, die geistesgeschichtlichen Positionen, mit denen sich Paulus auseinandersetzt, in-

<sup>72</sup> KAMMLER, Kreuz, 171; vgl. ferner SCHRAGE, Brief, 1 234, LINDEMANN, Korintherbrief, 56, und SCHNABEL, Brief, 156.

<sup>73</sup> VOLLENWEIDER, Weisheit, 52 (tw. kurs.).

<sup>74</sup> S.u. Kap. 2.3.2.3.

haltlich genauer zu bestimmen und zu klären, wie sich der paulinische Entwurf zu ihnen verhält. Zugleich wird damit der Vergleich mit Philo unter der Frage der Aufnahme und Abweisung von Traditionen vorbereitet. Bereits im Folgenden wird daher hier und da auf den alexandrinischen Gelehrten Bezug genommen.

(1) Was die griechisch-römische Überlieferung anbelangt, so werden in diesem Kapitel sowie unten in Kap. 2.3.2.3 Traditionen aus der Rhetorik bearbeitet. Im Zentrum stehen dabei die ‚Rhetorik‘ des Aristoteles, die ‚Ausbildung des Redners‘ von Quintilian sowie Plutarchs Schrift ‚Wie man, ohne anzustoßen, sich selbst loben kann‘. Alle drei Werke verarbeiten die zu ihrer Zeit vorhandenen Erkenntnisse zu den in ihnen erörterten Stoffen. Für die von Aristoteles bereits während seiner ersten Schaffensperiode verfasste ‚Rhetorik‘<sup>75</sup> bildet „eine große Materialsammlung und genaue Kenntnis der übrigen Theoretiker der Rhetorik die Vorbedingung“ seiner eigenen Forschung.<sup>76</sup> Dies gilt auch für Quintilians gegen Ende der Regierungszeit Domitians (81–96 n. Chr.) abgefasste *Institutio Oratoria*, die die „Summe ... eines halben Jahrtausends auf dem Gebiet ... der Sprachschulung durch die Rhetorik“ zieht, wie sie sich in Griechenland und Rom herausgebildet hatte.<sup>77</sup> Auch Plutarch hatte Zugang zu der ihm vorausgehenden rhetorischen Tradition und verarbeitet diese in seinem Werk.<sup>78</sup> Deshalb ist mit einer Kenntnis der in den beiden nachpaulinischen Werken verarbeiteten Stoffe bei Paulus<sup>79</sup> und speziell bei den Gebildeten unter den Korinthern zu rechnen. Dies gilt umso mehr, als Korinth ein Zentrum der antiken Redekunst war.<sup>80</sup>

In 1Kor 1,26–31 nimmt Paulus vor allem auf zwei *Topoi* der antiken Rhetorik Bezug, zum einen auf die soziologischen Kategorien der Weisen, Mächtigen und Wohlgeborenen, die zugleich Aspekte der Eudämonie umschreiben, zum anderen auf die Frage legitimen und illegitimen Rühmens (1,29.31). Dabei herrscht in den rhetorischen Abhandlungen ein Konsens darüber, dass das Selbstlob grundsätzlich illegitim ist, unter genau benannten Bedingungen aber auch zulässig sein kann. In diesem Kapitel wird nur der erste Punkt erörtert, der zweite wird in Verbindung mit 2Kor 10–13 aufgenommen, wo der Apostel das Rühmen sehr viel ausführlicher thematisiert als in 1Kor 1

<sup>75</sup> Die in der vorliegenden Untersuchung erörterten Texte sind den beiden ersten Büchern der Rhetorik ohne 2,23–24 entnommen und fallen damit in die Akademiezeit des Philosophen in Athen bis 347 v. Chr. Rhet 1 und 2 wurden in späterer Zeit aber mehrfach überarbeitet; zum Ganzen vgl. SIEVEKE, Aristoteles, 304f.

<sup>76</sup> Ebd., 312.

<sup>77</sup> RAHN, Quintilianus, 2 805.

<sup>78</sup> Vgl. BETZ, *De laude ipsius*, 367.

<sup>79</sup> Vgl. auch DULLING, *Corinthians*, 289.

<sup>80</sup> Vgl. WINTER, Philo, 126–144. Auch Philo nimmt in den in dieser Untersuchung berücksichtigten Texten wiederholt auf die rhetorische Überlieferung Bezug. Vgl. bes. Det 33f. und dazu s. u.; s. ferner Virt 162.166.174 und dazu s. im Folgenden.

und in vielfältiger Weise auf die rhetorische Tradition anspielt. In diesem Zusammenhang wird auch auf die εὐγένεια zurückzukommen sein, die in 2Kor 11 im Unterschied zu 1Kor 1,26–28 eigenständige Bedeutung erhält.

Die von Paulus in 1,26–28 und ähnlich in 4,8.<sup>81</sup> für die Elite der Korinther verwendeten soziologischen Kategorien der Weisheit, Macht bzw. Herrschaft, Herkunft, Einsicht bzw. Vernunft, Ehre sowie des Reichtums berühren sich, wie gesehen, mit dem, was die Glückseligkeit ausmacht, zu der ein Redner Aristoteles zufolge raten soll. So heißt es in seiner Rhetorik:

„Wir wollen daher zum Beispiel untersuchen, was die Glückseligkeit an sich ist und welches ihre Teile sind; denn auf die Glückseligkeit und auf das, was sich auf sie bezieht bzw. was ihr entgegengesetzt ist, tendieren durchweg alle zu- und abratenden Reden: Denn was diese oder irgendeinen ihrer Teile bewirkt oder ein größeres Maß statt eines kleineren davon hervorbringt, das soll man tun; das aber, was verderblich oder hinderlich ist bzw. sogar das Gegenteil hervorbringt, das muss man unterlassen“ (Rhet 1,5.2).

Zur Glückseligkeit gehören:

„edle Herkunft (εὐγένειαν), Zuneigung vieler Freunde und rechtschaffener Freunde, Reichtum (πλοῦτον), Wohlergehen mit Kindern und Kinderreichtum, ein glückliches Alter, noch dazu Vorzüge des Leibes wie Gesundheit, Schönheit, Stärke (ἰσχὺν), Größe, Tauglichkeit für Leibesübungen, guter Ruf (δόξαν), Ansehen (τιμὴν), Gunst des Glücks, Tugend [oder auch ihre Teile, Einsicht (Vernunft {φρόνησιν}<sup>82</sup>), Mannhaftigkeit, Besonnenheit (Mäßigkeit {σωφροσύνην}), Rechtschaffenheit]“ (Rhet 1,5.4).<sup>83</sup>

Auch Quintilian thematisiert in seiner Rhetorik viele der von Aristoteles erwähnten Elemente als Gaben des Glücks (fortuna).<sup>84</sup>

Mit Blick auf 1Kor 1,26–31 und im Vorgriff auf 4,6–10 ist zudem bemerkenswert, dass eine der Wirkungen auf das Wesen des Menschen, die Aristoteles den dem Glück zugehörigen Teilen zuschreibt, Hochmut ist, teils gepaart mit der Verachtung weniger Glücklicher. In Rhet 2,15–17 erörtert er die Konsequenzen des Glücks an ihren wichtigsten Dimensionen, die alleamt auch in den beiden Paulustexten Erwähnung finden, nämlich Geburtsadel (εὐγένεια), Reichtum (πλοῦτος) und Macht (δύναμις). Sein Fazit lautet

<sup>81</sup> Die Begriffe sind hier aber teilweise metaphorisch verstanden.

<sup>82</sup> In Rhet 2,16.2f. wird in einem verwandten Zusammenhang der Begriff σοφός gebraucht.

<sup>83</sup> Diese Elemente werden in Rhet 1,5.6–18 im Einzelnen erläutert. Für den frühen Befund verweist WINTER, Philo, 191, auf Isokrates, übergeht aber Aristoteles. – Begriffe, die in dieser Untersuchung auch an anderer Stelle Verwendung finden, werden der besseren Vergleichbarkeit wegen auch griechisch wiedergegeben; entsprechend wird bei anderen Texten auch verfahren.

<sup>84</sup> Vgl. Inst 3,7.7–18, bes. § 12–14. Ähnliche Aufzählungen werden mit Chrysipp (Plutarch, De Stoicorum repugnantia 1034b) in Verbindung gebracht (vgl. MOREAU, Écriture, 250, Anm. 21 und 22); s. ferner Plutarch, De Fortuna, 99e–f.

in 2,17.6: „Aufgrund des Glücks (εὐτυχία) sind die Menschen auch hochmütiger (ὑπερηφάνωτεροι) und unvernünftiger (ἀλογιστότεροι)“.<sup>85</sup> Zählt der Hochmut demnach zu den Charaktereigenschaften (τὰ ἦθη) der Glücklichen im Allgemeinen, so verbindet ihn Aristoteles in besonderer Weise mit dem Reichtum<sup>86</sup>. So heißt es in Rhet 2,16.1f.:

„Welches Wesen mit dem Reichtum verbunden ist, ist für jedermann hervorragend zu sehen. Sie (die Reichen) sind nämlich übermütig (ὑβρισταί) und hochmütig (ὑπερήφανοι), wie wenn sie durch den Besitz ihres Reichtums etwas erleiden... Ferner sind sie üppig (τροφεροί) und prahlerisch (σαλάκωνες); üppig aufgrund ihrer Weichlichkeit und, um ihr Glück zur Schau zu stellen, prahlerisch aber und ungebildet (σόλοικοι), weil alle gewohnt sind, sich damit zu beschäftigen, was von ihnen geliebt und bewundert wird, und weil sie glauben, die anderen strebten nach denselben Dingen wie sie“.

Zudem schreibt Aristoteles den Reichen „die Meinung (τὸ οἶσθαι)“ zu, „zum Regieren (ἄρχειν) würdig zu sein. Sie meinen nämlich, das zu besitzen, worauf das Verdienst des Herrschens (ἄρχειν) basiere“ (2,16.3). Dass Aristoteles die Reichen äußerst kritisch sieht, zeigt auch seine Zusammenfassung in § 3: „Und zusammenfassend: der Charakter, der zum Reichtum gehört, ist der eines glücklichen Unverständigen (ἀνοήτου εὐδαίμονος)“. Kaum weniger schmeichelhaft fällt sein Urteil über die Mächtigen aus:

„In gleicher Weise manifestieren sich nahezu die meisten Charaktereigenschaften, die die Gewalt (Macht [περὶ δυνάμεως]) betreffen; denn teils hat die Gewalt die gleichen (τὰ αὐτά) wie der Reichtum, teils bessere“ (2,17.1).

Diese besseren Eigenschaften der Mächtigen entfaltet Aristoteles in Rhet 2,17.2–4.

Den Geburtsadel verbindet er demgegenüber mit dem Streben nach Ehre und Ruhm:

---

<sup>85</sup> Der Text fährt fort: „Aber eine sehr gute Charaktereigenschaft begleitet das Glück: Die Menschen sind gottesfürchtig (φιλόθεοι) und begreifen sich in einem gewissen Verhältnis zu dem Göttlichen. Ihr Vertrauen (πιστεύοντες) basiert auf den aus dem Glück resultierenden Gütern“. Während Paulus ähnlich wie die biblische Tradition und Philo der Aussage des Aristoteles über den Hochmut der mit edler Geburt, Gesundheit und Macht Versehnen zugestimmt hätten, schließen sich Hochmut und Gottesfurcht für Paulus, das Alte Testament und Philo aus. Auch der von Aristoteles hergestellte Zusammenhang von Vertrauen und Glücksgütern wäre auf ihren Widerspruch gestoßen, wie übrigens auch bei den Stoikern.

<sup>86</sup> In 1Kor 1,26–31 wird der Reichtum nicht explizit erwähnt, dürfte in der zusammenfassenden Wendung τὰ ὄντα aber inkludiert sein. Zwei Argumente sprechen dafür. Zum einen dürfte er von einer hellenistisch wie jüdisch sozialisierten Leserschaft bei der Erwähnung von Geburtsadel und Macht mitgedacht worden sein (s. o. Anm. 40). Für erstere ist auf den Befund bei Aristoteles hinzuweisen, für zweitere auf Jer 9,22 LXX / 1Sam 2,10 LXX. Zum anderen verwendet Paulus den Begriff in 1Kor 4,8 in einem verwandten Zusammenhang, wenngleich metaphorisch.

„Charakteristikum des Geburtsadels ist es, dass sein Besitzer in besonderer Weise nach Ehre strebt (φιλοτιμότερον); denn jeder, sofern er etwas besitzt, strebt nach Vermehrung dessen. Der Geburtsadel aber ist Würde der Vorfahren. Ferner hat er die Neigung zum Verachten (καταφρονητικόν) auch solcher, die mit den eigenen Vorfahren vergleichbar sind, weil dergleichen Auszeichnungen eher zur Vermehrung der Ehre (ἐντιμότερα) und zu dem, womit man sich rühmen kann (εὐαλαζόνευτα), gereichen, wenn sie weit zurückliegen, als wenn sie nahe sind“ (2,15.2).

Aristoteles wirft dem Geburtsadel m. a. W. vor, dass sie diejenigen ihrer Zeitgenossen verachten, die zwar über dieselben Vorzüge wie die eigenen Vorfahren verfügen, aber selbst keinen Geburtsadel aufzuweisen haben. Diesen gegenüber missbrauchen sie ihre Herkunft, um sich zu rühmen.

So zeigt sich Aristoteles den Reichen und Mächtigen sowie dem Geburtsadel gegenüber äußerst kritisch. Er wendet sich insbesondere gegen ihren Hochmut und ihren Hang zu Prahlerei und Ruhmsucht bei gleichzeitiger Verachtung der weniger vom Glück Gesegneten. Im Raum des hellenistischen Judentums lässt sich bei Philo eine ähnlich beißende Kritik an den Reichen, Angesehenen und Mächtigen beobachten, denen auch er Hochmut (ὕπεροψία) und Prahlerei (ἀλαζονεία) vorwirft<sup>87</sup>. Seine diesbezügliche Kritik begründet er aber mit Mose, für den er in diesem Zusammenhang Dtn 8,11–14.18 heranzieht. Auch den Geburtsadel beurteilt Philo ähnlich kritisch wie Aristoteles, und auch hier beruft er sich auf die Schrift.

Die in diesen Traditionen zu beobachtende Verbindung der Reichen, Mächtigen und Geburtsadeligen mit dem Selbstruhm einerseits und der Verachtung derer, die vom Glück weniger begünstigt sind, andererseits, spiegelt sich in 1Kor 1,26–29. Paulus identifiziert τὰ ἀγενῆ dieser Welt ausdrücklich mit dem Verachteten (v28) und begründet die Entmachtung der Starken, Weisen und Wohlgeborenen mit der Absicht Gottes, ihrem sich-selbst-Rühmen anderen gegenüber ein Ende zu machen. Die konkrete Formulierung in v29 berührt sich ähnlich wie bei Philo mit der biblischen Tradition. Dies ändert jedoch nichts daran, dass der Topos selbst in der griechisch-römischen Tradition ungleich stärker verankert ist als in der biblisch-jüdischen.

Auch die Gegenüberstellung von Weisen, Mächtigen und Wohlgeborenen einerseits und Toren, Schwachen und Menschen niedriger Herkunft andererseits (v27f.) hat bei Aristoteles wie später auch bei Philo Parallelen<sup>88</sup>. Wie mit den Charaktereigenschaften der vom Glück Begünstigten befasst sich Aristoteles auch mit denen der anderen. Er fasst sich hier aber kurz, weil sie im Modus des Gegensatzes aus dem Gesagten deduzierbar sind:

<sup>87</sup> Vgl. Virt 161–168. Die griechisch wiedergegebenen Begriffe finden sich in § 161 im Rahmen der Einleitung.

<sup>88</sup> Rhetorisch betrachtet, liegt hier eine ἐναντιότης vor, die Quintilian, Inst 9,3.90, mit „Gegensatz (contrarium)“ umschreibt.

„Das Gegenteil (τὰ ... ἐναντία) zu dem Besprochenen ist klar aus den Gegensätzen, wie z. B. das Wesen des Armen, des Glücklosen und des Machtlosen (πένητος καὶ ἀτυχοῦς ἦθος καὶ ἀδυνάτου)“ (Rhet 2,17.6).

Die Kürze, mit der er von dieser Gruppe handelt, deutet freilich auch darauf hin, dass sie für ihn von geringerer Bedeutung ist.

Darin unterscheidet er sich unverkennbar ebenso von Paulus wie von Philo, die in ihren Gegenüberstellungen der beiden Gruppen deutlich anders gewichten. Für den Apostel zeigt sich dies außer in 1Kor 1,27f. auch in 4,8–10, für Philo ist an dieser Stelle auf Virt zu verweisen. Der Hochmütige und der Prahler (Virt 171f.), der sich, „um mit Pindar zu reden, „nicht für einen Menschen und nicht für einen Halbgott, sondern für einen ganzen Gott“ hält“<sup>89</sup>,

„glaubt, er sei unter allen (Menschen) der Reichste (πλουσιώτατος), der Geachtetste (ἐντιμώτατος), der Schönste, der Stärkste (ισχυρότατος), der Klügste (φρονημώτατος), der Besonnenste, der Gerechteste, der Beredteste (λογιώτατος), der Kenntnisreichste (ἐπιστημονικώτατος); und die anderen hält er für arm (πένητας), unbedeutend (ἀδόξους), verachtet (ἀτίμους), unverständlich (ἄφρονας), ungerecht, ungebildet (ἀνεπιστήμονας), für den Auswurf der menschlichen Gesellschaft (καθάρματα)<sup>90</sup>, für nichts (τὸ μηδέν)“ (Virt 174).<sup>91</sup>

Dass Philos Sympathie dabei den Niedrigen gilt, die, Paulus vergleichbar, aus der Zuwendung Gottes leben, zeigt sich im corpus philonicum wiederholt.<sup>92</sup> Der Nichtigkeit, in der die Aufzählung der von den Hochmütigen Verachteten kulminiert, entspricht in 1Kor 1,28 τὰ μὴ ὄντα als das, was nichts gilt. Für das Gegenstück dazu, τὰ ὄντα, finden sich im Kontext der Erörterung des Selbstlobes auch in der postaristotelischen Rhetorik Parallelen. So heißt es im Eröffnungssatz von Plutarchs Schrift vom Selbstlob folgendermaßen: „Von sich selbst wie von einer bedeutenden (τι ὄντος) oder mächtigen (Person) zu anderen zu reden<sup>93</sup>, gilt ... in der Theorie als anstößig.“<sup>94</sup> Mit τὰ ὄντα

<sup>89</sup> ... „οὔτε ἄνδρα οὔτε ἡμίθειον ἀλλ’ ὄλον δαίμονα“... (§ 172). Zur religiösen Dimension des sich-Rühmens bei Pindar und in der weiteren griechischen Literatur vgl. HECKEL, Kraft, 155f. Der sich hier artikulierende widergöttliche Charakter des Selbstruhms zeigt sich auch in der LXX; vgl. ebd., 156f.

<sup>90</sup> Wiedergabe nach PAPE, 1 1281, s. v. κάθαρμα, hier u. a. unter Verweis auf Demosthenes, bei dem sich eine ähnliche Reihung findet: τοὺς μὲν πτωχοὺς, τοὺς δὲ καθάρματα, τοὺς δ’ οὐδὲν ὑπολαμβάνων εἶναι.

<sup>91</sup> Zu einer vergleichbaren Gegenüberstellung bei Philo vgl. Det 33f. und dazu s. u. Kap. 3.3.2.1. Dieser Text überschneidet sich in der konkreten Begrifflichkeit aber weniger stark mit den hier zur Debatte stehenden Texten von Aristoteles und Paulus als Virt 174.

<sup>92</sup> Vgl. dazu bes. Her 24–30 (dazu s. u. Kap. 3.3.2.1) und Spec 1,299–312 (dazu s. u. Kap. 3.3.2.2).

<sup>93</sup> Τὸ περὶ ἑαυτοῦ λέγειν ὡς τι ὄντος ἢ δυναμένου πρὸς ἑτέρους ...

<sup>94</sup> Mor 539a–b. Bei den Übersetzungen von Plutarchs *Moralia* handelt es sich hier und im Folgenden um eigene Übersetzungen. – Im näheren Kontext (539a–c) umschreibt

(v28) /  $\tau\iota$  ὄντος und δύνατοι (v26) /  $\tau\iota$  ... δυναμένου<sup>95</sup> sind dabei zwei terminologische Überschneidungen mit 1Kor 1,26–28 festzustellen. Ebenfalls im Kontext der Auseinandersetzung um das angemessene Rühmen findet sich bei Quintilian als Entsprechung zu  $\tau\iota$  ὄντος der Ausdruck: „falsam de se opinionem (falsche Geltung)“.

Vor diesem Hintergrund kann es kaum zweifelhaft sein, dass Paulus mit den angeführten rhetorischen Traditionen zur Eudämonie, wie sie sich insbesondere in der Verbindung mit dem Selbstlob auf der einen und der Verachtung der vom Glück weniger Begünstigten auf der anderen Seite niedergeschlagen haben, vertraut war und ihre Sprache und Inhalte seiner Darstellung adaptierte. Ob er dabei direkten Zugang zur Rhetorik hatte oder nur vermittelt durch das hellenistische Judentum, scheint im ersteren Sinne zu beantworten zu sein, da Paulus in der Korintherkorrespondenz rhetorische Tradition in einer Weise rezipiert, die an eine eigenständige Kenntnis denken lässt.<sup>96</sup> Das schließt freilich nicht aus, dass er, wie durch den Vergleich mit Philo nahegelegt wird, zugleich über das Judentum mit Interpretationen der in der Rhetorik verhandelten Topoi vertraut war.

(2) Sprache und Inhalt von 1Kor 1,26–31 verweisen aber zugleich in die biblische Überlieferung, was für Paulus angesichts der ihn leitenden argumentativen Absichten eine glückliche Koinzidenz dargestellt haben dürfte. Wie gesehen, spielt er in 1Kor 1,29.31 auf Jer 9,22f. LXX / 1Sam 2,10 LXX an und entnimmt diesen Texten die Anweisung zum richtigen Rühmen. Beide Stellen mitsamt ihrem Kontext sind auch jenseits der unmittelbaren Schriftrezeption in v29 und v31<sup>97</sup> für die paulinische Argumentation in 1Kor 1,26–31 konstitutiv. Das Schriftwort lautet in der Fassung Jeremias folgendermaßen:

„Der Weise (σοφός; bzw. φρόνιμος in 1Sam) rühme sich nicht seiner Weisheit, und der Starke (ισχυρός; bzw. δυνατός in 1Sam) rühme sich nicht seiner Stärke, und der Reiche (πλούσιος) rühme sich nicht seines Reichtums, sondern wer sich rühmt,

---

Plutarch τὸ περὶ ἑαυτοῦ λέγειν mit ἑαυτὸν ἐπαίνειν (im Titel der Schrift), αὐτὸν εὖ λέγειν (einem Euripides-Zitat) und καυχᾶσθαι (einem Pindar-Zitat).

<sup>95</sup> Vgl. PAPE, 1 672, s. v. δύναμαι 1: das Partizip wird oft in der Bedeutung „des Vermögenden, Mächtigen, Angesehenen“ gebraucht.

<sup>96</sup> Dazu s. auch unten Kap. 2.3.2.3.

<sup>97</sup> 1Kor 1,31 ist kein Schriftzitat, obwohl es mit καθὼς γέγραπται eingeführt wird. Zur Herkunft der Formulierung vgl. bes. WOLFF, Der zweite Brief, 207, mit weiterer Literatur, sowie HECKEL, Kraft, 173f.; s. ferner WILLIAMS, Wisdom, 104–108, und INKELAAR, Conflict, 223–225. An weiteren Texten zur Wirkungsgeschichte von Jer 9,22f. im antiken Judentum nennt HECKEL, aaO., 169f., LibAnt 50f.; Sir 10,22; PsPhok 53f.; Sib 2,125f.; dazu und zu weiteren Texten vgl. auch WILLIAMS, aaO., 115–124. Zudem verweist HECKEL, aaO., für „dieselben Grundgedanken von Gott als Ruhm und Gegenstand des Sich-Rühmens sowie die Ablehnung aller menschlichen Überheblichkeit“ auf verschiedene Stellen bei Philo, die teilweise unten in Kap. 3.1.1.1 (Spec 1,10) und Kap. 3.3.2 (Spec 1,311.293; Mut 155) bearbeitet werden; zum rabbinischen Befund vgl. ebd., 172, Anm. 163.

möge sich darin rühmen: zu verstehen und zu erkennen, dass ich der Herr bin, der Barmherzigkeit und Recht und Gerechtigkeit auf die Erde bringt, denn in diesen liegt mein Wohlgefallen“.

In Jer 9 wie in 1Sam 2 schließt sich daran eine Aussage über das Gerichtshandeln Gottes an.<sup>98</sup>

Die Stelle wendet sich bei Jeremia an die führenden Kreise der Gesellschaft, deren Ideologie und Hochmut gegenüber den nicht zu dieser Schicht Gehörigen<sup>99</sup> sie kritisiert<sup>100</sup> und sie in den Horizont des göttlichen Gerichtes stellt. Für 1Sam gilt Entsprechendes. Sämtliche dieser Aspekte finden in 1Kor 1,26–31 Wiederhall, die Kritik an der Elite, die Warnung an sie, sich nicht selbst rühmend über die Geringen zu erheben<sup>101</sup>, und die Gerichtsdimension. Auch in seiner Formulierung des legitimen Gegenstands des Rühmens folgt Paulus mit *ἐν κυρίῳ* (v31) in der Sache Jer 9,22f. LXX / 1Sam 2,10 LXX. Das Rühmen des Herrn hat seinen Grund im Anschluss an v30 im Handeln Gottes mit der Gemeinde: Was sie in Christus ist, ist sie aus Gott, und deshalb soll sie sich seiner rühmen. Ähnlich sollen sich die Weisen etc. nach Jer 9 in ihrer Erkenntnis des Gottes rühmen, der Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit auf Erden bringt. Gegenstand ihres Rühmens soll m. a. W. der Gott sein, der zugunsten der Erde handelt, nicht die eigenen Vorzüge.

Die theologische Kontur der Begründung des illegitimen wie des legitimen Rühmens kommt im Hannahlied 1Sam 2<sup>102</sup> noch deutlicher zum Tragen als in Jer 9. In 1Sam 2,10 LXX folgt die Mahnung an den Klugen etc., sich nicht selbst zu rühmen, sondern sich zu rühmen, „einsichtig zu sein und den

<sup>98</sup> Vgl. Jer 9,24f. LXX: „Siehe, Tage werden kommen, spricht der Herr, da werde ich an allen an ihrer Vorhaut Beschnittenen heimsuchen, an Ägypten und an Judäa und an Edom und an den Kindern Ammons und an den Kindern Moabs und an jedem, der sich an seinem Gesicht rundum scheren lässt, (an denen), die in der Wüste wohnen. Denn alle Völker sind Unbeschnittene im Fleisch, und das ganze Haus Israel sind Unbeschnittene in ihren Herzen“. In 1Sam 2,10 LXX heißt es: „Der Herr ging hinauf in die Himmel und donnerte, er wird die Enden der Erde richten und unseren Königen Kraft geben und das Horn seines Gesalbten erhöhen“.

<sup>99</sup> Vgl. WILK, Ruhm, 61.

<sup>100</sup> Vgl. INKELAAR, Conflict, 217, in Aufnahme von W. BRUEGGEMANN: Der Prophet „challenges the foundations of the establishment credo, and has the intention to discredit and dismantle the epistemology of the regime“.

<sup>101</sup> Dies gilt unabhängig davon, dass die paulinische Warnung vor Selbstruhm „allem Fleisch“ gilt. Denn ausweislich der Argumentation in v27f. richtet sie sich in erster Linie an diejenigen, die Gott mittels der Erwählung der Geringen demütigt, nämlich die σοφοί, die δυνατοί und die εὐγενεῖς. Der Gebrauch des in Jer 9 / 1 Sam 2 nicht verwendeten Begriffs εὐγενεῖς verdankt sich, wie gesehen, der Rhetorik. Auf den Reichtum kommt Paulus, wie erwähnt, in metaphorischer Redeweise in 1Kor 4,8 zu sprechen.

<sup>102</sup> Zur Bedeutung des Hannahliedes für das Verständnis des Rühmens in der Korintherkorrespondenz vgl. die vielen Hinweise bei HECKEL, Kraft, die über das Register (ebd., 350) zu erschließen sind.

Herrn zu erkennen und Recht und Gerechtigkeit im Lande zu tun<sup>103</sup>, auf die Feststellung: κύριος ἅγιος.<sup>104</sup> Die Mahnung, sich nicht zu rühmen, ist damit als die anthropologische Konsequenz aus der Heiligkeit Gottes verstanden. Die Aussage κύριος ἅγιος weist auf die Heiligkeitsaussagen in v2 zurück, auf die auffälligerweise ebenfalls die Mahnung folgt, sich nicht zu rühmen (v3): „Rühmt euch nicht und redet nichts Hochtrabendes (μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά); Großsprecherei (μεγαλορρημοσύνη) komme nicht aus eurem Munde“. Begründet wird sie mit der Größe Gottes: „Denn ein Gott der Erkenntnisse (γνώσεων) ist der Herr und ein Gott, der seine Pläne durchführt (ἐτοιμάζων)“.<sup>105</sup> In v4–9a wird die Art und Weise, in der Gott seine Pläne umsetzt, entfaltet. Kennzeichnendes Merkmal seines Handelns ist die Erhöhung der Geringen und Schwachen (ἀσθενοῦντες) und die Erniedrigung der Starken.<sup>106</sup> V9b formuliert sodann die anthropologischen Konsequenzen aus diesem souveränen Gotteshandeln: „Denn nicht durch (seine eigene) Kraft (ἰσχύι) ist mächtig (δυνατός) ein Mann“. Was der Mensch ist, ist er demnach aufgrund des Handelns Gottes. Seine Stärke ist verliehene Stärke, nicht eigene. Wie um dies noch einmal zu untermauern, charakterisiert v10a das Handeln Gottes mit den vermeintlich Starken folgendermaßen: „Der

<sup>103</sup> Im Unterschied zu Jer 9,23 LXX ist als Gegenstand des Rühmens hier also nicht nur die Erkenntnis Gottes und seines Handelns im Blick, sondern auch die Erfüllung des Willens Gottes durch den Menschen.

<sup>104</sup> Sie hat im MT ebenso wenig wie die zu Jer 9,22f. LXX parallelen Aussagen von 1Sam 2,10 LXX ein Äquivalent.

<sup>105</sup> Der zweite Teil der Begründung, v3bβ, hat im MT kein Äquivalent; zu den Unterschieden vgl. KRAUS/KARRER, Erläuterungen. I, 748. Dass Gott handelt, nämlich als universaler Richter, ist freilich auch hier Thema.

<sup>106</sup> Ein mit Blick auf 1Kor 1,26–31 auffälliger Text, der zweifelsohne in die Rezeptionsgeschichte des Hannaliedes gehört, ist HekhR 1,2 (= SCHÄFER, Synopse, § 82), wo enge Bezüge zu 1Sam 2,4–9a zu beobachten sind (zu Fragen der Datierung vgl. MORRAY-JONES, Ascent, 258). Im Zusammenhang mit § 81 interpretiert (vgl. dazu SCHÄFER, Übersetzung. II, 3, Anm. 6), heißt es mit Bezug auf den Merkava-Visionär, er erkenne alles, was künftig auf der Welt geschehen werde, namentlich: „1 wen sie (sc. die Engel) erniedrigen, wen sie erhöhen (למי משפילין למי מגביהין); 2 wen sie schwächen, wen sie stärken (למי מרוששים למי מעשרין); 3 wen sie arm machen, wen sie bereichern (למי מרפים למי מגבירין); 4 wen sie sterben lassen, wen sie leben lassen (למי ממיתין למי מחיים); 5 von wem sie Erbesitz nehmen, wem sie Erbesitz geben (למי נוטלין ממנו ירושה למי נותנין לו ירושה); 6 wem sie Tora übereignen, wem sie Weisheit übergeben (למי מנחילין לו תורה למי נותנין לו חכמה)“ (Übersetzung im Anschluss an ebd., 2f [unter Berücksichtigung von Anm. 6]). 1 spielt auf 1Sam 2,7 an, 2 eventuell auf v9, 3 auf v7, 4 auf v6, 5 eventuell auf v8. Was in HekhR §82 vom Merkava-Visionär als Resultat seines Aufstiegs zum Thron Gottes behauptet wird, nämlich das Wissen um Erhöhung und Erniedrigung etc., hat sich Paulus durch das Offenbarungshandeln Gottes in Christus erschlossen. Mit Blick auf 1Kor 1,18–2,16 ist ferner auffällig, dass zu den Kenntnissen des Visionärs auch die Empfänger der Gabe der Weisheit gehören. Diese ist in beiden Traditionen in Übereinstimmung mit biblischen Vorstellungen himmlische Gabe, nicht selbst erworbenes Gut.

Herr wird schwach (ἄσθενῆ) machen seinen Widersacher (ἀντίδικον)“. Ausweislich der Mahnung an die Klugen, Mächtigen und Reichen<sup>107</sup>, sich nicht ihrer Vorzüge zu rühmen, scheint die LXX bei den Widersachern des heiligen Gottes nicht zuletzt an diese drei Gruppen zu denken.

Damit sind zentrale Aussagen von 1Kor 1,26–31 in 1Sam 2,1–10 LXX präfiguriert. Neben der Absage an das Rühmen bezogen auf jene Gruppen der Gesellschaft, die in dieser Frage als besonders gefährdet gelten, betrifft dies auch das Verständnis Gottes und des Menschen. Gott ist der allein Handelnde, der allein Mächtige, der die herrschende Wirklichkeit auf den Kopf stellt, indem er die Geringen erhebt und die Eliten erniedrigt.<sup>108</sup> Deshalb kann es aufseiten des Menschen auch kein sich-Rühmen der eigenen Vorzüge geben. Diese Gemeinsamkeiten gelten unbeschadet dessen, dass es in 1Kor 1 anders als im Hannahlied um „den göttlich gewirkten Durchbruch auf ein fundamental neues Niveau“ geht<sup>109</sup>, sofern Paulus ein solches Gotteshandeln anders als das Hannahlied nicht antizipiert, sondern auf sein Handeln im Gekreuzigten zurückschaut und die in dessen Auferweckung wirksam gewordene Macht Gottes als sich an ihm selbst und im Evangelium durchsetzende Macht erfährt.<sup>110</sup> Das notwendige Gegenstück zu dem sich in seiner Wirkmacht artikulierenden Subjektcharakter Gottes ist das Verständnis des Menschen als eines Empfangenden. Auch dies verbindet das Hannahlied mit 1Kor 1,26–31. Somit ist festzuhalten, dass die paulinische Argumentation in der Sache weitgehend mit der Theologie und Anthropologie dieses alttestamentlichen Liedes übereinstimmt.

Ähnliche Gedanken artikulieren sich in Jes 29,9–24, dem Abschnitt, aus dem Paulus in 1Kor 1,19 die Stelle v14 zitiert. Der Text besteht aus zwei Teilen. Im ersten wird das Verhalten der religiösen und politischen Führer verurteilt und ihnen das Gericht angekündigt (v9–16), der zweite enthält eine Heilsankündigung (v17–24), die die umfassende endzeitliche Umwandlung Israels und der es konstituierenden Gruppen ins Auge fasst. Die Transformation beinhaltet wie in 1Kor 1,26–28 und 1Sam 2 die

<sup>107</sup> Auf die Mächtigen wird zudem in v4.8, auf den Reichtum in v7 verwiesen.

<sup>108</sup> Vgl. auch WAGNER, Call, 184. Während Paulus zufolge jedoch die Erwählung der Niedrigen – durch ἴνα verknüpft – auf die Demütigung der Hochstehenden zielt, so dass ihr kein absoluter Wert zukommt – das Ziel des Gotteshandelns ist der Ruhm Gottes [v31] –, wird im Hannahlied ein solcher Zusammenhang nicht hergestellt. Hier sind die Aussagen zum gegensätzlichen Gotteshandeln einander parataktisch zugeordnet.

<sup>109</sup> VOLLENWEIDER, Weisheit, 51. – VOGEL, Theologien, 730, sieht in der Deutung VOLLENWEIDERS eine traditions- und religionsgeschichtliche Relativierung der „Bevorzugung des ›Unteren‹ und ›Verachteten‹“. Eine rein sozialkritische Deutung der Kreuzestheologie verkürzt jedoch den paulinischen Befund. Denn zum einen transzendiert Paulus in v30f. die soziale Ebene theologisch, zum anderen konkretisiert er 1Kor 1,18–25 nicht nur mit 1Kor 1,26–31 erfahrungstheologisch, sondern auch mit Hilfe von 1Kor 2,1–5.

<sup>110</sup> Vgl. 1Kor 1,18; Röm 1,16; zu Paulus selbst vgl. bes. 1Kor 2,4; 2Kor 4,7; 12,9f.

Umkehrung der herrschenden Hierarchien.<sup>111</sup> Den einen wird das Ende bereitet – so neben den Weisen u. a. den Hochmütigen (ἀπόλετο ὑπερήφανος; v20) –, während sich das Geschick der Tauben, Blinden und Armen zum Guten wendet. In dieser glorreichen Zukunft wird auch Jakob nicht beschämt werden ([ο]ῦ ... αἰσχυνθήσεται; v22).<sup>112</sup> Wie für 1Sam 2,1–10 LXX gesehen, verbinden sich auch bei der paulinischen Rezeption von Jes 29,14 in dem für den Vers skizzierten Kontext Kontinuität und Diskontinuität. Letztere zeigt sich im „eschatological setting of 1 Cor 1–4“, erstere „in the character of God’s actions and in the readiness to confront the wisdom of the wise“.<sup>113</sup> Beide von Paulus in 1Kor 1 als Schrift eingeführten Texte argumentieren im Wesentlichen gleichsinnig. Das Zitat Jes 29,14 hat mitsamt seinem Kontext programmatischen Charakter für 1Kor 1,18–31 insgesamt.<sup>114</sup>

Mit Blick auf die Rezeption der beiden skizzierten Traditionsbereiche, auf die Paulus in 1Kor 1,26–31 zurückgreift, ist festzustellen, dass es zwischen diesen sowohl Berührungspunkte als auch Differenzen grundsätzlicher Art gibt. Beide Traditionen stehen dem menschlichen sich-selbst-Rühmen kritisch gegenüber, beide verbinden ein solches Verhalten, das sie auch als Hochmut bestimmen können, mit den gesellschaftlichen Eliten. Während in der rhetorischen Tradition jedoch allein die Auswüchse des Rühmens kritisiert werden und der Gegensatz von gesellschaftlich Arrivierten und Elenen als gegeben hingenommen wird, erhofft sich 1Sam 2 eine grundlegende Transformation der herrschenden gesellschaftlichen Ordnung durch Gott. Auch stellt sich für Jer 9 und 1Sam 2 das Rühmen nicht nur als Eigenheit eines bestimmten gesellschaftlichen Segments dar, sondern zugleich als ein grundsätzliches theologisch-anthropologisches Problem. Paulus macht sich die biblischen Ausführungen zu eigen. Theologie und Anthropologie der aufgeführten Aussagen der Schrift, die er freilich im Licht der Selbstoffenbarung Gottes im Gekreuzigten in eigenständiger Weise zuspitzt, sind ausweislich von 1Kor 1,30f. der Standort, von dem aus er seine Position formuliert.

<sup>111</sup> Vgl. WILK, *Bedeutung*, 248. INKELAAR, *Conflict*, 184, engt dies zu Unrecht auf „causing a conversion or creating a change of mind“ ein.

<sup>112</sup> Auch INKELAAR, ebd., 211f., verweist mit Blick auf 1Kor 1,26–28 neben anderen Schriftstellen besonders auf Jes 29,19 (die Armen) und v22f. (Beschämung)

<sup>113</sup> INKELAAR, *Conflict*, 198; zum Ganzen vgl. ebd., 198–203.

<sup>114</sup> Vgl. auch HEIL, *Role*, 30–35, INKELAAR, *Conflict*, 176, und SEIFRID, *Letter*, 398, dem zufolge das ganze das Wort vom Kreuz (1Kor 1,17f.) entfaltende Argument, vor allem aber 1Kor 1,26–31, „receives its structure and content from Paul’s opening citation Isa 29:14 and from the text of Jeremiah that Paul cites at the close (1Cor 1:31)“. – INKELAAR, aaO., 225, behauptet für Jes 29,9–24 und 1Sam 2,1–10 LXX gleichermaßen ein „pattern of reversal“, um ebd., 226, zu betonen, dass 1Kor 1 kein „simple pattern of social reversal“ biete, da die Toren Toren und die Weisen Weise blieben. An die Stelle des Paradigmas des „reversal“ stellt er das von „election and shame“, das heißt „election of unlikely candidates and shame for the self-satisfied“. Dass sich auch damit eine Umkehrung der Verhältnisse verbindet, wird man kaum in Frage stellen können. Die vorgeführten Texte aus der Rhetorik deuten darauf hin, dass Scham und Beschämung in der Antike keineswegs nur innerpsychische Faktoren waren, sondern auch gesellschaftliche.