

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 4 (1948)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Inhalt und Reihenfolge der "Schlagworte der Erlösungsreligion" in 1. Kor. 1, 26-31.  
**Autor:** Bohatec, Josef  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877408>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Inhalt und Reihenfolge der «Schlagworte der Erlösungsreligion» in 1. Kor. 1, 26–31.

Zu Jer. 9, 23 f. bemerkt Calvin<sup>1</sup>: «Locus hic insignis est, et etiam volitat in ore hominum, ut aliae celebres sententiae, quae tanquam proverbiales magis notae sunt.» Diese Wertschätzung kann man füglich auch auf unsern Abschnitt, in dem das Jeremiawort angeführt wird, anwenden. Aber gerade über diese berühmte Korintherbriefstelle, namentlich über Vers 31, gehen die Anschauungen der Exegeten auseinander. Die Forscher weisen zwar übereinstimmend darauf hin, daß durch die Grundbegriffe: Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung Gnadengüter bezeichnet werden, die die mit Christus vereinigten Gläubigen diesem verdanken. Die Wege beginnen sich zu trennen, wenn der Inhalt dieser Begriffe und ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt werden soll. Zwar gibt man zu, daß «diese Vorstellungen und Begriffe dem Apostel und seinen Lesern geläufig sind. Es sind die großen Schlagworte der Erlösungsreligion, und wenn der empfängliche Hörer dies Bekenntnis vernahm, so war er wohl wenig geneigt, das Wortgefüge mit theologischen Distinktionen zu zerfasern . . . Etwas davon muß auch der Exeget empfunden haben. Aber er hat eine darüber hinausgehende Aufgabe. Er soll ja zu zeigen suchen, wie in dem Gemüt des Schriftstellers, als er diese Worte mehr hinausstieß als logisch anordnete, diese Begriffe doch mit einer ganz bestimmten Gedanken- und Empfindungsmarke versehen waren und dadurch in ein gewisses logisches Verhältnis zu einander traten». <sup>2</sup> Die Begriffe *δικαιοσύνη*, *ἀγιασμός* und *ἀπολύτρωσις* sollen, so nimmt man an, «zweifellos» den Grundbegriff *σοφία* erklären. Daher werde der Gedanke: Christus ist uns von Gott zur Weisheit gemacht worden, nicht nur vorangestellt, sondern von dem Folgenden abgesondert, dafür werden aber die drei folgenden Begriffe in sich enger zusammengefaßt und gegen das Vorhergehende abgesetzt. <sup>3</sup> Dabei

<sup>1</sup> Op. 38, 39.

<sup>2</sup> Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief, in dem Meyerschen Kommentar über das NT, 5. Abt., 9. Aufl. 1910, S. 40.

<sup>3</sup> Joh. Weiß, a. a. O., S. 41. Nach G. Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther, 1880, S. 101, Anm. 1, und im Meyer-

empfindet man die Schwierigkeit, daß ἀπολύτρωσις auf δικαιοσύνη und ἁγιασμός folgt, während es nach Röm. 3, 24 vorangehen sollte, und sucht sie dadurch zu beseitigen, daß man ἀπολύτρωσις nach Röm. 8, 23 eschatologisch deutet.<sup>4</sup> Gegen diese Auffassung spricht entschieden, wie *Joh. Weiß* bemerkt, das ἐγενήθη, wonach Christus schon jetzt den Christen Grund der Erlösung geworden sei. Weiß glaubt außerdem, daß Paulus nicht die Absicht gehabt habe, die Begriffe in der Reihenfolge aufzuzählen, in der sie sozusagen im System vorkommen, daß vielmehr die Reihenfolge rein zufällig sei, daß Paulus noch weitere Begriffe hätte hinzufügen können, wie z. B. σωτηρία, υἰοθεσία, δόξα, ζωὴ αἰώνιος.

Wenn wir es auch begreiflich finden, daß die Exegeten den Inhalt der erwähnten Begriffe im Zusammenhang mit den in anderen Briefen erwähnten Äußerungen des Apostels zu bestimmen suchen, so muß es doch als Mangel empfunden werden, daß sie dabei zu wenig die erkennbare Beziehung zu den Gedankengängen im ersten Korintherbrief selbst und die Gesamtsituation, namentlich die herbe gesellschaftliche Wirklichkeit in der korinthischen Gemeinde, herangezogen haben. Durch Erörterung des Zusammenhanges, in dem diese Begriffe erscheinen, und namentlich unter Berücksichtigung der zweifellos von Paulus beabsichtigten Anknüpfung an die gesellschaftliche Lage der korinthischen Gemeinde, sowie durch Heranziehung der verwandten Gedanken der anderen Schriftsteller läßt sich sowohl der Inhalt als auch die Reihenfolge der erwähnten Begriffe näher bestimmen.

---

schen Kommentar, 8. Aufl., 1876, S. 82, verhalten sich die drei Wesensbestimmungen so zueinander, daß δικαιοσύνη und ἁγιασμός die Wirkungen Christi im religiösen Subjekte angeben, ἀπολύτρωσις die objektive Grundlage dieser Wirkungen: «Für Paulus bildet ἀπολύτρωσις offenbar den technischen Gesamttitel der Sündopferwirkung in Anwendung auf Christus (Röm. 3, 24), welcher der Gedanke der Rechtfertigung und Sündenvergebung (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7) als besonderer Beziehung untergeordnet ist.» Heinrici beruft sich dabei auf A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 218. Nach G. Schrenk (ThWBzNT II, S. 206) bezeichnet die δικαιοσύνη «unverkennbar» die Grundlegung.

<sup>4</sup> So J. B. Lightfoot, Notes on epistles of St. Paul from unpublished commentaries, 1895. Ders., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 1905, zitiert bei Joh. Weiß, a. a. O., S. 42.

Um die Wahrheit zu begründen, daß die «Torheit» Gottes weiser ist als die vermeintliche Weisheit der Menschen, daß Gottes Schwäche stärker ist als die der Menschen, daß Gott durch seine Weisheit, die Weisheit des Kreuzes, die in den Augen der Heiden als höchste Torheit gelten mußte, die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht und durch den Tod seines Sohnes, der in den Augen der Juden nur als Schwachheit und darum als Aergernis gewertet werden mußte, der Welt die höchste Kraft gesendet hat, kurz, daß Gott durch seine anscheinend paradoxen Handlungen die Welt retten will, weist der Apostel seine Leser auf den wirklichen Bestand ihrer Gemeinde hin. Es gibt in ihr nicht viele mit menschlicher Weisheit Ausgerüstete (σοφοὶ κατὰ σάρκα), nicht viele wirtschaftlich und sozial Mächtige (δυνατοί), nicht viele von edler Herkunft (εὐγενεῖς). Wenn auch als Mitglied der Gemeinde der Stadtkämmerer Erastus (Röm. 16, 23) erwähnt wird, der sicherlich zu den εὐγενεῖς gehörte, so waren es die ἀγενεῖς, d. h. Sklaven und Freigelassene, die die überwiegende Mehrheit der Gemeinde bildeten.<sup>5</sup> Dies darf aber die Gemeinde nicht anfechten; denn Gott verfährt nach seinem alle in der Welt geltenden Werte umwertenden Gesetz. Er hat das Törichte und Schwache der Welt<sup>6</sup> erwählt, um die Weisen und Starken zuschanden zu machen; er hat das Verachtete erwählt, das Nichtseiende, um das Seiende zunichte zu machen. Der Sinn dieses der Welt unbegreiflichen Verfahrens Gottes ist, dem selbstbewußten, nach Eigenruhm strebenden «Fleisch» jede Berechtigung zu entziehen und Gott allein den Ruhm zu geben.

Dieser Gedanke, der als Wesenskern der paulinischen Gnadenreligion gelten darf, wird in seiner Mächtigkeit erhellen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie die damalige Zeit das Vorhandensein der sozialen Gegensätze und Umwälzungen zu erklären versuchte. Die von Paulus erwähn-

<sup>5</sup> Vgl. Röm. 16, 21 ff.; Act. 18, 7; 1. Kor. 16, 16; die hier vorkommenden Namen dürfen wohl als Freigelassene gelten (Joh. Weiß, a. a. O. VIII; Ph. Bachmann, Komm. zum NT, hrsg. v. Th. Zahn, S. 12).

<sup>6</sup> τοῦ κόσμου ist genitivus partitivus; denn, wenn auch hier der Gedanke mitschwingt, daß diese Abwertung: «Törichte und Schwache» dem Urteil der Welt entspricht, so steht doch der Gedanke im Vordergrund, daß das Vorhandensein von Törichten und Schwachen ein nicht wegzuleugnender Tatbestand in dieser Welt ist.

ten Gegensätze werden besonders bei Philo hervorgehoben.<sup>7</sup> «Entstehen nicht immer wieder Herrscher aus Privatleuten (ιδιώται)<sup>8</sup>, Privatleute aus Herrschern, Arme aus Reichen, und aus Armen Besitzer von viel Vermögen (πολυχρήματοι), Angesehene aus Nichtbeachteten, die Berühmtesten aus Ruhmlosen, Starke (ισχυροί) aus Schwachen (ἀσθενεῖς), Mächtige (δυνατοί) aus Machtlosen (ἀδύνατοι), Verständige (σοφροί) aus Törichten, und die Klügsten (εὐλογίστατοι) aus Unklugen?»<sup>9</sup> Wie die Schicksale der Ein-

<sup>7</sup> E. v. Dobschütz (Religionsgeschichtliche Parallelen zum Neuen Testament, ZNW 1922, S. 70 ff.) glaubt alle Einzelbestandteile dieser neutestamentlichen Stelle in der syrischen Baruchapokalypse finden zu können, wobei er allerdings gegenseitige Benutzung für ausgeschlossen hält. Auf seiten des Apostels ist es schon rein zeitlich unmöglich — die Baruchapokalypse gehört der Zeit nach 70 an —, auf seiten des Apokalyptikers darum, weil sein Gedanke ein ganz anderer ist. Baruch erblickt in dem Uebergewicht der Toren, Geringen, Verachteten ein Zeichen der Verwirrung der Endzeit; es gehört zu dem Widernatürlichen, der Störung der Ordnung. Paulus sieht darin die große göttliche Paradoxie der Gegenwart, in gewissem Sinne einen Anbruch der Heilszeit, eine göttliche Herstellung der Gerechtigkeit, freilich unter dem höchsten Gesichtspunkt der unbeschränkten Ehre Gottes. Beide arbeiten mit denselben Kontrasten, deren Zusammenstellung einen Quellort haben muß. Wir finden ähnliches in der jüdischen Spruchliteratur, wo bald die Gesamtheit der Menschen in Weise und Toren, Hohe und Niedrige, Reiche und Arme auseinandergelegt, bald beide Kategorien in ihrem Gegensatz dargestellt werden. Es kann, meint Dobschütz, nicht zweifelhaft sein, daß die in der Baruchapokalypse zu Worte kommende Tradition, die schon in der Messiasweisagung bei Jes. 3, 6; 13, 9 ff. anklingt, die *ältere* Stufe darstellt gegenüber der Verwendung bei Paulus. Man wird dieser Auffassung von Dobschütz zustimmen können. Wo der jüdische Apokalyptiker Unheil erspäht, sieht Paulus das Heil schon in der Gegenwart, in der Christengemeinde verwirklicht. Trotzdem wird die darin zum Vorschein kommende Ueberlegenheit des Apostels über die ältere Stufe nicht berührt, wenn wir annehmen, daß in der Bestimmung des Zweckes, den die paradoxe Handlungsweise Gottes verfolgt, Paulus in Philo einen Vorgänger hat. Zwar sind die Ausführungen des Alexandriners in dieser Hinsicht nicht einheitlich und ein Beweis für die von der Philoforschung allgemein geteilte Auffassung, daß in Philos Denken vielfach Widersprüche vorkommen.

<sup>8</sup> ἰδιώτης ist die Bezeichnung des gemeinen, niedrigen Mannes im Gegensatz zu dem Höhergestellten und Einflußreichen (δυνατός), des Privatmannes im Gegensatz zu dem Fürsten und Staatsmann: Xenophon, Memor. 3, 12 und Plato, Apol. 46 D; Polit. 259 B.

<sup>9</sup> De somniis, in: Philos Opera, ed. L. Cohn und P. Wendland § 155. Mangey 644.

zelenen, so unterliegen ganze Länder und Völker den Wandlungen zu Besserem und Schlechterem. «Einst blühte Hellas, aber die Makedonier nahmen ihm seine Macht. Makedonien wieder blühte auf, aber in einzelne Teile zersplittert, verlor es seine Kraft. Vor den Makedoniern war das Reich der Perser vom Glücke begünstigt; aber ein einziger Tag vernichtete ihr großmächtiges Königtum, und jetzt herrschen Parther, einst ihre Untertanen, über die Perser, die noch vor kurzem ihre Lehrer waren. Einst dehnte sich Aegypten herrlich und weit, doch wie eine Wolke ging sein Wohlstand dahin. Was ist aus den Aethiopiern geworden, was aus Karthago und dem Libyschen Reich? Was sind die Könige von Pontus? Was ist Europa und Asien und, um es kurz zu sagen, die ganze Welt? Wird sie nicht nach oben und unten gejagt?»<sup>10</sup> Wenn man nach den Ursachen dieser Erscheinungen fragt, so fällt die Antwort Philos verschieden aus. Auf der einen Seite gehen diese Wandlungen und Veränderungen auf «schwankende und unsichere Zufälle» zurück (ἀστάτοις καὶ ἀνυδρίτοις χρωμένη συντυχίαις), wie es «die untrügerische Zeit nicht durch unklare, sondern durch deutliche Beweise» deutet.<sup>11</sup> «Es dreht sich im Kreise der göttliche Logos, den die meisten Menschen Schicksal nennen; und dann strömt er jeweils über die Staaten, Völker und Länder dahin und teilt den Besitz der einen den anderen und den aller allen zu.» Entwickelt hier Philo Gedanken der antiken griechischen Philosophie: Heraklits, Senecas und Ovids<sup>12</sup>, so erscheint ihm auf der anderen Seite das *Wohlgefallen Gottes* als Ursache der plötzlichen Veränderung. Im Hinblick auf die Geschichte Josephs schreibt Philo: «Wer hätte erwartet, daß an einem Tage plötzlich einer vom Sklaven zum Herrn, vom Gefangenen zum Allervornehmsten und vom Gehilfen eines Gefängnisaufsehers zum Stellvertreter des Königs werde... und aus äußerster Schande heraus zu ersten Ehren gelangen würde? Solches ist gleichwohl geschehen und wird noch oft geschehen, wenn es *Gott gefällt*.» Dieses Wohlgefallen Gottes wird aber abhängig gemacht von der Tugendhaftigkeit der Menschen: «Nur muß in

<sup>10</sup> Quod deus sit immort., § 174 f., M. 298; De Josepho, § 131 ff., M. 60.

<sup>11</sup> De somniis, § 156.

<sup>12</sup> Joh. Geffcken, Kynika und Verwandtes, 1909, S 2 f.; H. Leisegang in: «Philos Werke», IV. Teil, S. 109, Anm. 1 und V. Teil, S. 204, Anm. 2.

den Seelen ein Funke von Tugendhaftigkeit glimmen, der, einmal entfacht, auflodern muß.»<sup>13</sup> Erreicht damit Philo noch nicht die erhabene Stufe der paulinischen Gotteserkenntnis, den Monergismus der souveränen Gnade Gottes, so nähert er sich dieser Stufe in einem anderen Zusammenhang, bei der Auslegung von Dt. 10, 77 ff.: «Obwohl Gott nicht nur Gott der Menschen, sondern auch Gott der Götter ist und Herrscher über Herrscher, nicht nur über einfache Bürger..., so ist er doch bei allen diesen Vorzügen und so großer Macht von Mitleid und Erbarmen für die Armen und Hilflosen erfüllt und verschmäht es nicht, Richter für Proselyten, Waisen und Witwen zu sein.» Indem er «Tyrannen und große Machthaber hintersetzt, würdigt er die Genannten in ihrer Niedrigkeit seiner Fürsorge». Wie Paulus, begründet auch Philo den Zweck dieses Handelns Gottes: «So soll denn», heißt es (Dt. 10, 21), «Gott *allein* dein *Ruhm* und dein höchster Stolz sein.<sup>14</sup> Rühme dich weder des Reichtums, noch des Ruhmes, noch politischer Macht, noch körperlicher Schönheit oder ähnlicher Dinge, mit denen die Unverständigen sich zu brüsten pflegen, und bedenke, daß diese Dinge mit dem Wesen des Guten nichts zu tun haben und daß ihnen außerdem der Augenblick jähen Umschlages bevorsteht, so daß sie eigentlich vergehen, bevor sie voll erblüht sind.»<sup>15</sup> Mit Emphase verurteilt Philo die Art der Uebermütigen: «Der Uebermütige hält sich, um mit Pindar zu reden, nicht für einen Menschen und nicht für einen Halbgott, sondern für einen ganzen Gott... Er behandelt die Sklaven wie das Vieh, die Freien wie Sklaven, die Bürger wie Fremdlinge. Er glaubt unter allen Menschen der Reichste, der Klügste (φρονιμώτατος), der Stärkste, der Gerechteste, der Gebildetste zu sein, die anderen hält er für arm, unbedeutend (ἄδοξοι), verachtet (ἄτιμοι), für ungerecht, ungebildet (ἀνεπιστήμονες), für Auswurf der Menschheit (καθάρματα), für *nichts* (τὸ μηδέν). Mit Recht

<sup>13</sup> De Josepho, § 125, M. 59.

<sup>14</sup> Es ist bemerkenswert, daß Philo, um die Ueberlegenheit Gottes über alle menschlichen Güter hervorzuheben, in sein Zitat Ausdrücke hineinlegt, die weder im hebräischen Text noch in LXX vorkommen. In LXX heißt es: „οὗτος καύχημά σου, καὶ οὗτος θεός σου, ὅστις ἐποίησεν ἐν σοὶ τὰ μεγάλα καὶ τὰ ἔνδοξα ταῦτα, ἃ ἴδωσαν οἱ ὀφθαλμοί σου.“

<sup>15</sup> De spec. leg. I, §§ 308. 311, M. 258.

wird daher ein solcher Mensch Gott zum Widersacher und strafenden Richter haben.»<sup>16</sup>

Die in diesem Satz zum Vorschein kommende prinzipielle Uebereinstimmung zwischen Paulus und Philo ist zweifellos damit zu erklären, daß sie beide ihre Anschauungen unmittelbar dem Alten Testament entnehmen. Philo schöpft sie, wie wir gesehen, aus der Deuteronomiumstelle, Paulus (vgl. Vers 31) aus der mit jener verwandten Stelle Jer. 9, 23. 24<sup>17</sup>, wobei die Wahrscheinlichkeit besteht, daß sowohl Philo als auch Paulus<sup>18</sup> die beiden Stellen vorschwebten. Trotzdem ist die Vermutung nicht abzuweisen, daß Paulus Philo selbst gelesen hat. Dafür spricht seine Behauptung, daß vom Standpunkte der Welt aus die niedrigeren Schichten als ἐξουθενημένα, als τὰ μὴ ὄντα gelten, wie ja auch der «Stolze» Philos in seiner Ueberheblichkeit die Menschen als τὸ μηδέν bezeichnet. Es ist auch nicht zufällig, daß Paulus in seiner bekannten ironischen Auseinandersetzung mit den aufgeblähten Korinthern (πεφυσιωμένοι) Worte gebraucht (φρόνιμοι, ἄτιμοι, ἰσχυροί), die in der oben zitierten Stelle bei Philo stehen, von den sonstigen bei beiden vorkommenden Ausdrücken: δυνατοί, ἀσθενεῖς und ἀγενεῖς ganz abgesehen. Auch der Ausdruck κάθαρμα wird von Paulus gebraucht (4, 13), im compositum περικαθάρματα mit dem Parallelwort περίψημα.

Selbstverständlich weisen die Gedankengänge des Apostels im Unterschied von Philo eine ausschließlich christliche Prägung auf, die in dem Satz: *Christus* ist uns gemacht worden zur Weisheit usw., zum Vorschein kommt. Sie sind eingekleidet in eine kunstvolle Rhetorik, auf die Joh. Weiß im Anschluß an Fr. Blaß aufmerksam gemacht hat.<sup>19</sup> Der von beiden Forschern bemerkte Parallelismus in der Ausführung erstreckt

<sup>16</sup> De virtutibus, § 173. 174, M. 162. 404.

<sup>17</sup> μὴ καυχᾶσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος, συνίειν καὶ γινώσκειν, ὅτι ἐγὼ εἶμι κύριος ὁ ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς.

<sup>18</sup> Philo nimmt die in der Jeremiastelle vorkommenden Begriffe σοφός, ἰσχυρὸς und πλούσιος auf. Die ungenaue Wiedergabe bei Paulus (ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω) ist wahrscheinlich durch die Reminiszenz an Dt. 10, 21 zu erklären.

<sup>19</sup> Bereits in seinen «Beiträgen zur Paulinischen Rhetorik», 1897, S. 141, hat J. Weiß auf die genaue «Wortkorrespondenz» in Vers 27 und 28

sich nicht bloß auf den Abschnitt Vers 26 bis 29, sondern auch, ja vor allen Dingen, auf Vers 30. Die in dem Satz: «Christus ist uns geworden zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung» enthaltenen vier Grundbegriffe sind ihrem Inhalt und ihrem Zusammenhang nach zu verstehen, wenn man sie als antithetische Begriffe zu den entsprechenden Gliedern: τὰ μωρά, τὰ ἀσθενῆ, τὰ ἀγενῆ, τὰ μὴ ὄντα auffaßt. Diese bis heute nicht beachtete Tatsache muß näher begründet werden.

Unbestreitbar ist die Antithese zwischen Christus als σοφία θεοῦ und den σοφοὶ κατὰ σάρκα. Die Leser sollen sich nicht beunruhigen, daß sie von der Welt als töricht angesehen werden. Da sie durch Gottes Erwählung die Gemeinschaft mit Christus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) haben, wird das Urteil über ihre Torheit anders lauten. Da Christus von Gott uns zur Weisheit gemacht worden ist, d. h. da Christus bewirkt, daß wir — und

---

und auf «den reimartigen Gleichklang der Glieder untereinander» hingewiesen. Besonders «schwillt die Rede durch Häufung an, so daß sie sich sogar in zwei parallele Sprechzeilen zerlegt. Diesem Crescendo folgt dann noch ein Diminuendo in Vers 29». Wie in dieser Schrift, so spricht er in seinem oben erwähnten Kommentar seine Zustimmung zu den Ausführungen von Fr. Blaß (Neut. Grammatik, 2. Aufl., 82, 5; 6. Aufl. § 490), dem «ausgezeichneten Kenner der antiken Beredsamkeit», aus und zitiert dessen Urteil über den Abschnitt Vers 26 bis 28: «Kein griechischer Redner würde die Beredsamkeit dieser Stelle als höchlichst bewundert haben; die Durchführung ist so genau parallel durch den ganzen Abschnitt, wie es der Gedanke irgend zuläßt, während doch die Schärfe des Gedankens der Form nicht geopfert wird.» Die erwähnte überschichtende Länge und Gliederfülle der dritten Zeile entspricht einer Forderung der Rhetoren. Man wird diese Ausführungen von J. Weiß und Fr. Blaß gutheißen dürfen, ohne sich das unzutreffende Urteil des letzteren (in den «Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa», 1905), wonach die Paulusbriefe zu großem Teil rhythmisch durchgearbeitete Kunstprosa seien, anzueignen. Hält A. Deißmann (Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923, S. 54, Anm. 2) diese Auffassung für eine seltsame Verirrung des verdienten Philologen, so geht er, wie P. Wendland (Handwörterbuch z. NT, 1. Bd., Teil 3, 1912, S. 278) richtig bemerkt, zu weit, wenn er «den paulinischen Briefen jeden literarischen Charakter abspricht und den Wert der aus den Papyri bekannt gewordenen Alltagsbriefe für das Verständnis der Paulusbriefe überschätzt». Wendland, der ebenfalls den Versuch von Blaß, in großen Partien rhythmische Gestaltung nachzuweisen, für den bedenklichsten Teil seiner Rhythmentheorie hält, glaubt trotzdem (a. a. O., S. 288), daß «selten die . . . Antithese in den einzelnen Gliedern so kunstvoll durchgeführt ist wie 1. Kor. 1, 21 ff.».

darin schließt sich Paulus mit seinen Lesern zusammen — als weise gelten können, so sind wir nicht töricht, sondern den Weisen dieser Welt überlegen. Während diese an der in der Welt sich kundgebenden Weisheit Gottes doch nicht Gott erkannten, da sie mit rationalen Denkmitteln (διὰ τῆς σοφίας) Gott zu erfassen suchten, können die Christen, die Christus als die Weisheit Gottes anerkennen, Gott auch richtig erkennen. Denn in Christus sind alle Schätze der Weisheit beschlossen.<sup>20</sup>

Bei der Inhaltsbestimmung der δικαιοσύνη (Vers 30) muß man sich vor Augen halten, daß Paulus die von ihm (Vers 31) zitierte Stelle Jer. 9, 23. 24 im Auge hat, in der merkwürdigerweise, wie bei Paulus, der ἰσχυρός unmittelbar neben dem σοφός erwähnt wird. Der Prophet tadelt hier das Prahlen der Weisen, Starken und Reichen mit ihrer Weisheit, Kraft und ihrem Reichtum und schärft gegen sie ein, daß Jahwe Gnade, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übt. Die Gerechtigkeit besteht, wie an anderen Stellen (22, 3 und 20, 13) ausgeführt wird, darin, daß Jahwe die ihrer Rechte Beraubten und Armen aus der Hand ihrer Bedrücker retten will.<sup>21</sup> Die Gegensätze von Reich und Arm, in denen die gewalttätige Macht auf Kosten des Rechtes sich durchsetzt, bildeten seit jeher den Gegenstand der Klagen und Anklagen.<sup>22</sup> Der terminus, in dem der Mißbrauch der Macht zur Ungerechtigkeit zum Vorschein kommt, kehrt oft in dem Ausdruck: καταδυναστεύειν wieder. So in der Prof.-Graez.<sup>23</sup>, in LXX<sup>24</sup> und im Jakobusbrief (2, 6;

<sup>20</sup> Vgl. Kol. 2, 3.

<sup>21</sup> Vgl. Ps. 103, 6: Jahwe schafft Gerechtigkeit und Recht für alle Unterdrückten; Ps. 109, 31: Er steht dem Armen zur Rechten, um ihm zu helfen gegen die, die ihn verdammen.

<sup>22</sup> Vgl. besonders Jes. 3, 14 f.; 5, 7 ff.; Jer. 22, 3; Hes. 22, 7; Micha 3, 1 ff.; Hab. 1, 4; Sach. 7, 9 f.; Sap. Sal. 2, 10; Henoch 24, 6 ff. u. ö.; besonders scharf Jes. Sirach 13, 4. 25 ff.: «Der Reiche tut unrecht und trotzts noch dazu, aber der Arme muß es leiden und dazu noch danken. Wenn der Reiche fallen will, so helfen ihm seine Freunde auf; wenn der Arme fällt, stoßen ihn auch seine Freunde zu Boden.»

<sup>23</sup> Strabo, Georg. 16, 747; Diod. Sic. Bibl. 13, 73; bes. Aristeasbrief, § 148 (ed. P. Wendland, 1900, S. 42): τῇ περὶ ἑαυτοῦ ἰσχυῖ πεποιθότας ἑτέροισιν καταδυναστεύειν.

<sup>24</sup> Amos 4, 1 und 8, 4: καταδυναστεύειν πτωχοῦς; Hab. 1, 4: καταδ. τὸν δίκαιον.

5, 6): «Ihr habt verurteilt und getötet den Gerechten, er wider-  
setzt sich euch nicht. Sind es nicht die Reichen, die euch ver-  
gewaltigen (καταδυναστεύουσιν), die euch vor die Gerichte  
schleppen?» In dem Gegensatz von Reich und Arm, der die  
Sozialethik des Jakobusbriefes beherrscht, wird der Reichtum  
in den Vordergrund gerückt als Mittel zur Durchsetzung und  
zum Mißbrauch der Macht; er birgt die Gefahr in sich, den  
Besitzer des Reichtums zur Gottlosigkeit zu verleiten.<sup>25</sup> Bei  
Paulus ruht der Ton auf dem *Machtgedanken*. Unter den  
δυνατοί und ἀσθενεῖς (Vers 26) sind die sozial und wirtschaft-  
lich Starken und Schwachen zu verstehen. Dafür spricht nicht  
bloß die Nennung des πλούσιος neben dem ἰσχυρός in der Je-  
remiastelle<sup>26</sup>, sondern auch der sonstige Gebrauch in der  
Profanliteratur. Wenn Plato in seinem «Lysias» erwähnt, daß  
in dem demokratisch und oligarchisch verfaßten Staatswesen  
die wirtschaftlich Schwächsten für ein durch die Mächtigsten  
an ihnen begangenes Unrecht Genugtuung erlangen sollen<sup>27</sup>,  
so ist es dasselbe, wenn Euripides einschärft, daß vor dem ge-  
schriebenen Gesetz die wirtschaftlich Schwachen und die  
Reichen dieselben Rechte haben.<sup>28</sup> In Ion 983 heißt es: τὸ  
δοῦλον ἀσθενές. Die Stärke wird von Plato<sup>29</sup> und Thukydides<sup>30</sup>  
eng mit dem Reichtum verknüpft. Ebenfalls bei Philo.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> A. Schlatter, Th. d. NT 1910, S. 49 ff.; H. Windisch, Hdbch. z. NT IV/2, S. 6 f. 13. 28 f. Ueber die Zusammenhänge der Gedanken des Jakobusbriefes mit der alten Tradition aus den Psalmen und Weisheitsliteratur und der Lehre Jesu, namentlich in ihrer lukanischen Fassung, vgl. den Abschnitt: «Arm und Reich» von M. Dibelius im Meyerschen Komm. über den Jakobusbrief, 7. Aufl. 1921, S. 37 ff. 85. 128. 217 ff.; viel Material in dem Kommentar von F. Spitta «Zur Gesch. und Lit. des Urchristentums» II, 1896, S. 14 ff.

<sup>26</sup> Wenn Paulus statt dem ἰσχυρός der Jeremiastelle den Ausdruck δυνατός und ἀσθενής gebraucht, so geschieht dies zweifellos im Hinblick auf die kurz vorher erfolgte Nebeneinanderstellung von σοφία und δύναμις, der chiastisch ἀσθενές und ἰσχυρότερον entspricht. (J. Weiß, a. a. O., S. 34). Daß im Gegensatz zu der göttlichen δύναμις die irdisch und weltlich Gewaltigen, entsprechend den σοφοὶ κατὰ σάρκα, bezeichnet werden sollen, ist selbstverständlich.

<sup>27</sup> 221 E: ἡ αὐτὴ τιμωρία τοῖς ἀσθενεστάτοις πρὸς τοὺς τὰ μέγιστα δυναμένους ἀποδίδεται; in Rep. II, 364 B sind ἀσθενεῖς und πένητες gleichbedeutend.

<sup>28</sup> Hiketides 433: γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὁ τ' ἀσθενής ὁ πλούσιος τε δίκην ἴσην ἔχει. <sup>29</sup> Laches 186 C: δυνατός χρήμασιν. <sup>30</sup> II, 65: οἱ πλοῦτῳ δυνάμενοι.

<sup>31</sup> De virtutibus, § 162, M. 403. Bei den Großen wird das Uebel geför-

Auch in Korinth kann der Gegensatz von Reich und Arm, Gewaltig und Schwach vorhanden gewesen sein, da dort die proletarische Bevölkerung stark vertreten war.<sup>32</sup> Wir besitzen über diese Gegensätze die Schilderung des Rhetors Alkiphron, dem die Schamlosigkeiten (βδελυρία) der Reichen und das Elend (ἀθλιότης) der Armen aufgefallen war.<sup>33</sup> Die Nachricht stammt allerdings erst aus der Mitte des dritten Jahrhunderts; wir können aber ähnliche Verhältnisse auch im Korinth des ersten Jahrhunderts vermuten. Wir wissen ja, daß die Sklaven im Römischen Reich um diese Zeit ganz rechtlos und der Willkür ihrer mächtigen Herren preisgegeben waren. Die geringe Erleichterung ihres Loses, die die Lex Petronia ihnen zusicherte, war erst nach der Abfassung des ersten Korintherbriefes erschienen. Sie bestimmte bloß, daß die Sklaven durch die Entscheidung des Richters und nur wegen schwerer Vergehen zum Kampfe mit wilden Tieren gezwungen werden sollten.<sup>34</sup> Im Hinblick auf diese Zustände wird der Apostel (6, 1) die Funktionäre der heidnischen Gerichte in Korinth als ἄδικοι bezeichnet haben. Dabei will er nicht etwa das Gerichtswesen, den Bestandteil der römischen Rechtsinstitution, als solches ablehnen, wenn er seinen Lesern verbietet (6, 1 ff.), ihre Streitsachen vor den heidnischen Gerichtshof zu bringen. Eine solche Ablehnung würde eine verhängnisvolle Auflehnung bedeuten und mit seiner eigenen Stellungnahme Röm. 13, 1 ff. in Widerstreit geraten. Wie bereits Theodor von Mopsuëstia<sup>35</sup> richtig gezeigt hat, spricht Paulus in der Römerstelle von den Pflichten und Zielen der Obrigkeit (ἀπὸ τοῦ σκόπου καθ' ὃν τέτακται); in der Korintherstelle von den Gefahren, in die sich die Korinther begeben, wenn sie als «Arme» die Entscheidung bei einer Instanz suchen, die hinsichtlich der Freien und Unfreien verschiedene Maßstäbe anwendet. (πρὸς γὰρ οὐδὲν τούτων οἱ πένητες ἐξαρχεῖν δυνάμενοι, οὐ ῥαδίως τοῦ

---

dert durch Reichtum, Ansehen und Herrschaft; sie berauschen sich daran und lassen ihren Uebermut an Sklaven aus. — Die angeführten Belege geben die Antwort auf die Frage von J. Weiß, a. a. O., S. 36, ob das Wort ἀσθενής im Sinne von sozialer Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht gebraucht wird. <sup>32</sup> Mommsen, Röm. Gesch. V 2, S. 257.

<sup>33</sup> Angeführt bei Bachmann, a. a. O., S. 6.

<sup>34</sup> A. Schneider, Zur Geschichte der Sklaverei im alten Rom, 1892, S. 22. <sup>35</sup> M. S. G. 66, 881.

δικαίου τυγχάνειν δύνανται.) In der Tat wurzelte die römische Gerichtspraxis in dem Grundsatz: οὐ γὰρ μετεῖναι τῶν νόμων δούλοις ἔφυ.<sup>36</sup> Somit konnte es leicht geschehen, daß auch bei einer formell korrekten Handhabung und Anwendung der bestehenden Gesetze der δυνατός über den ἀσθενής siegte. Dieses Recht konnte aber in den Augen des Paulus kein «richtiges Recht», das Recht im christlichen Sinne sein, da es von dem Prinzip der christlichen Gerechtigkeit abwich, die alle Menschen ohne Rücksicht auf ihre soziale Stellung als gleichwertig behandelt. Was Paulus an der korinthischen Gemeinde tadelt, ist die «Kühnheit», mit der die Korinther ihre Glaubensgenossen freiwillig dem heidnischen Tribunal übergaben, während doch die Möglichkeit bestand, die Streitigkeiten durch einen weisen Mann der Gemeinde zu schlichten.<sup>37</sup> Mehr noch als das Prozessieren vor dem weltlichen Gericht sieht der Apostel den Grundschaten in der «beschämenden» Tatsache, daß in der Gemeinde überhaupt Rechtshandel vorkommen, daß die Einzelnen Unrecht und Beraubung und noch dazu an Brüdern üben. Die von ihm in Uebereinstimmung mit Jesus (Matth. 5, 39 ff.) aufgestellte Forderung, lieber das Unrecht zu leiden, ist für die Leser nur erfüllbar, wenn ihnen ein kräftiges Motiv vor Augen gestellt wird. Die Korinther, die durch ihr Unrecht auf die Stufe der ἄδικοι herabgesunken sind, können den Entschluß, den Weg der Gerechtigkeit zu betreten, nur fassen, wenn ihnen die große Tat Gottes vorgehalten wird, durch die sie einst aus ihrem sittlichen Tiefstand (ἄδικοι 6, 9) in einen neuen Lebenszusammenhang versetzt wurden. Sie sind «durch den Namen des Herrn Jesus Christus und den Geist Gottes» gerechtfertigt, d. h. durch das richterliche Urteil Gottes von der Schuld freigesprochen worden und

<sup>36</sup> A. Noack, *Tragic. Graec. fragmenta*, 1889, S. 326.

<sup>37</sup> Durch ein solches von dem Prozeß unterschiedenes Schlichtungsverfahren soll die Autorität der Gerichtsbehörde nicht berührt werden, da es sich hier um Eigentumssachen, also Angelegenheiten des Privatrechtes handelt, die eine Schlichtungsmöglichkeit nicht ausschließen, während die in das Gebiet des öffentlichen Rechtes fallenden Klagen nicht übertragbar sind. Ebenfalls will Paulus den Gemeindegliedern nicht verbieten, falls sie die weltliche Behörde in Anspruch genommen haben, ihre Sache vor dem Gerichtshof weiter zu vertreten. So richtig Calvin zu 1. Kor. Kap. 6 (Op. 49, 388 f.).

werden von ihm als gerecht angesehen (6, 11; vgl. auch Röm. 3, 24 ff.).

Damit kehren die Gedanken wieder, die in 1. Kor. 1, 30 ihre besondere Prägung bekommen haben. Den Lesern, die durch die göttliche Gnadentat in die Gemeinschaft mit Christus eingefügt worden sind, ist dieser zur Gerechtigkeit geworden. Es ist klar, daß Paulus hier die Benennung des jeremianischen Messias (Jer. 22, 6) <sup>38</sup> auf Jesus Christus überträgt, was bei dem Schweigen fast aller Korintherbrief-Kommentare über diese Tatsache besonders hervorgehoben werden muß. Entsprechend der Bedeutung des sinnbildlichen Namens: Jahwe *šdkēnū* <sup>39</sup>, wird der Sinngehalt der Aussage: Christus ist uns geworden zur Gerechtigkeit, im Zusammenhang mit dem Gegensatz von *δυνατοί* und *ἀσθενεῖς* bestimmt werden können. Den Schwachen, die unter dem Gegensatz zwischen den Gewaltigen und Schwachen zu leiden haben und oft Ungerechtigkeiten über sich ergehen lassen müssen, verschafft Gott in Christus, seinem Stellvertreter und Träger seiner Gerechtigkeit, die Genugtuung. Wenn sie auch im weltlichen Prozeß

<sup>38</sup> Auch im späteren Judentum kommt der messianische Charakter dieser Stelle zum Vorschein; vgl. Kommentar von H. Strack und P. Billerbeck, II, 289; III, 327.

<sup>39</sup> Jer. sieht die Zeit kommen, da Gott den Messias erwecken wird, der als König herrschen, weise handeln, Recht und Gerechtigkeit üben und den Namen führen wird: Jahwe unsere Gerechtigkeit. In diesem sinnbildlichen Namen treten zwei Grundzüge hervor: Jahwe selbst ist der Urheber und die Quelle der Gerechtigkeit, die sein Bundesvolk besitzen wird. Sodann: Unter und in dem messianischen König, dem Offenbarer und Stellvertreter Gottes, wird die Gerechtigkeit in dem Volke verwirklicht werden, indem der messianische König den Unrecht Leidenden (vgl. Jer. 9, 23) «Genugtuung» verschaffen wird, die sie in den Stand setzen wird, von Gott als gerecht angesehen zu werden. Die Folge davon wird sein, daß Israel Heil und Frieden erlangen wird. — Vgl. zu dieser Deutung: G. Oehler, *Theol. des AT* 1874, II, S. 263; Fr. Delitzsch, *Mess. Weissagungen*, 1890, S. 126; A. Dillmann, *Hdbch. d. alttest. Theol.*, 1895, S. 535; E. Hühn, *Die Mess. Weissagungen*, 1899, S. 41; E. Sellin, *Theol. des AT*, 1933, S. 125; ad vocem «Genugtuung»: Gesenius-Buhl, *Hebr. u. aram. Hdwörterbuch*, 13. Aufl., S. 694. P. Volz, *Der Prophet Jer.*, 1922, S. 230 f., legt den Nachdruck auf die forensische Herkunft des Begriffs Gerechtigkeit, an die auch Paulus anknüpft. Das Volk wird von der Anklage freigesprochen und steht öffentlich gerechtfertigt, mit förmlicher Ehrenrettung da, oder es wird ihm im Prozeß durch den Weltmeister das Recht zuerkannt.

unterliegen, so haben sie doch in der Gemeinschaft mit Christus Gott auf ihrer Seite. Christus, der vermittelnde Träger der Gerechtigkeit, bewirkt, daß sie vor Gott als gerecht gelten. In dem Besitz dieser reinen innerlichen Gerechtigkeit, die sie nicht ihren eigenen Verdiensten, sondern der durch Christum vermittelten und durch den Geist Gottes ihnen zugeeigneten Gnadentat verdanken, können sich die Schwachen dieser Welt «in Christo rühmen». Für sie ist nicht das Urteil der Menschen, sondern das Urteil des in Christus sie freisprechenden Gottes maßgebend. Darum sind sie den Gewaltigen dieser Welt und der diese oft schützenden formellen Gerechtigkeit des positiven Rechtes überlegen — eine Paradoxie, die dieser Welt unverständlich bleibt, für die Kinder Gottes („ἐξ αὐτοῦ“) aber eine Quelle unendlichen Trostes in ihrer äußerlich «unrühmlichen», ohnmächtigen Lage werden kann. Wenn sie, statt Unrecht zu tun, lieber Unrecht leiden sollen, können sie wissen: «Das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen» (Vers 25). Die besondere Wirkungskräftigkeit dieser Gedankengänge wird anerkannt werden müssen, wenn man neben sie die verwandte, etwas doktrinäre Aussage Philos stellt: Der durch die Leidenschaften errungenen Gewalt steht die Gerechtigkeit gegenüber, die ihrem Wesen nach äußerlich unscheinbar, verächtlich und unrühmlich ist.<sup>40</sup>

In demselben antithetischen Sinne ist die Beziehung des ἀγιασμός auf die εὐγενεῖς zu fassen. Wenn der Gegenbegriff ἀγενής namentlich in den philosophischen Schriften oft mit demjenigen des ἀνελεύθερος, πονηρός, φαῦλος und κακοῦργος gleichgesetzt wird<sup>41</sup>, so wird damit vornehmlich an den Sklaven die sittliche Verkommenheit und Unreinheit hervorgehoben. Wie Seneca bedauernd feststellen muß, gehört der Sklave in das Gebiet des «sordidum». <sup>42</sup> Dem Sklaven wurden von seinem Herrn die gemeinsten und unschicklichsten Dienste zugemutet: Impuditia in ingenuo (εὐγενής!) crimen est, in servo necessitas, in libero

<sup>40</sup> De confus. linguarum, § 112, M. 421: πλοῦτον, δόξαν, τιμὰς, ἡδονὰς, ἀφ' ὧν δύνωνται περιποιεῖν ἀπάντων τὴν πενίαν καὶ ἀδοξίαν αἰτίαν δικαιοσύνην τιθεμένουσ ἐμποδῶν.

<sup>41</sup> Vgl. namentlich Plato, Gorgias, 465 B; Aristoteles, Polit. 4, 10; Epiktet, Dissert., IV. 1, Cap. 10.

<sup>42</sup> De benef. III. 283.

officium.<sup>43</sup> Nach Philo konnte dem Tugendhaften die größte Schmach zugefügt werden, wenn man ihn weniger achtete als Hörige und schmutzige Sklaven (δούλων ἀτιμότεροι, ῥυπῶντες).<sup>44</sup> Gegen diese Herabwürdigung haben sich innerhalb der Stoa Stimmen der Entrüstung erhoben. Homo sacra res homini, ruft Seneca dem traditionellen Standesstolz entgegen.<sup>45</sup> War es der Menschlichkeitsgedanke, den die Stoa der allgemeinen Wertung und Behandlung des Sklavenloses entgegenstellte<sup>46</sup>, so führte die humane Gesinnung zu einer neuen idealen Bestimmung des εὐγενής und der εὐγένεια. Wahrhaft edel ist der Mann, der durch die Natur zu der Tugend befähigt ist. Nur der Geist macht den Adel aus.<sup>47</sup> Der Geist kann ebenso gut auf einen römischen Ritter wie auf einen Freigelassenen oder Sklaven sich herablassen. Was heißt römischer Ritter, Freigelassener oder Sklave? Es sind bloße Namen, der Eitelkeit und dem Unrecht entsprungen.<sup>48</sup> Daher kann im Grunde nur der Weise als adelig und frei bezeichnet werden.<sup>49</sup> Darum ist dieser Adel selten.<sup>50</sup> Der stoische Grundsatz wird von Philo übernommen.<sup>51</sup> Nach ihm scheint es allerdings abwegig (ἐκτόπια) zu sein, die in hohem Ansehen stehenden Bürger und Obrigkeiten Flüchtlinge, und die Armen, die kaum das tägliche Brot

<sup>43</sup> Seneca, Controv. IV. 9, ed. Schott, S. 378; vgl. auch Ep. 15, 3. 24 und Dio Chrysostomus, Orationes XV. 5.

<sup>44</sup> Quod deterius potiori insidiari soleat, § 34, M. 198.

<sup>45</sup> Ep. 95, 33; vgl. De benef. III, 22. 3; De vita beata, 24, 3.

<sup>46</sup> Seneca, Ep. 5, 6. 1: Servi sunt? Immo humiles amici. Servi sunt? Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.

<sup>47</sup> Seneca, Ep. VII, 3. 16 f.: Quis est generosus? Ad virtutem bene a natura compositus. Hoc unum intuendum est. Animus facit nobilem.

<sup>48</sup> Ep. 4, 2. 11; 37, 4: humilis res est stultitia, abiecta, sordida, servilis, multis affectibus et saevissimis subiecta, hos tam graves dominos . . . dimittit a te sapientia, quae sola libertas est.

<sup>49</sup> Vgl. P. Wendland und O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie, 1895, S. 51 ff.; H. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, III, 357 ff.

<sup>50</sup> Seneca, De const. sap. 7, 1: sapientem . . . raro forsitan magnisque aetatum intervallis unum; neque enim magna et excedentia solitum ac vulgarem modum crebro gignuntur.

<sup>51</sup> De poster. Caini, § 138, M. 252: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ δόγμα τὸ Στωικόν, ὅτι ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερός τε καὶ ἄρχων, κἂν μυρίους τοῦ σώματος ἔχη δεσπότης. De somniis, II, § 244, M. 691: μόνος ὁ σοφὸς ἄρχων καὶ βασιλεύς. Quod omnis probus liber, § 126, M. 465: ἔχουσι γὰρ τι βασιλικόν αἱ εὐγενεῖς ψυχαί.

haben und von der Luft der Tugend leben, reich, die gebrandmarkten und gefesselten Sklaven frei nennen zu wollen.<sup>52</sup> Und doch ist es nur ein Vorurteil, da man dabei ausschließlich auf Aeüßerlichkeiten sieht und nicht nach der Natur der Seele fragt<sup>53</sup>, ein Vorurteil, das von den klassischen Dichtern und Prosaikern (ποιηταὶ καὶ συγγραφεῖς) wie Euripides, Aischylos, Sophokles, Homer und Xenophon widerlegt wird, die mit Recht das schönste Gut in der Freiheit, in der Unabhängigkeit von dem äußeren Zwang und den Banden des Leibes und der Leidenschaften sehen.<sup>54</sup> Ist der Adel ein ureigener Besitz der durch vollkommene Reinigungsmittel entsühnten Seele, so darf man nur die Vernünftigen und Gerechten adlig nennen, selbst wenn sie von geborenen oder gekauften Sklaven abstammen; den Schlechten dagegen, die von Guten abstammen, muß der Adelsplatz unzugänglich sein.<sup>55</sup> Von Natur sklavisch ist vor Gott das Schlechte und Unvernünftige, herrschend und frei das Edle und Vernünftige.<sup>56</sup>

Daß Paulus diese Umwertung des traditionellen Adelsgedankens, die Auffassung, daß das äußerlich Unedle einen höheren Adel in sich tragen kann, teilt, wird in seinem Satz, daß Gott das erwählt hat, was der Welt für unedel und verächtlich gilt, kräftig hervorgehoben.<sup>57</sup> Es offenbart sich darin aber auch ein prinzipieller Gegensatz zu der stoischen Lehre. Ist der innere Adel der Gläubigen auf die Setzung der erwählenden, durch keine menschlichen Leistungen veranlaßten Gnade zurückzuführen, der daher allein der Ruhm gebührt (ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι), dann muß jeder Tugendaristokratismus und die die Sonderstellung des Seelenadels allein beanspruchende

<sup>52</sup> Quod omnis probus liber, § 6 ff., M. 446.

<sup>53</sup> Ib., § 158, M. 44: μήτε τοῖς λεγομένοις ἀστοῖς πολιτείαν ἢ ἐλευθερίαν μήτε τοῖς οἰκότριψιν ἢ ἀργυρωνήτοις δουλείαν ἐπιφημίσωμεν, ἀλλὰ γένη καὶ δεσποτικὰ γράμματα καὶ συνόλως σώματα παρελθόντες ψυχῆς φύσιν ἐρευνῶμεν.

<sup>54</sup> Ib. § 98, 72; 96, 139. Vgl. Cicero, Parad. V, 1: refrenet primum libidines . . . ceteras animi labes repellat, tum incipiat aliis imperare, cum ipse improbissimis dominis, dedecori ac turpitudini, parere desierit.

<sup>55</sup> De virtutibus, § 189, M. 438; vgl. auch §§ 211 ff., 219 ff.

<sup>56</sup> Leg. All. III, § 117, M. 105.

<sup>57</sup> Die stoische Umwertung wird ihm sicherlich nicht unbekannt gewesen sein. Wir wissen, daß Tarsus in dieser Zeit im Brennpunkt stoischer Lehre stand. Vgl. P. Feine, Th. des NT, 7. Aufl., 1936, S. 165 f.

Philosophie grundsätzlich verneint werden. Der innere Adel besteht nicht in der Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften, sondern in der Reinheit und Heiligkeit, die als solche ausschließlich in dem ἁγιασμός, der heiligenden Wirksamkeit «Christi und des Geistes Gottes» (6, 11) gegründet ist. Da die von Gott gestiftete Gemeinschaft der Erwählten mit Christus bewirkt, daß die Christen der verunreinigenden Sphäre der Sünde entrückt und «in Christo geheiligt» sind (1, 2), so werden sie dadurch über den äußeren Geburtsadel erhoben, der auf sie als «Schmutzige» verächtlich herabsieht.

Wie der ἁγιασμός, so ist auch die ἀπολύτρωσις im Hinblick auf den Zustand der untersten Bevölkerungsschichten, namentlich der Sklaven, zu verstehen. Es ist darauf hingewiesen worden, daß das Wort ἀπολύτρωσις bei Paulus siebenmal steht und seinen Ursprung in der Anlehnung des Apostels an die antike Sitte des Loskaufes eines freizulassenden Sklaven durch das λύτρον, das Lösegeld, habe.<sup>58</sup> Diese Auffassung drängt sich bei unserer Stelle um so mehr auf, als gerade in Korinth eine sakrale Loskaufung in den Heiligtümern von Apollon, Serapis und Asklepios stattfand und die Leser eben an diesem Bild das Wesen und den Wert der durch Christus erwirkten Erlösung ermessen konnten. Steht daher bei dem Apolytrosisgedanken der Knechtschaftsgedanke im Hintergrund<sup>59</sup>, so liegt die Annahme nahe, daß Paulus in erster Reihe an die Sklaven in Korinth denkt. Sie gehören in die Kategorie der μὴ ὄντα, zu einer Menschengattung (daher das Neutrum!<sup>60</sup>), die für nichts gehalten (ἐξουθενήμενα) und darum als nichtseiend (μὴ ὄντα) betrachtet wurde.<sup>61</sup> Der *Wertgegensatz* zwischen denjenigen,

<sup>58</sup> A. Deißmann, Licht vom Osten, 4. Aufl., 1923, S. 277 ff.

<sup>59</sup> Das hat bereits Chrysostomus erkannt; vgl. den Wortlaut seiner Auslegung von Röm. 3, 24 bei A. Deißmann, a. a. O., S. 278, Anm. 1.

<sup>60</sup> In diesem Sinne werden auch die Neutra τὰ μωρά, τὰ ἰσχυρά, τὰ ἀγενῆ gebraucht.

<sup>61</sup> Entspricht, wie oben bemerkt, das τὰ μὴ ὄντα des Paulus dem τὸ μηδέν Philo, so kann die im 3. Band des Str.-Billerb.schen Kommentars, S. 327, angeführte Midraschstelle (Ex R. 17) nicht zum Vergleich herangezogen werden. Wenn es hier heißt: «Er (Salomo) redete über die Bäume, von der Zeder an, welche auf dem Libanon ist, bis zu dem Ysop, der an der Mauer hervorwächst, um dich zu lehren, daß Kleines und Großes vor Gott gleich ist und daß dieser durch kleine Dinge Wunder vollbringt, und durch den Ysop, der das geringste der Gewächse ist, Israel erlöst hat»,

die das Ansehen genießen und darum sich Geltung verschaffen (τὰ ὄντα), und denjenigen, die völlig nichts gelten, als ob sie gar nicht vorhanden wären, läuft letztlich auf einen *Seinsgegensatz* hinaus. Das war die Auffassung der Antike. Wenn Euripides sein Urteil über die Sklaven in die prägnante Form kleidet: οὐδὲν τὸ δοῦλον πρὸς τὸ μὴ δοῦλον γένος<sup>62</sup> und Plato<sup>63</sup> es als höchste Ungerechtigkeit bezeichnet, den Gerechten als nichtseiend zu bezeichnen (ἐσχάτη ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα), so gibt der erstere nicht bloß die eingewurzelte Meinung wieder, sondern sein Urteil entspricht auch der tatsächlichen rechtlichen und sozialen Lage der Sklaven. Noch lange nach der Zeit des Apostels kann Ulpian<sup>64</sup> schreiben: Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur. Sie sind im Grunde keine Personen, sondern Dinge, ein willenloses beseeltes Eigentum (κτῆμα ἔμψυχον) ihrer Herren, das auf derselben Stufe steht wie ihr Vieh und ihre Ackergeräte.<sup>65</sup>

Dieser abwertenden Auffassung der Antike stellt der Apostel sein aus dem vorher entwickelten Gedanken des Seelenedels unmittelbar folgendes Urteil über den inneren Wert des Sklaven gegenüber. Während Gott durch sein souveränes, dem hergebrachten menschlichen Urteil und Verfahren entgegengesetztes Tun das Seiende vernichtet, dessen Geltungssucht und stolzes Selbstgefühl zerstört, stattet er das «Nichtseiende», die Sklaven, mit einem unvergänglichen, wahren Sein aus, da sie durch das von Christus bezahlte Lösegeld, seinen Tod, aus der Nichtigkeit der Menschenknechtschaft losgekauft und zu Freigelassenen des Herrn Christus geworden sind. Sind sie um einen so hohen Preis losgekauft, so können und dürfen sie nicht für ohnmächtige «Nichtse» (μὴ ὄντα) gehalten werden.<sup>66</sup> Daraus ergeben sich einige, die innere Haltung der christlichen Sklaven stärkende Momente. Die tatsächlich vorhandenen, auf dem Ueber- und Unterordnungsprinzip aufgebauten

---

so wird hier die Gleichachtung der großen und kleinen Dinge durch Gott betont, während bei Paulus der Gedanke, daß Gott durch die μὴ ὄντα die ὄντα vernichtet, hervorgehoben wird. <sup>62</sup> Orestes 1115.

<sup>63</sup> Polit. I. 361 A. <sup>64</sup> Dig. I. 1, 4.

<sup>65</sup> Vgl. v. Dobschütz, Prot. Real-Enzykl., 3. Aufl., Bd. 18, S. 425 f. Richtig auch O. Spengler, Untergang des Abendlandes I, S. 431: «Der Sklave war ἀπρόσωπος, d. h. er hatte keine Bedeutung.»

<sup>66</sup> 7, 21 ff.; vgl. auch 6, 20; Eph. 1, 7; Röm. 3, 24; 8, 23.

sozialen Unterschiede brauchen die Sklaven nicht zu beunruhigen. Die ὄντα werden ja vernichtet werden. Denn «die Gestalt dieser Welt ist im Vergehen begriffen».<sup>67</sup> Angesichts des durch Christus erwirkten neuen wahren inneren Seins, das zu ihrem Wesen gehört und ihnen die Selbständigkeit des persönlichen Lebens verbürgt, dürfen die Sklaven das Selbstbewußtsein und die Bereitschaft zu einer menschenwürdigen Selbstbetätigung gewinnen, die sie über die Nöte der äußeren Bindungen hinaushebt und die Erfüllung der durch ihre «Berufung» (Vers 26) ihnen zugedachten Pflichten erleichtert.<sup>68</sup> «Bist du als Sklave berufen, laß dich's nicht anfechten; und wenn du auch frei werden kannst, so mache noch mehr Gebrauch davon», d. h. bleibe nur um so lieber in deinem bisherigen Zustand der Berufung.<sup>69</sup> Denn der Sklave soll wissen, daß er durch die ἀπολύτρωσις ein Freigelassener des Herrn geworden ist. Der in Leibesknenschaft befindliche Sklave ist doch ein freier Herr; seine Freiheit ist dauerhafter als die angemaßte der der Vernichtung entgegenreifenden Größen dieser Welt.

Der kurze von uns behandelte Abschnitt ist seinem Gehalt nach eigenartig. Die Stellung des paulinischen Evangeliums zu der Weisheit dieser Welt und zu den auf alter Tradition beruhenden sozialen Verhältnissen seiner Zeit ist eine fast dramatisch bewegte, in wundersamen Paradoxien sich ergehende Auseinandersetzung mit der antiken Kultur, wobei

<sup>67</sup> 7, 31: Der Apostel wird dabei schwerlich an die allgemeine Vergänglichkeit der Welt (Calvin, a. a. O., S. 421: mundi vanitas) gedacht haben, sondern an das Ende der gegenwärtigen Zeit (vgl. 7, 29: καιρὸς συνεσταλμένος, und Röm. 8, 19 ff.), an die «Umwandlung der Weltform und somit ihres ganzen zeitlichen Wesens zum neuen Himmel und zur neuen Erde» (G. Heinrici zu 7, 31).

<sup>68</sup> Calvin, Op. 49, 416 his (servis) danda erat aliqua consolatio, ne animum deicerent.

<sup>69</sup> 7, 21. Daß das μάλλον χρῆσαι nur diese aus dem Zusammenhang sich am natürlichsten ergebende Auslegung zuläßt, wird jetzt fast allgemein zugestanden; vgl. Heinrici, Bachmann und Joh. Weiß zu dieser Stelle; vor allem neuerdings K. L. Schmidt in dem Artikel κλήσις in ThWBzNT III, S. 492, der außerdem in seiner Auseinandersetzung mit Lietzmann und Holl auf die Feststellung von M. Weber hinweist, daß im Griechischen eine dem deutschen Wort «Beruf» in der eth. Färbung entsprechende Bezeichnung überhaupt fehlt.

der Apostel den Unterton mitschwingen läßt, nämlich die Ueberzeugung, daß sie eine kranke, dem Untergang geweihte Erscheinung ist.<sup>70</sup> Diese Auseinandersetzung wirkt durch ihre in lapidaren Sätzen sich äußernde Wucht und Eindringlichkeit sowie durch ihre in das Schema einer kunstvollen Rhetorik eingespannte Gedankenordnung besonders kräftig. Es ist keine proletarische Revolution, sondern eine auf die innere Umwandlung ausgerichtete Dynamik, wenn Christus als Anfänger einer neuen Geisteswelt vorgeführt wird, in der die «Törichten» als richtige Philosophen erscheinen, in der Christus gegenüber den Ungerechtigkeiten der gewaltsamen Mächtigen den Unterdrückten eine höhere Gerechtigkeit verschafft, die mit dem Brandmal der Unreinigkeit von Hause aus Gezeichneten heiligt, ihnen dadurch einen wirklichen Adel verleiht und sie aus der Nichtigkeit der Knechtschaft in das bleibende Sein der Freiheit heraufführt.

Ist unsere Auslegung richtig, so wird man nicht bloß den rhetorischen, antithetisch durchgeführten Parallelismus des ganzen Abschnittes bewundern, sondern es werden die oben angeführten, einander widerstreitenden Ansichten der bisherigen Exegese über den Inhalt und die Reihenfolge der grundlegenden Begriffe eine Klärung finden können.

Wien.

Josef Bohatec.

## Die Philosophie der Erscheinung und der christliche Glaube.

Vortrag in Groningen, Utrecht, Leiden und Amsterdam  
vom 19. bis zum 22. April 1948.

«Philosophie der Erscheinung» soll mit dem christlichen Glauben konfrontiert werden. Was bedeutet das? Was ist «Philosophie der Erscheinung»? Ist hier etwa eine neue Philosophie erfunden worden, die ein neues Prinzip entdeckt hat: das Prinzip der «Erscheinung»? Und nun würde der erstaunten Welt eine große Neuigkeit verkündigt: Alles, was ihr bis dahin als ein Seiendes vorgestellt habt, ist im Grunde «Er-

---

<sup>70</sup> Vgl. das zu 7, 31 Gesagte.