

Paulus und seine Gegner in Korinth

Autor(en): **Bieder, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **17 (1961)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878715>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Paulus und seine Gegner in Korinth

1.

Der Anfang des 1. Kor. mit der Betonung der *Kreuzesbotschaft* (I, 1, 18; 2, 2) scheint den Paulusinterpreten recht zu geben, die den Heidenapostel für eine *theologia crucis* in Anspruch zu nehmen suchen. Man pflegt heute gern diese paulinische *theologia crucis* gegen eine gnostische *theologia gloriae* auszuspielen¹, die gerade in Korinth ihr Haupt erhoben habe. Wir halten das für eine falsche Alternative. Ist *gloria* die lateinische Wiedergabe von δόξα, dann kann füglich mit Recht gerade im Blick auf die nach Korinth gerichtete Korrespondenz (s. vor allem II, 3) gesagt werden, daß auch Paulus eine *theologia gloriae* vertrete. Wenn man schon einmal die theologiegeschichtlich geprägten Begriffe verwenden will, dann müßte gesagt werden: Paulus vertritt eine solche *theologia crucis*, die sich in einer ihm eigenen *theologia gloriae* entfaltet. Was *gloria* oder δόξα bedeutet, müssen wir nicht von den Gnostikern, sondern von Paulus lernen.

Wenn mit der Ablehnung der *theologia gloriae* durch moderne Paulusinterpreten wirklich nur die gnostische Abirrung vom wahren Christusverständnis gemeint wäre, so könnte man mit sich reden lassen. In Wirklichkeit verbindet sich aber mit dieser Ablehnung ein tiefes Mißverständnis der paulinischen Theologie, die uns an einen Satz Albert Schweitzers aus seinem Paulusbuch erinnern läßt: «Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist also ein Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo bildet.»² Das Verhältnis der paulinischen Gerechtigkeit aus Glauben zu dem, was Schweitzer Mystik nennt, steht hier nicht zur Diskussion. Was aber Schweitzer richtig herausgespürt hat, das ist die bei vielen Paulusinterpreten zu allen Zeiten immer wieder beobachtbare Tatsache, daß man einen sehr wesentlichen Punkt aus der paulinischen Theologie überbetont, zur Mitte macht und damit dann den ganzen Paulus, den man vielleicht

¹ Vgl. etwa James M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (1960), S. 181: «Denn Paulus wie Jesus werfen ihren Gegnern vor, daß sie den 'eschatologischen Vorbehalt' außer acht lassen (ἤδη; ἐβασιλεύσατε) und ihre Existenz undialektisch im Sinn einer *theologia gloriae* führen.»

² A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), S. 220.

überhaupt nie vollständig erfassen kann, notwendig verzeichnen muß. Heute geschieht das mit der *theologia crucis*. Es kann nicht unwidersprochen bleiben, wenn U. Wilckens behauptet, daß im Wort vom Kreuz «das gesamte Heilsgeschehen, vor allem auch Auferweckung und Erhöhung, einbeschlossen» blieben. Ja, «Christus ist und bleibt für Paulus grundsätzlich an sich selber der Gekreuzigte, der aus Gottes Macht und allein aus ihr lebt»³. Damit wird Gott im Geschehen der Kreuzigung Christi ein Bereich angewiesen, den er nicht überschreiten darf! Dieser ganzen Sicht muß Paulus selber entgegengehalten werden. Man kann nicht nur das Kreuz «entleeren» (I, 1, 17), sondern auch die Botschaft von der Auferweckung Christi (I, 15, 14). So will Paulus keine Botschaft vom Kreuz, ohne daß er die Offenbarung des Lebens Jesu erwartete (II, 4, 10). Umgekehrt will er keine Herrlichkeit, die von der Realität des Kreuzes und des in der Kreuzesnachfolge geschehenden Dienstes losgelöst wäre. Wenn Paulus «die Tötung Jesu» an seinem Leibe herumträgt (II, 4, 10), so ist ihm der gekreuzigte Jesus der kraft göttlicher Erweckung Lebende, der Paulus in den Tod gibt, um sich so als sein Leben zu offenbaren (II, 4, 11). Die überraschende Tatsache, daß er wieder und wieder lebt – «siehe, wir leben!» – kommt ihm von dem her, der «aus der Kraft Gottes lebt» (II, 6, 9; 13, 4).

Dieser Gang in den Tod und durch den Tod ins Leben vollzieht sich für Paulus zwischen der missionarischen Indienstnahme und der erwarteten Gerichtszukunft Jesu Christi (II, 5, 10. 14). Der Entschluß, nur den gekreuzigten Christus zu verkündigen (I, 2, 2), und der Entschluß zur Erkenntnis, daß in diesem einen Tod alle gestorben sind (II, 5, 14), hängen so miteinander zusammen, daß beide Entschlüsse zur Konsequenz führen, jetzt für den zu leben, der für alle «gestorben und auferweckt worden ist» (II, 5, 15) und der von da aus eine zur Mission drängende Liebe und Kraft entfaltet (II, 5, 14). Will man das Kreuz «die radikale Krisis auch Christi selbst» bezeichnen⁴, so kann man gerade bei dieser Krisis nicht haltmachen, sondern muß mit dem Jesus auferweckenden Gott (I, 6, 14; 15, 4. 12) in die Welt hinausgehen.

³ U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2* (1959), S. 214. 219.

⁴ Wilckens (A. 3), S. 218.

2.

Leuchtet so die legitime *theologia gloriae* in der apostolischen Diakonie auf, um gerade so die recht verstandene *theologia crucis* zu bestätigen, so folgt daraus für Paulus eine *Zurückhaltung* gegenüber dem freien Walten seines ihm überlegenen Herrn, die gerade im 13. Kapitel des 2. Kor. sehr schön zum Leuchten kommt. Paulus droht der Gemeinde, daß er als Repräsentant Christi mit einem Strafgericht bei ihnen auftauchen werde, um die Kraft des erhöhten Herrn bei ihnen wirksam werden zu lassen (II, 13, 3). Dann wird der auferweckte Christus seine Lebendigkeit nicht in irgendwelchen unverbindlichen Ekstasen oder unverständlichen Aussprüchen offenbaren, sondern in konkreten durchgreifenden Maßnahmen. So stellt Paulus seine Ankunft in Korinth in Aussicht, damit er so «mit Christus bei ihnen lebe» (II, 13, 4). Aber gerade von dieser in Aussicht gestellten Strafmaßnahme im Namen Jesu Christi weiß Paulus auch wieder zurückzutreten. Ist denn Jesus Christus, der sich mit ihm verbinden will, an ihn gebunden? Ist er nicht ebenso unter den Korinthern wirksam (II, 13, 5)? Kann nicht durch ihn eine Aktivität der Gemeinde in Gang kommen, daß sie sich selber prüft? Jesus Christus ist der Größere. Paulus bittet darum (II, 13, 7), daß das strafende Eingreifen im Namen Christi gar nicht nötig sei, ja daß schon beim Verlesen des Briefes durch den Bruderkuß die Umkehr eintreten möchte (II, 13, 12). Paulus würde «gegen die Wahrheit» streiten, wenn er sich mit der Hilfe Christi dynamisch pneumatistisch in Korinth durchzusetzen versuchen wollte statt «zugunsten der Wahrheit» zurückzutreten, die auch ohne ihn zum Sieg kommen kann (II, 13, 8). Dieses Zurücktretenkönnen vor dem weit größeren Herrn, in der die mit der Wahrheit zusammen sich freuende Liebe sich bekundet (I, 13, 6; II, 13, 9), wäre Paulus nicht möglich gewesen, wenn er «Christus nach dem Fleisch erkannt hätte» (II, 5, 16), das heißt ihm zum Objekt seiner historischen Betrachtung gemacht und vergessen hätte, daß der sein Leben dirigierende, nach vorne treibende und wieder in die Zurückhaltung führende Herr das an ihm handelnde Subjekt ist⁵.

⁵ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, IV, 3, 1 (1959), S. 231: «Er, der von ihm bisher als Objekt gesehene, verstandene und behandelte Eigner und Träger des Namens Jesus von Nazareth – Er gibt sich ihm (sc. Paulus), indem er ihn mit sich bekannt macht, als handelndes Subjekt zu erkennen.»

So untersteht Paulus einem bestimmten *Kanon*. Nach Gal. 6, 14–16 handelt es sich bei dieser «Richtschnur» um das Kreuz Jesu Christi und die durch die Auferweckung Jesus inaugurierte «neue Kreatur»⁶: «Und alle, die nach diesem Kanon sich richten, Friede über sie und Erbarmen» (Gal. 6, 16). Das alles ist aber für Paulus nur so wahr, daß er seinen Wandel *missionarisch* interpretiert. Das zeigt erstens einmal der Schluß des zitierten Verses aus dem Galaterbrief, der Friede und Erbarmen nicht nur über die Christen, sondern «über das Israel Gottes» herabrufft, d. h. das gläubige Israel⁷. Noch deutlicher wird in II, 10, 13. 15f. die missionarische Dimension des paulinischen Kanonsbegriffs deutlich: «Wir aber wollen uns nicht ins Ungemessene rühmen, sondern nach dem Maß der Bestimmung (κανόνας), die uns der Gott des Maßes zugeteilt hat, bis zu euch zu gelangen... Nicht ins Ungemessene rühmen wir uns fremder Arbeitsleistungen, wobei wir die Hoffnung hegen, daß wenn euer Glaube unter euch wächst, wir nach der uns widerfahrenen Bestimmung (κανόνα) zum Überfließen verherrlicht werden möchten: über eure Grenzen hinaus das Evangelium zu tragen, um nicht uns dessen zu rühmen, was hinsichtlich fremder Bestimmung (κανόνι) bereitgestellt worden ist.» Was will Paulus mit diesen Worten sagen?

Kann man auch zunächst an ein umgrenztes Arbeitsgebiet denken und κανών mit «Bezirk» wiedergeben⁸, legt sich von da aus also eine geographische Begriffsbestimmung nahe, die die Konkretion der missionarischen Aufgabe deutlich macht, so zeigt doch

⁶ Wir sind anders als H. W. Beyer, *Theol. Wört. z. N. T.*, 3 (1938), S. 602–604, der Meinung, daß die Verwendung von κανών im Sinn von «Meßschnur» in der LXX, «Regel» bei Philo und «Richtschnur» bei Josephus Paulus wesentlich bestimmt hat, mehr als Beyer das den Leser glauben lassen will.

⁷ Gegen K. L. Schmidt, *Theol. Wört.* 3 (1938), S. 30f., der «mit großer Wahrscheinlichkeit» mit dem fraglichen Ausdruck die eine Gottesgemeinde bezeichnet finden will, und gegen G. Frohwein, *Der Zeuge* 22 (1959), S. 7, der die noch nicht an Jesus als den Christus glaubenden Juden unter Israel verstanden haben will, halten wir mit G. Schrenk, *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament* (o. J.), S. 24, daran fest, daß es sich um das christgläubige Israel handelt. Es gehört dann so zur neuen Schöpfung (Gal. 6, 15), daß das Leben aus den Toten (Röm. 11, 15) schon jetzt vor der Rettung von ganz Israel (Röm. 11, 26), aber als Repräsentation dieses ganzen, wiederzuerweckenden Israel Ereignis geworden ist.

⁸ W. Bauer, *Griech.-deutsches Wörterbuch*, s. v.

der Zusammenhang des Textes, daß Paulus ja gerade über die Wirksamkeit in Korinth hinausstrebt, daß er also dem Gott konfrontiert bleibt, der als «Gott des Maßes» ihm neue Gebiete als Arbeitsfelder zuweist, in denen er sich wieder neu als sein Diener bewähren muß, bis er auch dort seine Aufgabe einmal «erfüllt» haben wird (Röm. 15, 23). So ist der Kanonbegriff weder räumlich noch zeitlich festzulegen, hängt er doch eminent mit dem im Triumphzug vorangehenden Herrn der Mission zusammen (II, 2, 14). Dem frei Arbeitsgebiete zuweisenden Herrn entspricht dann auch die Anerkennung fremder Werkregionen ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι. Gerade weil es keinen anderen Grund geben kann außer Jesus Christus (I, 3, 11), gibt es für die einzelnen Missionare jeweils «anderes Wirkungsfeld» (Röm. 15, 20), das Paulus als Grenze respektiert. Zur christlichen Freiheit gehört die Bejahung der eigenen Grenze dem anderen gegenüber. So sind *Kreuz, Auferstehung* und *Mission Jesu Christi* die drei Faktoren, die den paulinischen Kanonbegriff beinhalten⁹.

Von da aus gibt sich Paulus als *Mensch des Maßes* zu erkennen. Er weiß sich in das Maß gestellt, das ihm sein Herr zuweist und innerhalb welcher Grenze er sich in immerwährender Bereitschaft zu neuen Aufbrüchen frei betätigt. Diese seine missionarische Freiheit in der Bindung an seinen Herrn kann Paulus nur in engstem Kontakt mit der Gemeinde betätigen. Wenn ihr Glaube wächst (II, 10, 15), wenn ihr Gehorsam vollendet ist (II, 10, 6), dann kann er in Fahrt kommen.

⁹ Es ist zu fragen, ob der Kanonbegriff der Alten Kirche nicht zu sehr bloß am innerkirchlichen Leben interessiert ist. Alles, was mit der späteren, im Islam zur klassischen Form erhobenen Biblolatrye zusammenhängt und was zu einer im illegitimen Fundamentalismus seine Blüten treibenden gesetzlichen Einstellung zum Bibelbuchstaben führt, könnte mit diesem vor allem nach innen gerichteten Eifer der Zionswächter der ersten Jahrhunderte zusammenhängen. Die Entgegensetzung von Lehre und Leben, von Ethos und Kultus zeigt die Beschäftigung der Kirche mit sich selber und infolgedessen eine Verkürzung des ursprünglichen, bei Paulus sehr deutlich auf das Missionsgeschehen bezogenen Kanonbegriffs. Wenn dann im 4. Jahrhundert «bestimmte Dinge innerhalb der Kirche als Kanon» bezeichnet werden, Beyer (A. 6), S. 605, 23f., so ist hier eine Verdinglichung festzustellen, die den schon vorher eingetretenen Sündenfall der mit sich selber beschäftigten Kirche anzeigt.

3.

Vorderhand liegt aber noch ein Bann auf der korinthischen Gemeinde. Die *Gegner* des Paulus konnten zum Zuge kommen und die Gemeinde mit ihren eindrücklichen Kundgebungen überfluten. Mit wem haben wir es hier zu tun?

Daß sich auf diese Frage nicht einfach antworten läßt, hängt mit der Art und Weise zusammen, wie Paulus auf seine Gegner in der korinthischen Korrespondenz zu reden kommt. Er gibt keine Darstellung ihrer Häresie. Er will sich auch nicht frontal mit den apostrophierten Feinden auseinandersetzen, sondern will die bedrohte Gemeinde auf dem einmal eingeschlagenen Weg der Erkenntnis (I, 1, 5) festhalten und, wo es nötig ist, auf ihn zurückrufen. Trotz diesen Schwierigkeiten aber läßt sich die Grundstruktur der gegnerischen Anschauungen einigermaßen erkennen.

Die Gegner des Paulus haben einen anderen Maßstab. Sie messen sich nicht an dem, was Gott ihnen zumißt, sondern an sich selber (II, 10, 12). Inwiefern sind sie an sich selber orientiert?

Um hier besser verstehen zu können, müssen wir nach der *Christologie* der Gegner fragen. Schmithals faßt ἀνάθεμα Ἰησοῦς (I, 12, 3) als Ausspruch eines Gnostikers, der Jesus als Gehäuse für Christus ablehnte, um sich mit seinem gnostischen Christus zu begnügen¹⁰. Diese Auffassung können wir nicht teilen. Paulus bescheinigt vielmehr den Gegnern, daß sie einen «anderen Jesus» verkündigen (II, 11, 4). Daraus läßt sich schließen, daß ihnen der historische Jesus nicht gleichgültig ist. Als Vollblutjuden (II, 11, 22) sind sie an ihrem jüdischen Bruder Jesus als ihrem Vorbild orientiert und verkündigen ihn auf ihren missionarischen Fahrten. Paulus ist aber nicht in der Lage, ihnen gegenüber die Toleranz walten zu lassen, die er den ethisch bedenklichen Mitarbeitern in Rom an den Tag legen wird (Phil. 1, 18). Er kann gerade in dem von ihnen verkündigten Jesus nicht den Jesus wiedererkennen, den er in Korinth bei der Gründung der Gemeinde verkündigt hat. Nach allem, was er von seinen Gegnern in Erfahrung gebracht hat, ist ihnen Jesus ἀνάθεμα, das heißt «etwas dem Zorn der Gottheit Ausgeliefertes»¹¹. M. a. W.: Jesus ist für sie *bloß der Gekreuzigte, nicht der Herr* (I, 12, 3).

¹⁰ W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (1956), im Abschnitt über die korinthische Christologie.

¹¹ J. Behm, *Theol. Wört. z. N. T.*, 1 (1933), S. 356, 17.

Die Einheit zwischen dem gekreuzigten und dem auferstandenen Jesus Christus ist ihnen zerbrochen. An Stelle der Einheit Jesu Christi, der als der Gekreuzigte auch der Auferstandene ist, hat sich bei ihnen ein *zeitliches Nacheinander* zwischen dem gewesenen Jesus und den religiösen Existenzen eingestellt, die sie selber mit ihrer ekstatischen Christlichkeit sind, die sich etwa im Zungenreden auszudrücken pflegte. Wohl konnten sie sich als Eigentum Christi bezeichnen (I, 1, 12), sie konnten «bei sich selber wohl des Vertrauens sein, zu Christus zu gehören» (II, 10, 7), und Paulus kann sie ironisch sogar «Diener Christi» nennen (II, 11, 23). Weil sie aber die ekstatischen Äußerungen ihrer christlichen Religion mit dem Geist Christi identifizieren und diese Identifikation mit einem herrischen Auftreten (I, 4, 8) und mit materiellen Forderungen an die Gemeinde (II, 11, 20) verbinden, weil sie in Tat und Wahrheit nur sich selber verkündigen (II, 4, 5), darum kann sie Paulus nicht als legitime Mitarbeiter anerkennen, sondern muß in ihnen Satansdiener erblicken (II, 11, 15).

Das Urteil des Paulus über seine Gegner (II, 11, 13–15) erscheint unerhört scharf. Wenn wir näher zusehen, stehen diese Äußerungen nicht im Widerspruch mit dem, was Paulus sonst an Anspielungen bringt. Er nennt sie «Lügenapostel»: sie sind Sendboten der Lüge, weil sie über den verkündigten Jesus hinaus nur ihr eigenes pneumatisches Sein zur Darstellung bringen können, ohne Jesus Christus als den kommenden gnädigen Richter und so als die unbestechliche Wahrheit anzeigen zu können, die Paulus in beiden Korintherbriefen als die Zukunft aller Christen der Gemeinde vor Augen stellt¹². Er nennt sie «listige Arbeiter»: sie sind Missionare (Matth. 9, 37), die in scheinbar aktivem Einsatz für die Sache voller List ihr eigenes Schäflein ins Trockene zu bringen wissen. Sie geben sich als «Apostel Christi» aus, in Wirklichkeit aber sind sie Satansdiener, weil sie trügerisches Licht verbreiten. Damit entbrennt gerade auf dem missionarischen Felde nicht nur der Kampf zwischen dem Licht Jesu Christi und der Finsternis des Heidentums, sondern vor allem auch die unerbittliche Auseinandersetzung zwischen dem wahren Licht Jesu Christi und dem trügerischen Irrlicht der Häresie, die im Namen eines Christus für die eigene Christlichkeit Propaganda macht, ohne wirklich Jesus Christus als den Herrn über Leben und Tod zu verkündigen. Die Gegner erscheinen als

¹² I, 1, 7f.; 3, 13; 4, 5; 15, 22. 25; II, 5, 10; 4, 11.

«Diener der Gerechtigkeit», die sich der Gnadenmacht Gottes angeblich unterwerfen¹³, in Wirklichkeit aber sind sie «Überapostel» (II, 11, 5), die Herren über den Glauben der Korinther sein wollen (II, 1, 24). So wiederholt sich in diesen Gegnern der Sündenfall im christlichen Raum¹⁴. Sie überschreiten die ihnen gesetzte Grenze¹⁵. Sie bauen sich mit ihren angeblich christlichen Gedanken eine Festung aus (II, 10, 4), die geschleift werden muß. Sie erheben sich in ihrem Stolz und mit ihrer aufblühenden Erkenntnis (I, 8, 1) gegen die wahre Erkenntnis Gottes (II, 10, 5), um gerade so der richtigen Erhöhung (II, 11, 7) in der Befreiung zum Dienst nicht teilhaftig zu werden. «Anders» ist der Geist, den sie zum Empfang weitergeben (II, 11, 4) in dem Sinn als er gerade nicht der Kyrios ist, der die, die sich von ihm treiben lassen, zum Gehorsam verpflichtet (II, 3, 17). Die vermeintliche Freiheit, die diese Geistesmenschen propagieren, führt zu mannigfacher Knechtschaft. Wer beim gekreuzigten Jesus als dem Inbegriff des Fluches Gottes stehenbleibt und darüber ein eigenes Geistesgebäude errichtet, der wird durch mannigfache Vorkommnisse zu erkennen geben, daß er selber im Fluch und nicht im Segen lebt.

4.

Was Paulus an der korinthischen Gemeinde zu tadeln hat und was letzten Endes durch die Machenschaften der judenchristlich selbstbewußten Pneumatiker verursacht ist, läßt sich als Gegensatz zur großen *Eulogia* verstehen, die mit dem auferweckten Jesus Christus zu *Israel* (Act. 3, 26) und über Israel hinaus in die *Völkerwelt* (Gal. 3, 14) hinausdrängt. Paulus weiß sich als Segensbringer

¹³ Vgl. Röm. 6, 19; II, 3, 9.

¹⁴ Nicht umsonst bringt Paulus gerade in diesem Zusammenhang eine Anspielung auf die Sündenfallgeschichte, II, 11, 3.

¹⁵ O. Weber, *Bibelkunde des Alten Testaments* (8 1959), S. 39, sagt vom Sündenfall: «Es handelt sich nicht um Verführung zum voreiligen Genuß oder zum 'gewöhnlichen Ungehorsam' oder zum Vorwitz, sondern es geht um die Überschreitung der Grenze, um das nicht Mensch sein wollen des Menschen.» Wir könnten analog fortfahren: es geht bei den Gegnern des Paulus «um das nicht Christ sein wollen des Christen», weil der Christ gerade so und darin Christ ist, daß er bei aller unio mit seinem Herrn sich selber als Knecht dieses seines Herrn weiß, mit dem er in Liebe und Gegenliebe eng verbunden ist.

(Röm. 15, 29): «Wenn ich zu euch komme, werde ich in der Fülle des Segens Christi kommen.» Wie aber der Segen Gottes durch den Dienst des Apostels in die Völkerwelt strömt, so will er durch alle Segensempfänger weitergegeben werden, haben doch die Korinther Segensgaben nur dazu geschenkt erhalten, daß sie sie wieder austeilten (II, 9, 6¹⁶). In diesen großen missionarischen Zusammenhang muß man auch den Segensbecher beim Abendmahl hineinstellen (I, 10, 16). So sehr hier jüdisch-liturgische Hintergründe spürbar sind, so sehr darf man nicht im liturgischen Rahmen stehenbleiben. Man muß vielmehr sehen, daß gerade auch die rechtmäßige Abendmahlsfeier in den *missionarischen Segensstrom* hineingestellt ist, dem Paulus dient und dem die Gemeinde mitdienen soll. Um so eher wird man hier universal denken müssen, als der Beginn des jüdischen Tischgebetes, das beim Abendmahl Verwendung gefunden haben dürfte, universal gelautet hat: «Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du die ganze Welt ernährst mit Güte, Gnade, Barmherzigkeit.»¹⁷ Ist in dieser oder in ähnlicher Form bei den urchristlichen Mahlfeiern gebetet worden, so hat sich vor der anrufend feiernden Gemeinde *die ganze hungrige Welt* geöffnet. So sehr die Gemeinde bei ihrer Mahlfeier sich über den mit Jesus empfangenen Segen freut, so wenig wird sie, wenn sie wirklich auf den kommenden Herrn Ausschau hält (I, 11, 26), im Segensbecher eine ausschließlich innergemeindliche Segensquelle strömen sehen. Der Lobpreis beim Mahl durchbricht die kultische Enge und stellt schon den Beginn jenes universalen Lobpreises dar, von dem Paulus in Phil. 2, 11 singt¹⁸.

Dieser ganzen universal herankommenden und die Gemeinde mitnehmenden Segenswelt droht die Gemeinde in Korinth darum in allen Sparten ihres Lebens zu widersprechen, weil sie den Gegnern des Paulus das Ohr leiht. Wenn Paulus den Begriff *κατάρα* in den Korintherbriefen nicht braucht, so tut er das darum, weil er die Gemeinde mit jeder Zeile aus der Fluchwelt, von der sie bedroht

¹⁶ Das doppelte ἐπ' εὐλογίας in II, 9, 6 bringt die Zweiseitigkeit zum Ausdruck, daß die Gemeinde durch den Dienst des Apostels einerseits mannigfachen Segen (Pluralis!) empfing, andererseits aber von ihr erwartet wird, daß sie selber Segen spendet, etwa in Form einer Kollekte, die bezeichnenderweise in 9, 5 εὐλογία genannt wird.

¹⁷ J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1949), S. 83.

¹⁸ A. Schlatters *Auslegung, Paulus, der Bote Jesu* (1934), S. 295f., ist zu eng.

ist, heraussuft. Er kann gerade für die Bedrohten, aber auch für ihre Bedroher¹⁹ nicht an den Fluch glauben, den sie auf sich herabrufen könnten, sondern nur an den für sie zum Fluch gewordenen Jesus Christus (Gal. 3, 13). Das hindert aber nicht, daß wir uns die ganze Bedrohung vergegenwärtigen, der die Gemeinde von den Gegnern her ausgesetzt ist. Wir werden aus allem, was wir hier zu hören bekommen, eine Haltung erkennen müssen, die wir als *eine in Grenzüberschreitung, Selbstsicherung und falschem Freiheitsdrang sich bekundende Unfähigkeit zu legitimer missionarischer Werbung* zu verstehen haben.

Da sind die Parteiungen und der darin zum Ausdruck kommende Selbstsicherungswille im Blick auf religiöse Führungsgestalten zu nennen, der drohenden Gefahren in dieser Art Gefolgschaftstreue zu entkommen sucht, der also die besonders geprägte Interpretation des Evangeliums durch Paulus, Kephas oder Apollos als Garantie der Wahrheit meint betrachten zu können und in einer solchen denominationellen Bindung zu einer wahrhaft ökumenischen Mission, wie sie Paulus etwa in Röm. 15 vor Augen steht, nicht frei wird (I, 1–4). Da ist die stolze Erkenntnis zu erwähnen, die dem eigenen religiös quicklebendig gewordenen Pneuma, aber nicht dem Herrn (II, 3, 17) folgt, die aus dem Reichtum religiöser Erkenntnis heraus herrscht (I, 4, 8), ohne sich der königlichen Freiheit des Dienstes erfreuen zu dürfen, die brilliert, ohne zu brennen, die lieblos ist, weil sie der göttlichen Liebe nicht mehr zu bedürfen meint (I, 8, 1. 3). Da ist die libertinistische Gier nach Geschlechtsgenuß sowohl (I, 5, 1; 6, 13; II, 12, 21) als auch die asketische Haltung, die den Leib verachtet (I, 7, 5), zwei Haltungen, in denen einerseits durch unerlaubte Grenzüberschreitung, andererseits durch eben solch unerlaubtes Sich-selber-behalten-wollen das Geschlechtsverhältnis zweier Menschen gerade nicht mehr das Gleichnis der Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde ist (Eph. 5, 32), sondern entweder weltliche Scheinlösungen der Geschlechtsfrage mitvollzieht, wie sie in

¹⁹ Trotz schärfster Verurteilung der Gegner hat Paulus auch für sie noch Hoffnung: nicht sie, sondern nur ihre Gedankengebäude will er zerstören (II, 10, 4). Er möchte, daß sie hinsichtlich der freiwilligen Dienstausbübung und des legitimen Ruhmes so würden wie er selber (II, 11, 12). Sind sie auch «gewaltige Theologen», so könnten sie einmal, wenn sie nur von ihrem System frei werden wollten, für die Sache Gottes in der Welt mit ihren starken Gaben sich nützlich erweisen.

Korinth sprichwörtlich am Tage lagen, oder sich an die Seite einer asketischen Leistungsreligion stellt: so oder so kann das Verhältnis von Mann und Frau nicht für jene neue Wirklichkeit sprechend werden, die mit Jesus Christus als das große Angebot der göttlichen Liebe in die Welt hinausdrängt²⁰. Da ist der Drang, in eigener Sache recht bekommen zu wollen (I, 6, 1), und der darin sich bekundende Verzicht auf die eschatologische Erwartung der Mitbeteiligung am Richteramt Christi (I, 6, 2f.), ja auf die jetzt schon mögliche Findung eines weisen Urteils (I, 6, 5): Paulus hat hier den Korinthern, die doch dazu gerechtesprochen worden sind (I, 6, 11), daß sie wie die römischen Christen sich der Gerechtigkeit Gottes zur Verfügung stellten (Röm. 6, 19; II, 3, 9; 6, 7), anzukreiden, sie ließen ihr Leben widersinnigerweise um sich selber kreisen. Da ist die erschreckende, gerade aus der falschen Erkenntnis herausquellende Lieblosigkeit, die sich gegenüber dem schwachen Bruder (I, 8, 7. 11) äußert und darum missionarisch völlig untüchtig macht²¹. Da ist die falsche Freiheit, die sich schon darum zur missionarischen Propagierung eigener Verkündigungsinhalte für befugt hält, weil sie religiöse Vorzüge aller Art vorzuweisen hat, ohne zu bedenken, daß der wahre Ruhm, der so wenig wie die Botschaft vom Kreuz und der Auferstehung Christi «entleert» werden darf (I, 9, 15), nicht der nachweisbare Erfolg, sondern der freiwillige Dienstesinsatz ist (I, 9, 16f.), in dem Paulus als Gefangener Christi in freier Disponibilität und Mobilität dem Mitmenschen zum entgegenkommenden Zeugen wird (I, 9, 19–23), um so aus der Fluchwelt zu retten (I, 9, 22). Da ist die sakramentale Sicherheit und Sorglosigkeit, in der die korinthischen Christen, darin dem Wüstenvolk Israel gleich, nach empfangener Taufe und genossenem Mahl in getätigten Grenzüberschreitungen nicht etwa im missionarischen Vollzug ihres christlichen Lebens das Licht Jesu Christi nach außen zu tragen gewillt sind, sondern ständig in Gefahr stehen, nach Bösem begierig zu sein (I, 10, 6. 8), sich des Synkretismus schuldig zu machen (I, 10, 7. 20), in Schauwundern aller Art den Herrn zu

²⁰ Hinter dem 7. Kapitel des 1. Kor. steht das große Thema der christlichen Freiheit in Ehe und Ehelosigkeit. Sie ist in der Zukunft Gottes und in der diese Zukunft eröffnenden Souveränität des göttlichen Rufes begründet (I, 7, 29. 39. 17–24).

²¹ Vgl. den wichtigen Zusammenhang zwischen der erkaltenden Liebe und der Weltmission in Matth. 24, 12–14.

versuchen (I, 10, 9) und damit, Jesus unähnlich (Matth. 4, 7f.), statt Gott zu vertrauen, in Zeichenforderungen den eigenen Unglauben zu dokumentieren²² und schließlich im Murren (I, 10, 10) ihren Emanzipationswillen zu bekunden²³ und so der echten Freiheit des Dienstes verlustig zu gehen. Da sind die Mißbräuche beim Abendmahl, bei dem die private Existenz des unerlösten Menschen sich breitmacht (I, 11, 21. 33) und die Sorglosigkeit des mit sich selbst zufriedenen Menschen die Korinther völlig vergessen läßt, daß sie doch in der Feier des Mahls, eingedenk des Wortes vom Kreuz (I, 11, 24f.) dem erscheinenden Richter entgegengehen und, sich gnädig richten lassend, zur Erneuerung ihrer Gemeinschaft befreit werden (I, 11, 31f.; 10, 16f.) und so nach außen hin «den Tod des Herrn» verkündigen, bis er kommt (I, 11, 26). Da ist das Zungenreden, das bekanntlich Paulus durchaus als Frucht des Heiligen Geistes anerkennt, das ihm aber in Korinth gerade nur in seiner missionarisch fruchtlosen (I, 14, 23) Abgespaltenheit entgegengetreten ist, das echte Anbetung sowohl der Gläubigen als der Ungläubigen verhindert (I, 14, 25) und aufs neue zeigt, wie die Gemeinde infolge fremder Einwirkung nicht dazu kommt, praktisch das Hohelied der Liebe zu singen (I, 13). Da ist endlich die Leugnung der Auferstehung, in der sich das Bekenntnis der Gegner zu ihrer eigenen religiösen Existenz und deren Verlängerung über den Tod hinaus bekundet, die «in diesem Leben» (I, 15, 19) wohl materielle Hoffnungen (I, 15, 32) hegen und sakramentale Einweihungen in kanalisiertes Erlösungsleben (I, 15, 29) vornehmen können, die aber ein Starkwerden und Fortschreiten im Werk des Herrn (I, 15, 58), der in die Welt hinaus, aber gerade darum in ökumenische konkrete Bruderschaft hinein (I, 16) ruft, ständig zu hindern suchen.

5.

Wir haben so in raschem Flug den 1. Kor. durchgegangen und haben dabei entdecken müssen, wie die kurz skizzierten Gegner des Paulus in der Gemeinde auf breitester Front *hemmend* gewirkt haben, gerade indem sie andererseits entfesselnd zu wirken versuchten.

²² Bei *κατεργάσθη*, II, 12, 12, ist Gott Subjekt. Paulus ist nicht «Wundertäter», sondern dankbarer Empfänger wunderbaren göttlichen Tuns, bei dem er als Person gar nicht so wichtig ist (Act. 19, 12).

²³ Siehe die Frauenfrage in Korinth, I, 11, 2–16.

Im Blick auf die verheerenden Wirkungen, die diese Leute für sich buchen können, ist es nicht zu verwundern, wenn Paulus sie schlankweg Satansdiener nennt. Denn *Satan* ist für ihn *der große Gegenspieler in seinem Missionswerk* (1. Thess. 2, 18; 2. Thess. 2, 9). Paulus eifert mit dem Eifer Gottes (II, 11, 2) viel mehr da, wo das Satanische in christlicher Form um sich greift als da, wo es sich um die finstere Heidenwelt handelt. Die Wurzel alles Übels ist nach allem, was die Texte hergeben, eine falsche Christologie und eine daraus sich ergebende falsche Anthropologie: statt daß die Boten sich freigegeben in die Hand des sie dirigierenden Herrn, usurpieren sie alle die in die Urchristenheit hineingegebenen Segenskräfte und «verwandeln» sich in die «christlichen» Existenzen freier Pneumatiker (II, 11, 15), statt in sich vollziehendem Dienst der Gerechtigkeit (II, 3, 9) sich von einer in der Tiefe des Dienstes aufleuchtenden Herrlichkeit in die andere verwandeln zu lassen (II, 3, 18). Sie vergessen mit einem Wort, daß ihre ganze christliche Existenz nicht in sich selber ruht, sondern «vom Herrn, der Geist ist» herkommt.

Paulus nimmt das alles nicht tragisch. Man darf sich über solche Dinge «nicht wundern» (II, 11, 14). Er läßt sich auch nicht etwa dadurch einschüchtern, daß die stolzen Gnostiker ihn einen «Apostel a. D.» genannt haben mögen²⁴, der eine veraltete Anschauung vertritt. Nein, gerade der ihm anvertrauten Gemeinde zu Korinth gegenüber ist er nicht «außer Dienst» gesetzt, sondern dazu berufen, ihr zu schreiben und für ihre Herrichtung zu beten (II, 13, 7).

Paulus kann diese Haltung der Hoffnung und Zuversicht (II, 3, 12) darum einnehmen, weil er in engster Verbindung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus lebt. Wir haben uns in diesem Zusammenhang den viel diskutierten Versen II, 12, 7f. zuzuwenden, dem Wort vom *Pfahl im Fleisch*. Dieses ist fast immer auf eine Krankheit des Paulus gedeutet worden. Windisch zählt die vielen Möglichkeiten auf, die hier in Frage kommen können²⁵. Keine befriedigt ganz. Nun hat in jüngster Zeit Ph. Menoud die Meinung vertreten, daß hier nicht an eine körperliche Krankheit des Paulus zu denken sei, sondern an das Leiden, daß Israel sich nicht bekehrt²⁶. Paulus hätte dann von Christus die Weisung be-

²⁴ Th. Daechsel, *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (1913), zu II, 11, 21.

²⁵ H. Windisch, *Kommentar*, z. St.

²⁶ Ph. Menoud, *L'échaude et l'ange satanique: Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii* (1953), S. 163–171.

kommen, jeden Versuch, Israel zu bekehren, aufzugeben und sich ganz seiner heidenmissionarischen Aufgabe zu widmen. Der Gedanke an Israel entspricht aber nicht dem Kontext. Ich möchte lieber die Linie weiter verfolgen, die Chrysostomus, Theophylakt, K. Bornhäuser und L. Cerfaux angedeutet haben²⁷.

Vergleicht man II, 11, 14 mit 12, 7, dann steigt die Frage auf, ob denn Paulus beim Satansengel nicht an die häretischen *Gegner* in Korinth gedacht habe. Die Wirklichkeit der satanischen Gegenmacht begegnet ihm aus diesen Boten. In den Falschaposteln erfährt er den Boten Satans. Die Funktion des Satansengels besteht darin, daß er «mit Fäusten schlägt»²⁸. Wenn *κολαφίζειν* «eine besonders demütigende Prozedur» in sich schließt²⁹, die Schande einbringt, so muß unter der Voraussetzung, daß es sich um eine Aktion der Gegner des Paulus handelt, all das darunter verstanden werden, was seine Gegner in Korinth unternehmen, um ihn vor den Gemeindegliedern schlecht zu machen. Warum Paulus gerade diesen Ausdruck braucht, ist leicht einzusehen: er sieht sich gerade mit solchen Schmähungen an die Seite Jesu gestellt, der in seiner Passion «geohrfeigt» wurde³⁰. Er sieht sich in der Nachfolge des leidenden Jesus stehen. Die Satansdiener können letzten Endes nichts anderes tun, als daß sie dazu beitragen, ihn in der Nachfolge Jesu zu festigen. Sie können mit dem, was sie im Schild führen, letzten Endes nur dem Fortgang des apostolischen Missionswerkes dienen. Damit haben wir den Zugang freigelegt, um nun auch das Wort *σκόλοψ* zu verstehen. Das Wort kann nicht nur als «Dorn» im Fleisch, sondern auch als «Pfahl» für das Fleisch verstanden werden. *ἐδόθη* weist auf Gott als den Gebenden hin. Paulus sieht sich als Angepfählten, als mit Christus Gekreuzigten. Gott hat ihm diese Existenz geschenkt, damit er in dem durch Schmähungen ausgezeichneten Leiden Jesus Christus nachfolge. Das ist ihm alles widerfahren, damit er sich nicht überhebe. *ὑπεραίρομαι* braucht Paulus in 2. Thess. 2, 4, um den Widersacher zu beschreiben, der «sich

²⁷ Menoud (A. 26), S. 167f.

²⁸ Zu *κολαφίζειν* K. L. Schmidt, Ἰησοῦς Χριστὸς κολαφιζόμενος und die «colaphisation» der Juden: Aux sources de la trad. chrét. Mélanges M. Gougel (1950), S. 218–227.

²⁹ «Ohrfeigen», s. Windisch, Komm., z. St.

³⁰ Matth. 26, 67; Mark. 14, 65; vgl. 1. Kor. 4, 11: κολαφιζόμεθα; 1. Petr. 2, 20. So ist Paulus «ein κολαφιζόμενος ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ κολαφιζομένῳ», Schmidt (A. 28), S. 227, Anm. 21.

erhebt gegen jeden sogenannten Gott oder jeden Verehrungsgegenstand, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt, um anzuzeigen, daß er Gott ist». Die *Selbstvergottung* des religiösen Menschen ist die große *Versuchung*, die mit Jesus³¹ auch sein Apostel Paulus zu erfahren bekommen hat. Das Ansinnen des Versuchers an Paulus lautete demnach: ob er es den Überaposteln nicht nachtun und sich in eigener religiöser Dynamik gegen sie behaupten wolle. Damit er dieser Versuchung nicht nachgebe, vielmehr aus ihr heraus den rettenden Ausgang finde (I, 10, 13), dazu hat Gott ihm seine apostolische Leidensexistenz und zu ihrer Aktualisierung diese bösen Gesellen zur Seite gegeben, damit er durch das Faktum der Häresie bewährt erfunden werde (I, 11, 19). Er hat den Sinn dieser Anfechtungen zuerst nicht verstanden, sondern den Herrn angefleht, sie ihm zu ersparen. Da ist ihm die Antwort zuteil geworden, daß die Kraft Jesu Christi «in Schwachheit», das heißt mitten drin in dieser Anfechtung zur Vollendung, gerade zur vollen Wirksamkeit komme, und daß er sich an dieser Gnade genügen lassen solle. Jetzt hat er zu wissen bekommen, daß er als der mit Christus Mitgekreuzigte und der darum mit ihm ständig neu Geohrfeigte die Kraft des Erhöhten erfahren darf. Darum kann er sich seiner Schwachheiten rühmen, weil er gerade in ihnen des gebenden Gottes ansichtig geworden ist und die Weisheit seiner Wege preisen kann (Röm. 11, 33). Weil er anbetet³² vor diesem Gott in seiner apostolischen Tiefe, weil er von da aus seine *theologia crucis* und seine *theologia gloriae* vertreten darf in der Gemeinde und vor der Welt, darum kann er den Satansengel und seine Auswirkungen nicht tragisch, nicht letztlich ernst nehmen, sondern ruft die Gemeinde mit seiner ganzen Korrespondenz zu der ihr aufgetragenen Sache in der Welt zurück.

Werner Bieder, Basel.

³¹ H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu* (1959), S. 89. 135.

³² W. Bieder, *Anbetung aus der Solidarität: Evang. Miss.mag.* 104 (1960), S. 138—145.