

Martin Faßnacht

Das paulinische Wissenskonzept und seine soteriologische Relevanz

In seinen Untersuchungen zu frühjüdischen Weisheitstraditionen formuliert Max Küchler im Jahre 1979: »Besondere Einsichten sind meist der Ursprung von Gruppenbildungen, sei es, daß eine Einzelperson ihre individuelle Erfahrung als offenbarerische Evidenz darzulegen vermag, sei es, daß eine Gruppe in der Auseinandersetzung sich auf konstituierende Elemente ihres Selbstverständnisses besinnt und diese im ideologischen Rekurs zur inneren Stärkung und zur äußeren Abgrenzung formuliert.«¹ Was Max Küchler in Bezug auf frühjüdische Gruppen formuliert, kann auch auf paulinische Gemeinden übertragen werden. Denn auch der Gemeindegründer Paulus beruft sich auf Offenbarungen. Hierbei führen besondere Einsichten zur Konstitution von neuen Gruppen, die sehr schnell in Prozesse der Stärkung nach innen und Abgrenzung nach außen verwickelt sind. Worin aber bestehen die »besonderen Einsichten«? Gibt es ein spezifisches Gruppenwissen, das zwischen außen und innen unterscheiden sowie Spannungen und Konflikte innerhalb der Gruppe selbst überwinden läßt?

Dieser Aufsatz ist vor allem an der Offenlegung der soteriologischen Relevanz des paulinischen Wissenskonzeptes bei der Herstellung und Aufrechterhaltung einer personal vermittelten Gottesbeziehung interessiert.

Ein wissenssoziologisches Interesse an der Funktion »besonderer Einsichten« für die Entstehung oder Stabilisierung paulinischer Gemeindegruppierungen erfaßt den Konflikt auf der Ebene der sozialen Gruppen, die jeweils

¹ KÜCHLER, *Weisheitstraditionen*, 31.

unterschiedliche Wissenskonzeptionen vertreten. Hinter den Wissenskonzeptionen aber stehen letztlich Wertungen bezüglich der Relevanz »besonderer Einsichten«. Dabei ist die Streitfrage, welches Wissen auch soteriologische Qualität besitzt und aus dem Tod zu retten vermag. Diese Frage birgt natürlich Sprengstoff in sich, da »besondere Einsichten« immer an Gruppen (oder Einzelpersonen) gebunden sind und somit selbst unter dem Anspruch, ein für alle offenes und universal gültiges Wissen zu sein, immer *Gruppenwissen* bleiben.

Im folgenden soll deshalb danach gefragt werden, worin das spezielle Wissen der paulinischen Gemeindegruppierungen besteht. Es ist ein typisches Merkmal apokalyptisch weisheitlicher Konzeptionen, auf ein spezielles Wissen zu rekurrieren, das nicht allen gegeben ist. Das gilt auch für das paulinische Wissenskonzept. Damit sind dann sowohl Fragen nach der Kontinuität als auch der Diskontinuität der paulinischen Wissenskonzeption aufgeworfen. Wir werden sehen, ob und in welchen Punkten Paulus an die beiden großen Weisheitskonzepte des Frühjudentums, die Tora-Weisheit² und die apokalyptische Weisheit³, anknüpft. Diese beiden Konzeptionen wurden jeweils in Krisenzeiten formuliert. Auch die paulinische Wissenskonzeption ist in einer Krise formuliert. Wir werden diese Krise genauer zu beschreiben haben. Dabei fallen dann auch die entscheidenden Komponenten der paulinischen Wissenskonzeption auf: Universalismus und Personalität.

Die Fragestellung soll unter thematischen Gesichtspunkten entwickelt werden. Dies hat mehrere Vorteile: Nicht jedes Thema ist in jedem paulinischen Brief präsent. So kann jeweils der aussagekräftigste Text zur Beantwortung herangezogen werden. Zum anderen wird dadurch die paulinische Wissenskonzeption gut vergleichbar mit anderen Wissenskonzeptionen. Übereinstimmungen und Divergenzen können leicht an denselben Fragekomplexen studiert werden. Die Nachteile sollen auch genannt sein: Bei diesem Verfahren besteht die Gefahr, den konkreten Briefkontext aus den Augen zu verlieren. Es soll hier der Fehler nicht wiederholt werden, ungeachtet der Briefkontexte eine »Theologie des Paulus« zu rekonstruieren (und sich dann über die Disparatheit des Materials zu wundern). Es wird also auf die konkreten

² KÜCHLER, *Weisheitstraditionen*, 33–61.

³ KÜCHLER, *Weisheitstraditionen*, 62–87.

Briefkontexte Rücksicht zu nehmen sein, indem die Texte in ihrer situativen Rolle beachtet werden.

Untersuchungsgegenstand

Zuerst sollen einige semantische Felder vorgestellt werden, in denen der Untersuchungsgegenstand typischerweise auftritt. Dabei werden bewußt auch thematische Bezüge zu paulinischen Briefen angesprochen, die in diesem Aufsatz nicht weiter berücksichtigt werden können. Die daran anschließende Durchführung des Themas, die sich auf den Philipperbrief, 1. Korintherbrief und Römerbrief konzentriert, beansprucht also keineswegs eine erschöpfende Behandlung des Untersuchungsgegenstandes, wohl aber, die soteriologische Bedeutung von religiösem Wissen für eine personal vermittelte Gottesbeziehung aufzuzeigen.

Auf den ersten Blick ist der 1. Korintherbrief für unser Thema der wichtigste Brief. Die Häufigkeit der Lexeme σοφία und γνῶσις ragt gegenüber allen anderen Briefen heraus. Das Thema »Weisheit« ist dabei in eine Auseinandersetzung mit der hellenistischen Weisheitsdiskussion verstrickt. Das Thema »Gnosis« hingegen wird nach der Erwähnung im Präskript 1 Kor 1,5 erst wieder im achten Kapitel aufgegriffen, in dem das Thema erörtert wird, wie die Korinther sich bezüglich des Götzenopferfleisches verhalten sollen. Die Erkenntnis (γνῶσις) diesbezüglich wird sofort der Priorität der Liebe untergeordnet. Das ist insofern instruktiv, als es uns verhilft, auf eine spezielle Verwendung des Gnosisbegriffes aufmerksam zu werden: Bezogen auf eine konkrete, religiös-kulturelle Manifestation – wie sie die Frage nach dem rechten Gebrauch des Götzenopferfleisches ist – hat die Gnosis in 1 Kor 8 einen anderen Stellenwert, als wenn sie auf die Erkenntnis der Person Jesu Christi bezogen wird. Das Beharren einiger in der Gemeinde auf der richtigen Gnosis und der daraus abgeleiteten Praxis führt zu religiöser Verwirrung und Ausgrenzung derer, die diese Gnosis nicht haben, und wird deswegen von Paulus mit dem Prinzip der Liebe relativiert. Dagegen ist das Wissen um Christus als die Weisheit und Kraft Gottes in 1 Kor 1–4 das Mittel, um die Spaltungen in der Gemeinde durch Festlegung eines für alle verbindlichen Wissenskanons zu überwinden.

Eine weitere Bedeutung hat das Thema »Gnosis« im Hinblick auf die Ermöglichung einer rechten Gottesbeziehung. Dabei geht es um soteriologische Implikationen ersten Ranges. Gnosis ermöglicht hier

einerseits rettende Beziehung und andererseits richtige Erkenntnis der eigenen gegenwärtigen Situation. Der erste Aspekt soll aus dem Philipperbrief entwickelt werden, in dem der Begriff »Gnosis« an einer herausragenden Stelle des Briefkorpus verwendet wird: Der Glaube wird durch ein spezielles Wissen expliziert und ermöglicht so einen personalen Zugang zu Jesus Christus.

Anhand der ersten drei Kapitel des Römerbriefs soll gezeigt werden, was man nach paulinischem Verständnis über die gegenwärtige Situation wissen muß. Wenn in Röm 3,20 der νόμος Quelle der ἐπίγνωσις der Sünde ist, dann wird daran die überragende, positive Rolle des Gesetzes deutlich, die es für die richtige Einschätzung der menschlichen Situation in der Welt spielt. Dieses Wissen beansprucht universale Geltung und macht erst die tiefe Krise der Menschheit sichtbar und erkennbar. Sich in dieser Frage nicht zu täuschen, hat wichtige soteriologische Relevanz. Erst dann können das Bemühen Gottes um die Rechtfertigung aller Menschen im πίστις-Geschehen sowie seine eigene Rechtfertigung angemessen verstanden werden.

Andere Wissensaspekte werden erst besser erfaßt, wenn man ihre Bedeutung in traditionellen Wissenskonzeptionen kennt. So ist das Wissen um die Begrenztheit von Zeit ein konstitutives Element in der apokalyptischen Weisheit. Sie findet sich dort z. B. im Vier-Reiche-Schema wie in konkreten apokalyptischen Szenarien.⁴ Nicht das Berechnen von exakten Zeitpunkten ist dabei von Belang, sondern das Wissen um die prinzipielle Begrenzung von Zeit und damit von Ungerechtigkeit und Chaos. Darin liegt der Hoffnungsschimmer, der leben läßt, und darin wird sich auch Gottes Gerechtigkeit erweisen. Entsprechend spielt das Thema limitierter Zeit eine große Rolle in den Paulusbriefen. Auch für Paulus gilt: Das Thema der Naherwartung ist zweitrangig gegenüber der Gewißheit, daß die Zeit begrenzt ist.

Das Thema »Wissen« wird sodann im Kontext anderer Begriffe thematisiert, in dem man es auf den ersten Blick nicht vermuten möchte. Das liegt u. a. am gebräuchlichen und durch jahrhundertelange Gewöhnung festgezurrten Begriffs- und Textverständnis, das sich in der Übersetzung widerspiegelt. In besonderer Weise gilt dies für den πίστις-Begriff. Die neuzeitliche Distinktion zwischen Glauben und Wissen, die bis zu einer radika-

⁴ Z. B. Dan 2 und 7, aber ebenso 1QpHab VII,9–13.

len Ausrottung jeglicher Wissensaspekte aus dem Glaubensbegriff getrieben wurde, hat dieses Problem übermächtig werden lassen. Für die Antike gilt das nicht. Wenn auch der *πίστις*-Begriff in der paulinischen Briefliteratur vornehmlich ein Beziehungsgeschehen thematisiert, so sollte doch nicht übersehen werden, daß er in den Kontext von Wissensvermittlung und konkreten Wissensinhalten verschränkt ist. Der paulinische *πίστις*-Begriff sollte deshalb *auch* als Wissensbegriff interpretiert werden. Spielt er doch als Wissensbegriff z. B. im Galaterbrief eine entscheidende Rolle in der Herstellung einer Beziehung zur Weisheits- und Retterfigur Jesus für Menschen, die diese Beziehung nicht durch persönlichen Kontakt / Umgang erreichen können, sondern nur durch Wissensvermittlung (Gal 1,4; 2,20f.; 3,5; aber auch Röm 10,14–17). Dies ist der vornehmliche Weg zum Geist Christi und Gottes, unabhängig von ethnischer oder religiös-kultureller Zugehörigkeit. In diesem Sinne hat Wissen auch eine herausragende soteriologische Funktion, die uns vom »rettenden Wissen« zu reden gestattet.

Der Philipperbrief als Zugang zum Wissensthema bei Paulus

Wir beginnen unsere Untersuchung der Wissensthematik mit dem Philipperbrief.⁵ Da die Erkenntnis Christi im Brief eine entscheidende Rolle spielt, bietet der Abschnitt 3,1 – 4,9 die Gelegenheit, darauf aufmerksam zu werden, daß »Wissen« überhaupt ein paulinisches Thema ist. Bevor wir uns der Analyse der Texte zuwenden, soll knapp skizziert werden, wie der paulinische Gedankengang entwickelt wird:

1. Die Überlegenheit der Erkenntnis über Christus (Phil 3,8) wird in der paulinischen Argumentation zunächst »inhaltslos« auf die *Person* Christi konzentriert.

⁵ Mit der Frage der Einheitlichkeit des Briefes habe ich mich in der Studie »Kultur und Kommunikation im Philipperbrief« (unveröffentlichte Diplomarbeit) ausführlich auseinandergesetzt. Die Einheitlichkeit wird auch von KOPERSKI, *Knowledge*, 69–72 (dort werden weitere Vertreter der Einheitlichkeit genannt), angenommen. Die »klassische« Teilungshypothese zwischen 3,1 und 3,2 zerschneidet gerade den Bezug zwischen der Stärkung nach innen und der Abgrenzung nach außen als den zwei Seiten einer Identitätsausbildung. Tut man dies nicht, wird man 3,1 – 4,9 als eine Einheit verstehen (siehe die Inklusion durch *τὸ λοιπὸν* in 3,1 und 4,8).

2. Aus der »inhaltslosen« Fokussierung auf diesen personalen Aspekt ergibt sich sodann die Notwendigkeit einer inhaltlichen Konkretisierung. Dabei geht es um das Wissen von der Kraft seiner Auferstehung und der gemeinschaftsstiftenden Wirkung seiner Leiden (Phil 3,10).
3. Über dieses Wissen hat die Gemeinde die Möglichkeit, ihre Beziehung zu Jesus Christus zu konstituieren und zu bewahren.
4. Darin zeigt sich zugleich der soteriologische Aspekt: Der Zugang zum Bereich des rettenden Kyrios (Phil 3,20) wird durch Wissen konstituiert.

Wir verstehen diese paulinische Vorstellung einer rettenden Gottesbeziehung als »personale Formation von Religion«. Wesentliche Elemente dabei sind die personal fokussierte Vermittlung, die Zugangsermöglichung durch Gnosis, und die Bewahrung dieser Beziehung durch Pistis. Dieses Modell unterscheidet sich wesentlich von der »kulturellen Formation von Religion«, bei welcher die Zugangsermöglichung vornehmlich über die Geburt (ethnisches Prinzip) und die Bewahrung der rettenden Gottesbeziehung über das Einhalten der religiösen Kultur (kulturelles Prinzip) garantiert wird.

Formaler Aufbau von Phil 3,1–21

3,1	<i>χαίρετε ἐν κυρίῳ ...</i>	Imperativ
3,2	<i>βλέπετε τοὺς κύννας ...</i>	Imperativ
3,3	<i>ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ...</i>	Wir-Passage
3,4ff.	<i>καίπερ ἐγὼ ἔχων ...</i>	Ich-Passage
3,15f.	<i>ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν ...</i>	Wir-Passage
3,17	<i>συμμιμηταί μου γίνεσθε ...</i>	Imperativ

Die Anordnung auf verschiedenen Textebenen, die sich an der Personenkonstellation orientiert, läßt sofort erkennen, daß die »Ich-Passage« in 3,4–14 den argumentativen Mittelpunkt bildet. Auf der ersten Textebene werden die Adressaten in 3,1f. direkt im Modus der Aufforderung ange-

sprochen. Diese Textebene wird erst wieder in 3,17 erreicht. Eingeschlossen darin ist eine »Wir-Passage«, die wiederum eine »Ich-Passage« enthält. Soweit nun die formal syntaktische Analyse eine Ringkomposition nahelegt, ist es geboten, die Relationen genau zu fassen. Sowohl der Imperativ in 3,1 als auch in 3,2 richtet sich an die Philipper. In 3,1 in Bezug auf die eigene in-group, in 3,2 jedoch in Abgrenzung zu einer gegnerischen out-group. Einforderung von Solidarität nach innen und Abgrenzung nach außen ist hier die gruppenspezifische Strategie des Briefautors Paulus. Es geht ja, wie das Proömium in Phil 1,10 klarstellt, um die Prüfung des Unterscheidenden (*τὰ διαφέροντα*), zu der den Philippern der Brief des Apostels verhelfen soll. Das »Wir« in 3,3 schließt nun sowohl Paulus als auch die Philipper zu einer einzigen Gruppe in Abgrenzung gegenüber der out-group zusammen. Es folgt die lange »Ich-Passage«, in der es (semantisch) nur um den Briefautor Paulus geht. Interessant ist jetzt, daß das »Wir« in 3,15f. eine andere Relation und damit auch eine andere Funktion aufweist. Hier ist das Autor und Adressaten einschließende »Wir« zugleich den Philippern gegenübergestellt (*φρονῶμεν – φρονεῖτε*). Das zeigt eine gruppeninterne Auseinandersetzung an und dient der Herstellung der Gruppeneinheit. Der Imperativ in 3,17 setzt die Autor-Adressaten bezogene Relation fort, jetzt allerdings in der klaren Gegenüberstellung von »Ich« (Paulus) und »Ihr« (Philipper). Die Relation der out-group zur in-group (Paulus eingeschlossen) wird erst in 3,18–21 wieder aufgegriffen, dann allerdings auf einer argumentativen Ebene: *πολλοὶ γὰρ ... – ἡμῶν γὰρ ...*

3,1	Imperativ	Philipper	– Philipper
3,2	Imperativ	Philipper	– Gegner
3,3	Wir-Passage	Philipper/Paulus	– Gegner
3,4ff.	Ich-Passage	Paulus	
3,15f.	Wir-Passage	Philipper/Paulus	– Philipper
3,17	Imperativ	Philipper	– Paulus

Die Gegenüberstellung der formal syntaktischen Aspekte und der ihnen zugrunde liegenden Relationen zeigt die Lösung der anstehenden Unter-

scheidung zweier Wissenskonzeptionen und ihrer soteriologischen Relevanz an. Das Herzstück ist dabei die auf Paulus bezogene Ich-Passage, in der die Relationenverschiebung ihren Dreh- und Angelpunkt hat. In 3,2 ist der Fokus ganz auf die out-group gerichtet, die die Philipper mit der Forderung nach Beschneidung konfrontiert hat. Die Heftigkeit, mit der Paulus darauf reagiert, läßt vermuten, daß die Beschneidungsaufforderung für die Philipper ein attraktives Angebot war. Am Ende in 3,17 fordert nun Paulus seinerseits die Philipper auf, »seine Nachfolger zu werden« und damit das Angebot der Beschneidung auszuschlagen. Bevor er das aber überzeugend tun kann, werden die Alternativen, vor denen die Philipper stehen, an seinem religiösen Lebensweg geprüft und bewertet. Dieser Ich-Passage von 3,4–14 müssen wir uns jetzt zuwenden.

Textkritische Probleme in Phil 3,7–11

- 7 *[ἀλλά] ἄτινα ἦν μοι κέρδη,
ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν.*
- 8 *ἀλλὰ μενούγγε καὶ ἠγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι
διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου,
δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην καὶ ἠγοῦμαι σκύβαλα,
ἵνα Χριστὸν κερδήσω*
- 9 *καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ,
μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου
ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ,
τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην*
- 9/10 *ἐπὶ τῇ πίστει / τοῦ γινῶναι αὐτὸν
καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ
καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ,
συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ,*
- 11 *εἷ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.*

Die textkritischen Probleme in 3,9.10 können nicht allein mit den Angaben in Nestle/Aland²⁷ bewältigt werden. Für die Papyri und Majuskeln kann auf »Das Neue Testament auf Papyrus« zurückgegriffen werden.⁶ Darüber hin-

⁶ WACHTEL / WITTE, *Neues Testament*, 110–119.

aus werden speziell für die Minuskeln die Ausgaben Tischendorfs⁷ und von Sodens⁸ eingesehen. Nestle/Aland²⁵ wird zu Gliederungsfragen herangezogen. Die wichtigsten Handschriften wurden am Institut für Neutestamentliche Textforschung eingesehen.

In diesem Aufsatz können nur die textkritischen Probleme erörtert werden, die unmittelbar das Thema betreffen. Das sind vor allem Probleme im Zusammenhang mit der Diskussion der chiasmischen Struktur von V. 9 und dem syntaktischen Anschluß von V. 10. Im Zentrum der Überlegungen steht dabei das Präpositionalgefüge ἐπὶ τῇ πίστει (V. 9fin). Leider kann für die Erörterung keiner der drei Papyri herangezogen werden. Der P⁴⁶ ist in 3,9 zerstört, der P⁶¹ endet kurz davor und der P¹⁶ beginnt erst in 3,10. Die Handschriften D (06) und 06^{abs1} sowie atlateinische und Vulgatahandschriften lesen ἐν πίστει / in fide. Ἐπὶ τῇ πίστει ist aufgrund der breiten Bezeugung vorzuziehen. Wichtiger in unserem Zusammenhang ist die Frage, woran ἐπὶ τῇ πίστει angeschlossen ist. Die Minuskel 33 setzt vor ἐπί einen Punkt. κ (01) beginnt mit ἐπί eine neue Zeile (und eine neue Spalte, was aber zufällig ist). Auch wenn in κ (01) eindeutige Gliederungsmerkmale durch Ausrückung aus dem Satzspiegel zu erkennen sind, ist es doch auffällig, daß ἐπί nicht noch in der vorhergehenden Zeile nach δικαιοσύνην geschrieben wurde. In der 25. Auflage des Nestle/Aland wird vor ἐπί auf eine Interpunktionsvariante in der Ausgabe von Bernhard Weiss⁹ verwiesen, die allerdings in der 26. und 27. Auflage fehlt.

In V. 9 wird seit langem die chiasmische Struktur des als Parenthese bezeichneten μὴ ἔχω- Satzes diskutiert. Über die zuzuordnenden Glieder besteht keine Einigkeit. Veronika Koperski hat die verschiedenen Möglichkeiten in der Literatur zusammengestellt und plädiert selbst für die Aufgabe der Suche nach dem Chiasmus in V. 9. Sie kritisiert, daß vor allem der »Anhang« ἐπὶ τῇ πίστει in den angebotenen Lösungen nicht berücksichtigt wird.¹⁰ Dieser Kritik schließe ich mich mit anderen Argumenten an. Mit ἀλλά wird eine correctio eingeleitet, die sich klar erkennbar auf die Glieder δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου und τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην bezieht. Soweit dürfte in der Literatur Übereinstimmung herrschen. Diese correctio hat auch die

⁷ TISCHENDORF, *Novum Testamentum*.

⁸ SODEN, *Schriften*.

⁹ WEISS, *Briefe*.

¹⁰ KOPERSKI, *Knowledge*, 222–224.

Suche nach dem Chiasmus motiviert, sie ist ja in den beiden genannten Gliedern tatsächlich chiastisch gebaut. Die Gegenüberstellung von ἐμῆν und διὰ πίστεως Χριστοῦ dagegen halte ich für syntaktisch nicht geboten. Der Text stellt vielmehr τὴν ἐκ νόμου und τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, beides auf δικαιοσύνην bezogen, gegenüber. Für ἐμῆν gibt es nach dem ἀλλά dagegen kein Gegenüber. Also ist ἐμῆν überhaupt nicht in die correctio miteinbezogen. Diejenigen, die das befürworten, stellen dabei der menschlichen Leistung »Selbstgerechtigkeit« den »Glauben an Christus« gegenüber. Damit dieser nicht auch als menschliche Leistung erscheint, muß eine weitausfernde Debatte über den geschenkhafte Charakter dieses Glaubens an Christus entfacht werden. Es erstaunt, daß gerade diejenigen, die hier eine Opposition sehen, nicht auf die Idee kommen, διὰ πίστεως Χριστοῦ einmal als genitivus subj. zu lesen und als eine wirkliche Opposition zwischen »meiner« Gerechtigkeit und der Treue Christi zu verstehen. Aber ich betone noch einmal: Die correctio bezieht sich nicht auf ἐμῆν. Das Possessivpronomen wurde m. E. gar zu sehr überstrapaziert. Natürlich geht es um des Menschen Gerechtigkeit. In diesem Sinne ist die Frage gestellt, woher ich »meine« Gerechtigkeit denn habe, aus dem Gesetz oder eben aus Gott. Aber in beiden Fällen geht es um »meine« Gerechtigkeit. An dieses Possessivpronomen das Thema der menschlichen Leistung und Selbstgerechtigkeit zu hängen, halte ich für überzogen.

Die Frage, ob διὰ πίστεως Χριστοῦ subjektiv oder objektiv zu verstehen sei, sollte nicht beantwortet werden, ohne sich zu vergewissern, was eigentlich die mit μὴ ἔχων eingeleitete Parenthese motiviert. Es ist die finale Bestimmung »Christus zu gewinnen und in ihm sich zu finden«, die die Frage nach dem Woher der eigenen Gerechtigkeit auslöst. Diesen Zusammenhang zu sehen ist wichtig, denn dadurch wird die Lesart im Sinne eines gen. subj. verständlich.¹¹ Welche Gerechtigkeit nennt der Mensch sein eigen, wenn er zum Lebensbereich Christus gehört? Es ist nicht die Gerechtigkeit, die aus dem Lebensbereich Nomos möglich ist, sondern im Lebensbereich Christus gibt es eine Gerechtigkeit, die direkt von Gott her zugesprochen ist und durch die Pistis Christi vermittelt wird. An dieser Stelle hat Christus eine klare Mittlerfunktion, denn er vermittelt die Gerechtigkeit aus Gott dem Menschen. Ian G. Wallis verweist aus guten

¹¹ Diese Lesart wird auch von WALLIS, *Faith*, 118–124, bevorzugt. Dort ausführliche Diskussion und Begründung des Problems mit anderen Argumenten.

Gründen auf die Verbindungen zum Philipperhymnus, in dem Christus auch eine zwischen Gott und den Menschen vermittelnde Rolle einnimmt.

Von wessen Pistis ist aber am Ende von V. 9 die Rede? Sie ist nicht näherhin gekennzeichnet. Denkbar wäre wieder die Pistis Christi. Das hätte m. E. aber klar ausgedrückt werden müssen, zudem wäre es eine gewisse, wenn auch nuancierte, Wiederholung. Ich halte es demnach für wahrscheinlicher, hier von der Pistis des Paulus / der Menschen auszugehen.

Die textkritischen Varianten des Anschlusses von ἐπὶ τῇ πίστει lassen uns aufmerksam werden, wie schwierig, aber auch wie wichtig diese syntaktischen Fragen sind. Ich plädiere dafür, ἐπὶ τῇ πίστει sehr eng an τοῦ γινῶναι αὐτόν anzuschließen, ohne den Zusammenhang mit τῆν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην zu zerreißen. Das entspricht der Struktur des ἵνα-Satzes, in dem immerfort Genanntes entwickelt und entfaltet wird: Im Lebensbereich Christus hat man, vermittelt durch die Pistis Christi, seine Gerechtigkeit aus Gott, aufgrund¹² seiner eigenen Pistis, die jetzt durch die Genitivkonstruktion τοῦ γινῶναι αὐτόν erklärt und gedeutet wird.¹³ Diesen explikativen Anschluß von τοῦ γινῶναι αὐτόν an τῇ πίστει haben schon die Handschriften L (020), P (025), die syrische Peschitta und die Kirchenväter Basilius von Cäsarea und Chrysostomus gesehen, die ἐπὶ τῇ πίστει und τοῦ γινῶναι αὐτόν eng zusammenfügen.¹⁴ Die Handschriften L (020) und P (025) bieten vor ἐπὶ τῇ πίστει ein eindeutig zu lesendes Interpunktionszeichen und wollen deshalb die beiden Glieder aufeinander bezogen wissen. Chrysostomus schreibt gar: ἐπὶ τῇ πίστει, φησί, τοῦ γινῶναι αὐτόν.¹⁵ Neuerdings übersetzen in diesem Sinne auch Klaus Berger und Christiane Nord.¹⁶

¹² WALLIS, *Faith*, 123–124, erwägt einen finalen Sinn (ähnlich wie Gal 5,13 u. a.), bedenkt aber nicht den Anschluß an τοῦ γινῶναι αὐτόν.

¹³ BLAB / DEBRUNNER / REHKOPF, *Grammatik*, § 400,8₁₀, deuten τοῦ γινῶναι αὐτόν als epexegetischen Gebrauch bei τοῦ mit Infinitiv.

¹⁴ Angaben bei TISCHENDORF, *Novum Testamentum*, 718. Die Stellenangaben sind nur schwer zu entschlüsseln; die Stellenangabe zu Chrysostomus ist falsch.

¹⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *epistulam*, [285], 265.

¹⁶ BERGER / NORD, *Neues Testament*.

Welche Bedeutung kommt dem Wissen zu?

Untersuchen wir die beiden Gegenstände, die der Vers 3,7 (im Schema einst – jetzt) scheidet! Jetzt sei aber schon festgehalten, daß Paulus hier die Sprache der Güterabwägung nutzt, um Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges bewerten zu können. Das Vergangene war einst ein Gewinn. Wir tun gut daran, uns dieses Gegenstandes in seiner ursprünglichen, positiven Bedeutung zu vergewissern. Sieben Stationen seines religiösen Werdegangs zählt Paulus auf. Sie seien hier erinnert: beschnitten am achten Tag, Abstammung aus dem Geschlecht Israel und dem Stamm Benjamin, ein Hebräer aus Hebräern, in der Gesetzesauffassung ein Pharisäer, im Eifer ein Verfolger der Herausgerufenen und ohne Tadel in Bezug auf Gerechtigkeit, die im Lebensbereich des Gesetzes gilt.¹⁷ Diese Merkmale können auf zwei Gruppen verteilt werden: Sie beschreiben sowohl ethnische als auch religiös-kulturelle Merkmale. Die Zugehörigkeit zu Israel ist durch Geburt gewährleistet, die Zugehörigkeit zur Gruppe der Pharisäer durch eine bestimmte Auffassung vom Gesetz. Das ist der traditionelle Weg zu einer als notwendig erachteten Gottesbeziehung: Man wird in eine väterliche Religion hineingeboren und in dem religiösen Wissensschatz der Väter unterwiesen und erzogen. Wir erkennen hier zwei ehrwürdige Prinzipien von religiöser Kultur: ethnische Zugehörigkeit und traditionelles, ererbtes Wissen. Sie konstituieren sowohl Zugehörigkeit und Identität als auch eine entsprechende Gottesbeziehung. Beides sind hohe Güter und gleichermaßen hochgeschätzt. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Auseinandersetzung um die rechte Zugehörigkeit der Philipper. Nun sind diese Merkmale der Zugehörigkeit keine geographischen Merkmale, sondern im Gegenteil geradezu unabhängig davon. Sie definieren einen überörtlich verstandenen Lebensbereich, der durch das Gesetz abgesteckt ist und deswegen gleichlautend mit *νόμος* benannt werden kann. »*Ἐν νόμῳ*-sein« ist dafür der terminus technicus.

Wenden wir uns dem zweiten Gegenstand zu. Im folgenden wird dann eine radikale Kehrtwendung in der paulinischen Einschätzung religiöser Kultur vollzogen. Was einst »Gewinn« war, wird nun als »Verlust« verbucht. Der Grund dieser Neueinschätzung ist Christus. Diese Gegenüberstellung ist insofern hochinteressant, als der religiösen Kultur in ihrer ethnischen und traditionellen Komponente nun nicht etwa eine andere oder erneuerte reli-

¹⁷ Ausführliche Diskussion der Aufzählung bei NIEBUHR, *Heidenapostel*, 103–109. Siehe auch PILHOFER, *Philippi*, 123–127.

giöse Kultur gegenübergestellt wird, sondern eine Person. Eingetauscht wird also religiöse Kultur gegen die Beziehung zu einer Person. Mit Jan Assmann fassen wir dieses Verhältnis terminologisch in der Gegenüberstellung von »kultureller Formation« und »personaler Formation« von Religion.¹⁸

Die Sprache der Güterabwägung wird beibehalten, und so kann Christus jetzt als Gewinn verobjektiviert und Beziehung als Wert definiert werden. Das Ziel ist, in ihm gefunden zu werden. Damit ist ein neuer Lebensbereich – auch er natürlich überörtlich – abgesteckt, der nicht mehr ethnisch und kulturell, sondern personal konstituiert ist. *Ἐν κυρίῳ* oder *ἐν Χριστῷ* – in 3,8 durch das Pronomen *ἐν αὐτῷ* substituiert – ist dafür die Bezeichnung. Es geht also auch hier um Zugehörigkeit, und wir werden darauf zu achten haben, wie man zu einem weder durch Geburt noch durch Kultur konstituierten Lebensbereich Zutritt erhält. Die Erweiterung aber des Lebensbereiches *ἐν νόμῳ* durch die Überlagerung mit dem Lebensbereich *ἐν κυρίῳ* ist nach paulinischem Verständnis die Sprengung limitierter Zugangsmöglichkeiten mit höchster soteriologischer Relevanz. Sie ermöglicht erstmals auch Heiden (= Nichtjuden) den direkten Zugang zum Gott Israels. Daß gerade die personale Formation von Religion eine starke Grenze bedeutet, ist aus heutiger Sicht klar, aus paulinischer Perspektive war sie eine grenzüberschreitende Rettungsinitiative Gottes von einmaliger Bedeutung. Religionsgeschichtlich ist die personale Formation von Religion gegenüber der kulturellen Formation etwas Neues. Eine im Ansatz ähnliche Entwicklung ist in den Schriften aus Qumran zu beobachten. Im Habakukpescher wird im Vers »der Gerechte wird durch seine Treue leben« (Hab 2,4), den auch Paulus in Röm 1,17 ähnlich zitiert, die Treue derer, die das Gesetz tun, als Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit interpretiert.¹⁹ Die Zugehörigkeit zum Lehrer der Gerechtigkeit findet jedoch innerhalb der Kategorien der jüdisch-religiösen Kultur statt, selbst wenn diese aus Sicht der Essener korrumpiert ist. Ähnliches gilt wohl auch für die Zugehörigkeit

¹⁸ »Wir wollen diesen Komplex an symbolisch vermittelter Gemeinsamkeit ‚Kultur‘ oder genauer: die ‚kulturelle Formation‘ nennen. Einer kollektiven Identität entspricht, sie fundierend und – vor allem – reproduzierend, eine kulturelle Formation. Die kulturelle Formation ist das Medium, durch das eine kollektive Identität aufgebaut und über Generationen hinweg aufrechterhalten wird.«, ASSMANN, *Gedächtnis*, 139. Der Begriff »personale Formation von Religion« ist von mir in funktionaler Analogie dazu entwickelt.

¹⁹ 1QpHab VII,17 – VIII,3.

z. B. zu Philosophenschulen, die ja ebenfalls personal vermittelt ist,²⁰ wohingegen wir die paulinische Konzeption der personalen Formation von Religion *ἐν Χριστῷ* als ein überkulturelles Prinzip verstehen, das sich bewußt von jeglicher kulturellen Formation von Religion abgrenzt. Überhaupt ist nur so die Schärfe des paulinischen Kampfes gegen diejenigen zu verstehen, die einen Eintritt in die kulturelle Formation des Judentums propagieren.

Wie aber ist nun der Zugang zu diesem personal gedachten Lebensbereich möglich? Die Verse 3,8–11 werden darauf eine Antwort geben. Daß die Antwort auf der Wissensebene formuliert wird, dürfte nicht allzusehr überraschen, nachdem es in der hellenistischen Kultur üblich war, Zugehörigkeiten durch Bildung zu definieren, und das Frühjudentum seinerseits darauf mit speziellen Wissenskonzepten reagierte.²¹

Daß die Kehrtwendung umfassend gedacht ist, wird aus V. 8 ersichtlich. Alles (*πάντα*) wird als Verlust gebucht. Hier geht es um den Umgang mit zwei verschiedenen Gütern: religiöse Kultur versus Beziehung zu Christus. Daß dabei die Alternativen auf der Wissensebene formuliert werden, zeigt V. 8, der dem Verlust »die Überlegenheit der Gnosis Christi Jesu, meines Herrn« gegenüberstellt. Es geht also um die (Er)kenntnis über Christus Jesus. Der Wissensinhalt ist hier ganz personal zugespitzt und bedarf noch der Entfaltung, wie sie ab V. 10 vorgenommen wird. Freilich hat der Leser auch den sogenannten »Philipperhymnus« im Ohr, der ja schon grundsätzliches Wissen über Herkunft und Rolle Jesu offenbart hat. Und doch überrascht die eigentümliche »Inhaltsleere«²² des Wissens von Christus, die hier dem traditionellen – speziell pharisäischen – Wissensschatz des Judentums gegenübergestellt und sogar als überlegen bezeichnet wird. Wie problematisch

²⁰ Vgl. dazu SCHMELLER, *Schulen*, 46–91.

²¹ LÖNING, *Frühjudentum*, 52–59.

²² Der heutige Leser überbrückt diese inhaltliche Leerstelle, indem er automatisch sein Evangeliumswissen über Jesus aufruft. Inwieweit das für die Adressaten der paulinischen Briefe zutrifft, ist schwer abzuschätzen. Äußerungen des Paulus wie in 1 Kor 7,10, dieses Gebot befiehlt nicht er selbst, sondern der Herr, deuten darauf hin, daß den Gemeinden jesuanisches Spruchgut bekannt gewesen sein könnte. Auffällig bleibt jedoch, daß die paulinischen Briefe von diesem Wissensschatz (fast) nichts überliefern und wir ohne die Evangelien (sowohl die kanonischen als auch die apokryphen) von Jesus so gut wie nichts wüßten.

diese »Inhaltsleere« in ihrer Konzentration auf die Person ist, zeigt sich in exegetischen Bemühungen, einen »Inhalt« der Gnosis schon an dieser Stelle anzugeben. So übersetzt Wolfgang Schenk: »auf Grund der wirklich alles umfassenden ‚Erkenntnis‘ – die aber den auferweckten Jesus (und nicht das Mosegesetz) zum Inhalt hat, ...«. ²³ Eine Beziehung zu Jesus (»Christus gewinnen«) und Zugang zum Lebensbereich Christus (»gefunden werden in ihm«) ist also durch Gnosis ermöglicht und gesteuert. Dieses Ergebnis muß betont werden. Die spätere Gnosisdiskussion und negative Einschätzung im 2./3. Jh. und eine ebenso negative Beurteilung der Gnosis bis in unsere Zeit, wobei das Anstößige der Gnosis hier zumeist im Verständnis als Selbsterkenntnis / Selbsterlösung ²⁴ gesehen wird, wird uns nicht dazu verführen, die positive Bedeutung der paulinischen Gnosiskonzeption für den Zugang zur Person Jesu zu vernachlässigen.

Der Konzentration der Gnosis auf die Person Jesus Christus entspricht die finale Bestimmung, »ihn« zu gewinnen und »in ihm« gefunden zu werden. Sowohl das Verhältnis zu Jesus Christus als auch das Wissen über ihn sind zugespitzt personal (und noch nicht inhaltlich) gedacht und konstituiert. In diesem Verhältnis ist durch die Pistis Christi »die Gerechtigkeit aus Gott« an den exemplarischen Paulus vermittelt. Der Zugang zum Lebensbereich Christus und damit zur »Gerechtigkeit aus Gott« ist andererseits ebenfalls durch Pistis ermöglicht – diesmal allerdings durch die menschliche Pistis. Pistis ist demnach zunächst ein Beziehungs- und Verhältnisbegriff. Auf die Treue (πίστις) Christi gestützt ist es dem Menschen möglich, Vertrauen (πίστις) zu üben. Ich möchte diese reziproke und dynamische Beziehung das »Pistisgeschehen« nennen. ²⁵

Das Verhältnis zu Christus wird im folgenden auf der Wissensebene entfaltet. »Pistis, d. h. ihn zu erkennen / kennen / wissen«. Damit wird der zweite wichtige Aspekt im Pistis-Begriff aufgerufen. Bezüglich der Verknüpfung der beiden Aspekte ist unsere Stelle vielleicht die wichtigste und zugleich eindeutigste im paulinischen Briefkorpus. Der πίστις-Begriff impliziert also

²³ SCHENK, *Philipperbriefe*, 328.

²⁴ Typisch für diese Sicht der Gnosis ebenso wie für die einer unversöhnlichen Trennung von Glauben und Wissen ist BRUMLIK, *Gnostiker*.

²⁵ Hier könnte noch die πίστις Θεοῦ mitbedacht werden, wie sie in Röm 3,3 thematisiert wird. Sie soll aber nicht aus diesem Brief hier eingetragen werden.

den Wissensaspekt ebenso wie umgekehrt der *γνώσις*-Begriff den Beziehungsaspekt. Ich möchte mit Nachdruck auf die Relevanz für den Glaubensbegriff hinweisen. Prinzipiell ist der heutige Glaubensbegriff kein ungeeigneter. Solange jedoch in unserem Sprachverständnis aus dem Begriff »Glaube« der Wissensaspekt eliminiert bleibt, hilft er für das Verständnis des paulinischen Pistis-Begriffs nicht weiter. Die Wissensaspekte im paulinischen Glaubensbegriff neu zu gewinnen bleibt eine noch zu leistende Aufgabe. Unsere Stelle bietet hierzu eine erstklassige Gelegenheit.

»Glaube (*πίστις*), d. h. ihn erkennen.«²⁶ Wieder begegnen wir der personalen Zuspitzung, die im folgenden ausdifferenziert wird. Wir treffen auf zwei Aspekte, die im Schema A B B' A' entfaltet sind²⁷: »Ihn zu kennen und die Kraft seiner Auferstehung (A) und die Gemeinschaft seiner Leiden (B), gleichgestaltet werdend seinem Tod (B'), ob ich etwa hingelange zu der Auferstehung aus Toten (A')« (Phil 3,10f.). Auffällig ist der redundante Gebrauch des Personalpronomens *αὐτός*, was die Konzentration auf die Person Christi unterstreicht. Höchst bedeutsam ist aber, daß nicht nur Wissensinhalte wie »seine Auferstehung« und »seine Leiden« aufgezählt werden, sondern diese Wissensinhalte mit Relevanzbestimmungen verknüpft sind. Es geht um die *Kraft* seiner Auferstehung und die *Gemeinschaft* seiner Leiden. Damit spiegeln die Wissensinhalte eine Relevanz, die in den Gliedern B' und A' auf Paulus appliziert sind. Wobei das »seinem Tod gleichgestaltet Werden« (B') schon präsentisch gedacht ist, das »Erreichen der Auferstehung aus Toten« (A') hingegen als noch zukünftig aussteht. Die Wissensinhalte sind demnach in ihrem Verhältnis zu Christus ausdifferenziert unter den Aspekten der Gemeinschaft und der Dynamis. Jener ist ein spezielles Anliegen des Philipperbriefs, dieser eine Frage in apokalyptischen Kreisen, wo denn die Dynamis Gottes unter den gegebenen Zuständen der Welt geblieben ist.

Eine ab Phil 3,12 ansetzende *correctio* soll klarstellen, daß die Zielvorstellungen des Paulus als zukünftige und noch ausstehende zu verstehen sind. Eines ist jedoch eindeutig: Er ist von Christus ergriffen, und dieses Ereignis scheidet zwischen Vergangenen und Zukünftigem; das bedeutet, zwischen

²⁶ Die Übersetzung von Klaus Berger und Christiane Nord »Glaube – das heißt, ihm begegnet sein,« greift den Beziehungsaspekt von Pistis auf. An unserer Stelle ist aber der Wissensaspekt ganz eindeutig die Vorlage im griechischen Text und darf auch nicht unterschlagen werden.

²⁷ SCHENK, *Philipperbriefe*, 251.

alten und neuen Zugehörigkeiten. Die Ich-Passage wird durch einen nicht polemisch zu verstehenden Exhortativ (3,15) beendet. Der Ton ist betont konzilient. So scharf auch die out-group im Philipperbrief angegriffen wird, der in-group wird das Recht, die Frage ihrer Zugehörigkeit zu prüfen, nicht abgesprochen. Das Vorgetragene soll bedacht werden, dem Erreichten muß man nachfolgen. Alles andere bedarf einer Offenbarung Gottes. Das ist stark formuliert. Ist doch das Erreichte die Zugehörigkeit zum Lebensbereich Christus, das andere aber die Streitfrage, ob die Philipper in die jüdisch-religiöse Kultur eintreten sollen oder nicht. Da das letztere unter dem Vorbehalt einer Offenbarung Gottes steht, erscheint das erstere geradezu als Gottes Offenbarung. Die Anrede der Philipper mit Exhortativ und Imperativ entwickelt den pragmatischen Sinn der Ich-Passage. Die religiöse »Biographie« des Paulus hat exemplarischen Charakter²⁸ und nicht das Ziel, die persönliche Bekehrung zu schildern, sondern den Philippern in ihrer Verunsicherung in den Fragen ihrer eigenen Zugehörigkeit und deren soteriologischen Bedeutung ein aussagekräftiges Beispiel zu geben. Zwei religiöse Lebensbereiche werden gegeneinander abgewogen. Zum Lebensbereich *ἐν νόμῳ* hat man durch Beschneidung, zum Lebensbereich *ἐν κυρίῳ* durch Pistis einen Zugang. Die Beziehung (Pistis) zum Lebensbereich Christus ist aber durch personenbezogenes Wissen (Gnosis) ermöglicht und gesteuert. Für die Philipper – und überhaupt für Menschen –, die keine persönliche Begegnung mit der Person Jesu hatten, ist dies die einzige Möglichkeit, ihr Verhältnis zu ihm und zu Gott zu konstituieren. Christus, die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden sind durch Offenbarung bekanntes apokalyptisches Wissen, das verkündet werden kann. Es ermöglicht Vertrauen, Treue und Glauben (Pistis). In diesem Sinne ist es geboten, von »erlösendem Wissen« zu sprechen. Die soteriologische Kategorie ist latent ständig vorhanden. Das kann an der Schärfe der Auseinandersetzung abgelesen werden. Sie wird aber auch explizit nach einer Aufforderung der Adressaten, des Paulus Nachahmer zu werden, auf einer argumentativen Ebene aufgegriffen. Dabei stehen sich out-group (3,18f.) und in-group (3,20f.) ausschließend gegenüber. Das Bürgerrecht der in-group ist in den Himmeln. Ihre Zugehörigkeit wird weder ethnisch noch politisch-kulturell definiert, sondern, diesen Kategorien enthoben, direkt in den Himmeln lokalisiert. Von dort wird der Retter (*σωτήρ*), der Herr Jesus Christus, erwartet.

²⁸ So auch SCHENK, *Philipperbriefe*, 260–263.

Sein Erscheinen wird eine grundlegende Veränderung der sozialen und anthropologischen Verhältnisse mit sich bringen.

Es ist in diesem Aufsatz nicht möglich, den Wissensaspekten im Pistis-Begriff in den paulinischen Briefen umfassend nachzugehen. Es seien aber noch zwei textsemantische Komplexe benannt, in denen der Pistis-Begriff mit dem semantischen Feld »Wissen« verknüpft ist: zum einen der Komplex, in dem Pistis im Umfeld »Verkündigung und Wissensvermittlung«²⁹ erscheint, zum anderen im Komplex der »auf Wissen und Verkündigung gegründeten personalen Beziehungen und deren Oppositionen«³⁰. Bedeutend aber ist in unserem Zusammenhang, den Wissensaspekt im Pistis-Geschehen zurückgewonnen zu haben. Damit erweist sich der Philipperbrief nicht nur als geeigneter Zugang zum paulinischen Wissenskonzept, sondern er gibt auch eine eindeutige Antwort auf die Frage, welche Bedeutung bei Paulus apokalyptischem Wissen zukommt. Der Philipperbrief betont die Bedeutung von Wissen mit soteriologischer Relevanz als Schlüssel zu einer neuen Existenz. Es ermöglicht ein Verhältnis zur Retterfigur und damit einen von dieser Beziehung abhängigen Zugang zum personal konstituierten Lebensbereich Christus. Das wertvollste Gut, das in diesem Lebensbereich gewonnen werden kann, ist die Beziehung zu der Person selbst, die eine personal vermittelte Beziehung zu Gott ermöglicht (*δικαιοσύνη ἐκ Θεοῦ*).

In dem an 3,1–21 anschließenden Stück, in dem Konsequenzen aus dem Erörterten gezogen werden, wird jedoch noch eine Frage angesprochen, die unter dem Gesichtspunkt »Wissen« nicht fehlen darf: Wie erlangt man sein Wissen? Diese Frage kann gut in Phil 4,8.9 studiert werden. Syntaktisch sind die beiden Verse gleich gegliedert: Einem aufzählenden Relativsatz folgt jeweils ein substituierender (*ταῦτα*) Imperativ. Dabei ist zu beachten, daß der erste Relativsatz (4,8) mit dem verallgemeinernden *ἅσα* und unpersönlich in der 3. Person konstruiert ist. Der zweite Relativsatz in 4,9 ist dagegen persönlich formuliert durch die 2. Person Plural und das Pronomen *ἐν ἐμοί*. Dem entspricht die jeweilige Aufforderung. Im ersten Fall wird empfohlen, zu berechnen (*λογίζεσθε*), was wahr, verehrt, gerecht, heilig, beliebt und lobenswert ist. Im zweiten Fall jedoch sollen die Philipper tun (*πράσσετε*), was sie gelernt und empfangen haben, was sie gehört und an

²⁹ Gal 1,23; 2,7; 3,2.5; 1 Kor 1,21; 15,11.14; Phil 1,27; Röm 1,8.16; 10,8.17.

³⁰ Gal 2,16.20; Phil 1,29; 3,9f; Röm 4,3; 9,33; 10,11.16.

Paulus gesehen haben. Dieser Relativierung von anderem Wissen (so auch schon Phil 3,15) und der Betonung des Gelernten und Empfangenen entspricht die Briefsituation, die von den Philippern verlangt, das Unterscheidende zu prüfen (1,10 εἰς ... τὰ διαφέροντα). Die Wissensvermittlung ist dabei ganz auf die Person des Paulus zugeschnitten. So auch schon in der Aufforderung, seine Nachahmer zu werden (3,17). Hier erscheint Paulus als der Lehrer, an dem man durch Hören und Sehen sein Wissen erlangt und seine Fähigkeiten festigt. Die Bildungsterminologie ist traditionell. Wissen empfängt man, es ist vermittelt durch Lehrer, die selbst in der Traditionskette der Wissensweitergabe stehen; dies entspricht sowohl jüdischem wie auch hellenistischem Bildungsverständnis.³¹ Wir würden aber einen entscheidenden Fehler begehen, wollten wir den Wissenserwerb der Philipper in die traditionelle Bildungskultur einordnen. Freilich, die Terminologie ist traditionell. Aber das Wissen kommt nicht aus einem seit Menschengedenken weitergegebenen, auf Erfahrung basierenden Wissensschatz, sondern ist ein in keinem Traditionsstrom stehendes Offenbarungswissen. Das ist allein an unserer Stelle nicht zu erheben. Die paulinische Einschätzung und Beurteilung aber, woher er sein Wissen hat, ist eindeutig. Vor allem im Galaterbrief (Gal 1,15f) verteidigt Paulus sich, sein Evangelium nicht von Menschen, sondern durch eine Offenbarung Gottes erhalten zu haben. Das ist ein typisch frühjüdisch-apokalyptischer Grundzug. Somit ist also das »Erst-Wissen« nicht aus einem Traditionsstrom zu erlangen, ja überhaupt nicht erlernbar, sondern in der Begegnung mit einem Offenbarungsmittler gegeben und in der Beziehung zu ihm erschlossen. Erst nach der Erststiftung von Wissen können wieder Lehrer-Schüler-Verhältnisse entstehen. Wir sollten das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Paulus und den Philippern aber nicht überschätzen, indem wir etwa an den Aufbau einer paulinischen »Philosophenschule« denken.³² Die Zeitperspektiven sind andere: »Der Herr ist nahe.« verkündigt Paulus (Phil 4,5). Die Zeitspanne, die dadurch abgesteckt wird, ist eher durch die beiden Pole der Erststiftung des Wissens und der Bewährung dieses Wissens bis zum »Tag des Christus« (Phil 1,6.10) bestimmt. Auch das ist eine apokalyptische Grundhaltung. Wenn auch der

³¹ Siehe dazu die ausführliche Studie von SCHMELLER, *Schulen*, 32–45.46–92.

³² SCHMELLER, *Schulen*, 182: »Von einer Paulusschule zu Lebzeiten des Apostels ist nur mit großen Vorbehalten zu sprechen«.

Philippenerbrief erste Ansätze zur Ausbildung einer weisheitlichen Kultur³³ zeigt, so liegen doch das Verständnis der Herkunft des Wissens (von Gott) und der Art der Übermittlung (durch Offenbarung)³⁴, die Zeitperspektive und die Zugehörigkeit zu Christus (*ἐν κρείω*), die die Philipper in die Gottunmittelbarkeit Christi einbezieht, auf der Linie, die im Judentum die apokalyptische Weisheit ausgebildet hat.

Die Personalisierung der Gottesweisheit (1 Kor 1,1 – 4,17)

Das Thema »Wissen« wird im 1. Korintherbrief im Kontext eines konkreten Problems (Spaltungen) und konkreter Fragen (z. B. Götzenopferfleisch) diskutiert. Dem folgenden Durchgang sei die These vorausgestellt: Die Spaltungen in der Gemeinde, die durch personale Beziehungen verursacht sind, sollen durch ein für alle verbindliches Wissen überwunden werden. Dieses verbindliche Wissen ist interessanterweise selbst ein personales Beziehungswissen zu Christus als Gottes Weisheit und Gottes Kraft.

Die Gemeinde ist in mehrere Gruppen gespalten, die ihre Zugehörigkeiten jeweils an bestimmten Personen festmachen (1,12, aber auch 3,4). Paulus reagiert darauf mit der Frage, ob denn Christus zerteilt sei, ob etwa Paulus für die Korinther gekreuzigt worden sei oder ob sie auf den Namen (*ὄνομα*) des Paulus getauft worden seien (1,13). Das Lexem *ὄνομα* wird zum ersten Mal schon im Präskript verwendet (1,2). »Berufene Heilige« werden die Adressaten genannt, ein Titel, den sie gemeinsam tragen »mit allen, die den Namen (*ὄνομα*) unseres Herrn Jesus Christus an allen Orten anrufen«. Diese Erwähnung ist ein früher Hinweis auf den korinthischen Streitpunkt. Die in Gruppen gespaltenen Korinther werden in die *eine* Christus-Zugehörigkeit (*σὺν πᾶσιν*) eingeordnet, die an verschiedenen Orten sozialisiert ist (*ἐν παντὶ τόπῳ*). Das ist eine geschickte Briefstrategie, das anstehende Problem von vornherein zu entgrenzen, indem die Zugehörigkeitskriterien betont werden, die überall gelten und von allen anerkannt sind. Im folgenden kann daran paränetisch angeknüpft werden, wenn Paulus ermahnt *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ*

³³ Lehrer-Schüler-Verhältnis; vgl. auch die starke Sinnlinie *σὺν* (Phil 1,7.27; 2,17.18.22.25; 3,17; 4,3.14).

³⁴ Siehe Phil 3,15.

κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ἧ ἐν ὑμῖν σχίσματα (1,10).

Mit τὸ αὐτὸ λέγητε wird an ein Stichwort angeknüpft, welches im Proömium (1,4–9) zum »Reichtum« der Korinther gezählt wird. Ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει sind die Korinther reich geworden. Logos und Gnosis sind zwei programmatische Schlüsselwörter, unter deren Regie zwei Aspekte der Sinnlinie »Wissen« in 1 Kor entfaltet werden. Das Stichwort Logos zieht schon bald das Thema »Weisheit« an sich (1,17), das nur unter dem Gesichtspunkt »Wissen« (1,21 οὐκ ἔγνω / 2,8 οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν) richtig beurteilt werden kann. Es gehört wohl zur paulinischen Ironie und Briefstrategie (captatio benevolentiae), wenn er die Korinther ausgerechnet auf den Gebieten mit allem Reichtum beschenkt sein läßt, auf denen sie erheblichen Lernbedarf haben. »Dasselbe« wird in der Gemeinde noch nicht geredet (1,10.11), und wie die mit aller Erkenntnis ausgestatteten Korinther erkennen sollen, haben sie auch noch nicht erkannt (8,1.2). Insofern sind gerade die Aussagen im Proömium wichtigste Hinweise für ein frühes Aufmerksamwerden auf entscheidende Themen, Weichenstellungen und den hermeneutischen Rahmen, innerhalb dessen der Brief dann entfaltet wird.³⁵

Das Proömium schließt in 1,9 mit einer Aussage, die ich in bezug auf den Philipperbrief oben »Pistisgeschehen« genannt habe. Hier werden Beziehungen definiert, die von grundlegendster Art sind und dem ganzen Brief als hermeneutische Aussage und Deutekategorie vorangestellt sind. »Gott ist treu« (πιστὸς ὁ Θεός) ist dabei die Hauptprämisse, die es den Korinthern ermöglicht, eine Beziehung zu seinem Sohn zu haben. Aufgrund der Pistis Gottes hat er sie in die »Gemeinschaft seines Sohnes Jesus Christus, unseres Herrn« gerufen. Diese Aussage sollte nicht zu schnell überlesen werden, sie ist keine Floskel, sondern der Ermöglichungsgrund einer Gottesbeziehung, innerhalb derer dann auch die Frage nach der menschlichen Pistis gestellt

³⁵ Die Gliederung des 1 Kor orientiert sich an den illokutionären Sprechakten. Nach Präskript 1,1–3 und Proömium 1,4–9 schließt sich ein erster Hauptabschnitt an. Der Beginn in 1,10 ist unproblematisch, das Ende nicht so eindeutig zu bestimmen. M. E. liegt es in 4,15. Die Verse 4,16f. sind Transitus. Mit 4,18 beginnt der Abschnitt über die »Aufgeblasenen«. Der Abschnitt 1,10–4,15 läßt sich in vier große Teile gliedern: 1,10–31; 2,1–16; 3,1–23; 4,1–15. Den Unterabschnitt 2,1–16 fasse ich unter der Überschrift »erste Erinnerung«, den Unterabschnitt 3,1–23 unter der Überschrift »zweite Erinnerung« (jeweils mit *καὶ γὰρ*, einer direkten Anrede an die *ἀδελφοί* und einem Verb der 1. Person Singular im Aorist eingeleitet) zusammen.

(vgl. 4,2) und ihre soteriologischen Implikationen gezeigt werden können (1,21). Die Beziehungen sind klar strukturiert: Dabei werden familiäre Kategorien für die Beziehung Gott – Jesus benutzt (Sohn) und soziale für die Beziehung Christus – Berufene (Kyrios). Wird die letztgenannte Beziehung unter dem Gesichtspunkt bedacht, was dieses Verhältnis für die Beziehung der Korinther untereinander bedeutet, dann kann festgestellt werden: Alle haben dieselbe Stellung in der Gemeinschaft des Herrn. Ihre Zugehörigkeit ist damit durch die Beziehung zum Herrn eindeutig *personal* geregelt, über die hinaus es keine weitere *personale* Differenzierung geben kann.

Die personale Ausdifferenzierung, die Paulus kritisiert, hat mit dem Taufverständnis der Korinther zu tun: Man gehörte zu demjenigen, der einen getauft hatte.³⁶ Hier wird einem Taufverständnis widersprochen, das davon ausgeht, daß der Taufende als der Begründer des Jesus-Verhältnisses des Getauften gilt und gleichsam exklusive Rechtsbeziehungen zwischen dem Taufenden und dem Getauften konstituiert werden. Deswegen dankt Paulus im Brief dafür, nur wenige getauft zu haben (1,14–16). Natürlich werden sich die durch die Taufe entstandenen Gruppierungen auch in inhaltlichen Fragen unterschieden haben,³⁷ aber es ist doch geradezu erstaunlich, daß die *σχίσματα* an *Personen* (1,12) festgemacht werden und nicht an Inhalten.³⁸ Es kann kein Zufall sein, daß die inhaltlichen Positionen der Apollos- oder Kephasfraktion³⁹ aus dem Brief nicht bestimmt werden können. Hier wird m. E. ein Grundkonflikt der personalen Formation von Religion sichtbar, den es in der kulturell-ethnischen Formation von Religion in dieser Schärfe gar nicht geben kann. In dieser werden Ausdifferenzierungen (etwa die zwischen den Pharisäern und Sadduzäern oder später zwischen Hillel und

³⁶ Den Zusammenhang zwischen der Taufe und den Spaltungen betont auch WILCKENS, *Weisheit*, 6.

³⁷ Vgl. die Aufforderung, dasselbe zu sprechen, eines Sinnes und einer Meinung zu sein (1,10).

³⁸ KÖSTER, *Grundtypen*, 207f., der annimmt, daß die Spaltungen »als Folge der Weisheitslehre (sc. des »Judenchristen Apollos«)« entstanden sind, übersieht diesen Sachverhalt, da er nicht nach der Stellung des Weisheitsthemas im Kontext von 1 Kor 1 – 4 fragt. Anders LIPS, *Traditionen*, 342–348, der explizit nach dieser Stellung fragt. In seinem Fazit formuliert er ein Motivbündel für die Argumentation in 1 Kor 1 – 4: »Apostolat, Evangelium und Einheit der Gemeinde«.

³⁹ »Obschon Kombination und Spekulation hier wahre Triumphe gefeiert haben, wissen wir im Grunde über die einzelnen Gruppen so gut wie nichts.« SCHRAGE, *Korinther*, 142.

Schammaj) durch die Klammer der Ethnie und der gemeinsamen religiösen Kultur zusammengehalten. In jener aber fehlt diese Klammer, und sie ist damit viel stärker personenzentriert. Jede personale Ausdifferenzierung wird sogleich zu einer prinzipiellen Gefahr. Welche Strategie Paulus in dieser Situation einschlägt, ist hochinteressant und für das Wissensthema relevant: Zum einen relativiert er die personale Komponente (3,5; 4,1ff.), zum anderen konzentriert er die Auseinandersetzung auf das Wissen über die Person Jesu Christi (2,2).

Die Bedeutung der Taufe als Initiationsritus und Mittel zur Konstitution von Zugehörigkeit wird in 1 Kor 1,13–17 drastisch relativiert. Nicht nur ist Paulus froh, daß er nur wenige getauft hat, sondern er dankt auch Gott ausdrücklich dafür; außerdem hat Christus ihn nicht ausgesandt zu taufen, sondern um das Evangelium zu verkünden. *Εὐαγγελίζομαι* beinhaltet sowohl den Aspekt der Wissensverkündigung (*ἀγγέλλω*) als auch den Aspekt der soteriologischen Relevanz dieser Wissensverkündigung (*εὐ*). Das Wissensthema hat somit klare Priorität.

Ab 1 Kor 1,18 steht die »Weisheit« auf dem Prüfstand. Dies gilt zuerst für die Weisheit der Welt (1,20) und der Menschen (2,5), dies gilt aber auch für die Weisheit Gottes (1,25). Wie im Römerbrief die Gerechtigkeit von Menschen nur in Korrelation zur Gerechtigkeit Gottes diskutiert werden kann, so sieht sich in 1 Kor die Weisheit der Welt mit der Weisheit Gottes konfrontiert. In beiden Briefen aber muß man sich zuvor der Tugenden Gottes versichern. Wenn wir daher für den Röm von der Theodizee-Frage sprechen, so ist es in Bezug auf den 1 Kor angemessen, von der Theosophia-Frage zu handeln. Es scheint eine virulente Frage gewesen zu sein, die zudem noch mit der Frage nach der Dynamis Gottes verbunden wurde. Die Antworten hebeln sämtliche gewohnten Vorstellungen aus, was Weisheit und was Torheit, aber auch was ein Zeichen für Gottes Kraft sei. Der Gegenstand, an dem diese Prüfung vorgenommen wird, ist das *Kreuz Christi* (1,17). Für die Korinther allerdings aktualisiert sich dieser »Prüfgegenstand« auf der Ebene der (Wissens-) Verkündigung. Es ist kein Zufall, wenn die ab 1,18 einsetzende Prüfung unter der Regie des *Wortes* vom Kreuz (*ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ*) steht und wenn es das Kerygma (1,21) ist, wodurch Gott die Gläubigen rettet. Auf dieser Wissensebene, die soteriologische Qualität besitzt, muß also die Frage nach der Weisheit und der Kraft Gottes beantwortet werden. Das Wort vom Kreuz, das dem Wort der Weisheit oppositionell

kontrastiert, scheidet aber auch zwischen der Gruppe derer, die verloren gehen, und derer, die gerettet werden (1,18). Das Wort vom Kreuz ist also nicht nur der Gegenstand, der traditionelle Weisheitsvorstellungen außer Kraft setzt, sondern auch der Gegenstand, der traditionelle soteriologische Vorstellungen auf den Kopf stellt. Dies ist der Grund, warum der Torheit (*μωρία*) nicht die Weisheit (*σοφία*), sondern die Kraft Gottes (*δύναμις*) als Opposition gegenübergestellt ist. Es ist nichts Neues, daß Weisheitsvorstellungen in religiösen Entwürfen eine bestimmte Relevanz besitzen. In der korinthischen Frage haben sie soteriologische Bedeutung. Der enge Zusammenhang zwischen Weisheit und Dynamis ist dabei jedoch keine paulinische Erfindung, sondern gehört zur Weisheitsspekulation dazu.⁴⁰ Erweist sich doch in der Weisheit Gottes seine Kraft und wird in seiner Dynamis seine Weisheit sichtbar. Wir sind vielleicht sogar berechtigt zu sagen, daß die »Leistung« der Weisheit an der »Dynamis« gemessen werden kann. Jedenfalls wird in 1 Kor die Weisheit der Welt auf ihren Ertrag hinterfragt. Die Antwort darauf fällt vernichtend aus. Die Welt (*ὁ κόσμος*) hat durch ihre Weisheit (*διὰ τῆς σοφίας*) Gott *nicht* erkannt (*οὐκ ἔγνω*) (1,21). Darin hat die Weisheit des Kosmos völlig versagt und kann deswegen auch keine positive Rolle in der Evangeliumsverkündigung mehr spielen (in 1,17 angedeutet, in 2,1 entfaltet). Sie ist als »Menschenweisheit« (2,5) völlig diffamiert und im Pistisgeschehen zu einer Gegenspielerin der Dynamis Gottes geworden. Ihre »Leistung« besteht nur noch in Überredungskunst (*ἐν πειθοῖ*). Diese radikale Weisheitskritik konnte an die ebenso radikale Kritik der Weisen, wie sie der religiöse Wissensschatz in der Schrift aufbewahrt hat, anknüpfen. Sowohl im Anschluß an 1,18 wie auch gegen Ende der »zweiten Erinnerung« (3,1–23) wird die Schrift als Argumentationshilfe zitiert: in 1,19 mit Jes 29,14, in 3,19 findet sich eine Anspielung auf Hiob 5,12f., und in 3,20 mit Ps 93,11 (LXX). Steht das erste Zitat ganz im Kontext der prinzipiellen Weisheitskritik, so die beiden letztgenannten im Kontext einer Kritik der »weisen« Korinther. Dabei sind die Zitate jeweils als Schriftzitate gekennzeichnet (*γέγραπται γάρ*).

⁴⁰ Die Kombination von *σοφία* και *δύναμις* gibt es auch in Hiob 12,13. Vgl. auch Dan 2,20.23; das zugrunde liegende hebräische Wort נְבוּרָה konnte sowohl mit *μεγαλωσύνη* (Dan 2,20) als auch mit *δύναμις* (Dan 2,23 nach der Version des Theodotion) wiedergegeben werden. Vgl. auch Weish 7,25–26 und Koh 9,16: ἀγαθή σοφία ὑπὲρ δύναμιν.

Diese Beobachtung ist nicht unwesentlich, wenn wir uns der Frage zuwenden, wessen Weisheit hier so unter Beschuß steht. So prinzipiell es auf der einen Seite um die radikale Kritik an der »Weltweisheit« und »Menschenweisheit« geht, so interessant ist es auf der anderen Seite, daß die Weisheitssuche einer bestimmten Kultur, nämlich der hellenistischen, zugeordnet wird. »Da ja ... die Hellenen Weisheit suchen« (1,22). Wir beobachten mit Interesse, daß der Weisheitskritiker Paulus mit der Weisheit der Schrift (das, was die Schrift schon immer wußte) die Weisheit kritisiert. Genau genommen erweist sich hier die Weisheit Israels der Weisheit des Kosmos als überlegen. Wenn mit dem Wissensschatz des Judentums die Vergeblichkeit hellenistischer Weisheitssuche demonstriert wird, so halte ich dies nicht für einen Zufall, sondern für das Ergebnis des Ringens um die Weisheit des Frühjudentums, an die Paulus wie selbstverständlich anknüpfen kann.

Aber nicht nur die hellenistische Kultur mit ihrer Weisheitssuche steht auf dem Prüfstand, sondern auch die jüdische mit ihrer Forderung nach Zeichen. Wir haben schon beobachtet, wie eng die Themen Weisheit und Dynamis zusammenhängen. Auch die Zeichenforderung hat mit der Frage nach der Dynamis Gottes zu tun. Das wird aus der Struktur der Verse 1,22–25 deutlich:

- 22 *ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν,*
 23 *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον,*
Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον,
ἔθνεσιν δὲ μωρίαν,
 24 *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς,*
Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν,
Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν·
 25 *ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν*
καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.

Dabei gibt es zwei Reihen, die parallelisiert sind:

- (Juden) Zeichenforderung – Skandalon ↔ Dynamis Gottes
 (Hellenen) Weisheitssuche – Torheit ↔ Weisheit Gottes.

Ebenso wie aus hellenistischer Perspektive der gekreuzigte Christus keine Weisheit, sondern nur Torheit sein kann, ist aus jüdischer Perspektive der

gekreuzigte Christus kein Zeichen (der Dynamis Gottes), sondern ein Skandalon.

Für die Wir-Gruppe gilt anderes. Die Menschen dieser Gruppe setzen sich sowohl aus Juden als auch aus Heiden zusammen. Genannt werden sie – wie im Präskript die Korinther – »die Berufenen« (1,24). Für sie gilt, daß Christus die Dynamis Gottes und Weisheit Gottes ist. Im Kontext ist es klar, daß es der *gekreuzigte* Christus ist, der hier mit zwei elementaren Eigenschaften Gottes identifiziert wird. Aber wir wollen nicht übersehen, daß in 1,24, anders als in 1,23 und unten in 2,2, *ἐσταυρωμένον* nicht wiederholt wird. So wichtig Paulus die Betonung des gekreuzigten Christus in dem ersten Kapitel des 1 Kor auch ist, gerade für die geschärfte Differenzierung und Umkehrung von Weisheit und Torheit, so ist es doch die *Person* Christi, die in 1,24 mit der Weisheit und Kraft Gottes identifiziert wird.⁴¹ Eine solche Identifizierung ist auf dem Horizont frühjüdischer Weisheitsspekulationen gut denkbar. Anders aber als in der »Tora-Weisheit« mit ihrer personifizierten Weisheit (die Frau Weisheit ist die Tora)⁴², liegt im paulinischen Konzept eine *Personalisierung* der Weisheit vor. Der Unterschied zwischen der Personifizierung der Weisheit und der Personalisierung der Weisheit liegt darin, daß es sich im ersten Fall um ein »stilistische(s) Phänomen der poetischen Personifikation«⁴³ handelt, im zweiten Fall jedoch um eine Identifikation mit einer realen Person.⁴⁴

Erweist sich in der Tora-Weisheit die Weisheit der Gottesfürchtigen darin, daß sie die Tora kennen und tun, so erweist sich die Weisheit der Korinther darin, daß sie Christus kennen und Kontakt mit ihm haben. Es wird hierbei

⁴¹ Für Q, Mt und Lk gilt nach Felix Christ, daß Jesus nicht nur »Sprecher und Träger der Weisheit« ist, sondern »als die Weisheit selbst« auftritt. CHRIST, *Jesus Sophia*, 61–154.

⁴² Ausdrücklich Sir 24,23–29; Bar 4,1. Vgl. LIPS, *Traditionen*, 153ff., dort weitere Texte. Lips unterscheidet im Sinne eines poetischen Stilelements den Terminus »Personifizierung« von der religionswissenschaftlichen Kategorie der »Hypostasierung« der Weisheit. Es gibt Texte, in denen »sich beide Aspekte überlagern« (z. B. Spr 8 und Sir 24).

⁴³ LIPS, *Traditionen*, 154.

⁴⁴ Den Begriff der »Hypostasierung«, den Hermann von Lips bezüglich alttestamentlicher Texte für unproblematisch hält und ihn sogar gegen den Vorwurf der Anachronie verteidigt (154), möchte er auf gar keinen Fall auf 1 Kor 1,24 übertragen wissen. Der Begriff ist tatsächlich wenig hilfreich. Daß Lips aber diesen Abwehrkampf auf Kosten einer Relativierung der Aussage, Christus sei die Weisheit Gottes, führt, darf nicht unwidersprochen bleiben. Vgl. LIPS, *Traditionen*, 322.332.349–350.

deutlich, daß die personale Formation von Religion ein anderes religionssoziologisches Verhalten evoziert. Gemeinsam ist beiden Entwürfen, daß es dabei um Gottes Weisheit geht, und daß man um diese Identifizierungen *wissen* muß. Die Betonung des Kreuzes und das Fehlen einer Erwähnung der Auferstehung hat natürlich an dieser Stelle einen briefspezifischen Sinn. Aber man darf nicht vergessen, daß das ganze 15. Kapitel des 1 Kor von der Auferstehung handelt und der Vorbehalt der Vergeblichkeit des Kerygmas nicht am Kreuz, sondern an der Auferweckung Christi erörtert wird (15,14). Der gekreuzigte Christus ist also sowohl Dynamis als auch Weisheit Gottes. Diese Aussage ist eine Umwertung menschlicher Weisheits- und Dynamiserwartungen, die religionssoziologische Konsequenzen nach sich zieht. Sie sind in den Versen 1,26–31 formuliert. Es werden nicht nur das Herrscher- und Bildungswissen kritisch bewertet, sondern auch ihre Träger und Repräsentanten. Nachdem auf der Wissensebene geklärt ist, was angesichts des Kreuzes Weisheit und Torheit bedeuten, kann die Klärung auf die soziologischen Verhältnisse appliziert werden. Es zeigt sich dann gerade in der Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde, die nur wenige Weise, Mächtige und Vornehme *κατὰ σάρκα* unter sich hat, die Weisheit und Stärke Gottes.

In einem ersten »Erinnerungsdurchgang« (2,1–16) erinnert Paulus die Korinther an seine Evangeliumsverkündigung. Anknüpfend an 1,17 geschieht die paulinische Verkündigung nicht *καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας*, sondern ist konzentriert auf das Wissen (*τι εἰδέναι*) von Jesus Christus, und zwar als Gekreuzigtem (2,2). Die personale Zuspitzung und Minimalisierung des Wissens auf Christus ist uns schon im Philipperbrief begegnet. Neu dagegen ist, daß dieses Wissen als die Verkündigung des Plans Gottes bezeichnet wird (*καταγγέλων ὑμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ*, 2,1). Am Mysterium-Begriff interessiert uns vor allem, daß er *verkündet* werden kann. Zu diesem Begriff gehört, daß nicht jeder davon wissen kann (vgl. auch 1 Kor 2,7ff). Aber das, was einst *geheimnisvoll* war, kann jetzt *verkündet* werden. Es ist das Wissen von der Person Christi und ihrer Bedeutung. Die paulinische Verkündigung ermöglicht den Korinthern eine Pistis, die nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft gründet (2,4f). Die Weisheit, die er verkündet (»die Weisheit Gottes im Mysterium, die verborgene« 2,7), ist für die Wir-Gruppe vor den Äonen (*πρὸ τῶν αἰώνων*) vorausbestimmt, aber von den Herrschern dieses Äons (*τοῦ αἰῶνος τούτου*) nicht erkannt worden (*οὐδεὶς ... ἔγνωκεν*). 1 Kor 2,8b liefert den Beweis dieser Unkenntnis. »Denn wenn sie (sc. die

Weisheit Gottes)⁴⁵ erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.«⁴⁶ Damit ist aber klar, daß Christus der »Herr der Herrlichkeit« auch dann gewesen wäre, wenn er nicht gekreuzigt worden wäre.

Diese Feststellung ist wichtig. Das Kreuz Christi gehört also nicht zum vorherbestimmten Plan (*μυστήριον*) Gottes und ist damit auch nicht heilsnotwendig. Die Kreuzigung Christi ist erst einmal das, was sie ist: eine Gewalttat, ausgeübt von den Archonten dieser Welt, die in ihrer Ignoranz den »Herrn der Herrlichkeit« gekreuzigt haben. An dieser Stelle zeigt sich die ganze Tragik menschlichen Nichtwissens.

Die Weisheit Gottes, die verborgen und den Archonten nicht bekannt ist, wird vom Apostel verkündet. Das ist möglich, weil es trotz der Verborgenheit eine Gruppe von Menschen gibt, die darum wissen. Auch in späten Texten wie 4 Esr 5,9b–10 und im Parabelbuch der Henochliteratur (äthHen 42,1–3) ist die Pointe der Aussage von der Verborgenheit der Weisheit, daß es eine (Minderheiten-)Gruppe gibt, die sowohl von der Verborgenheit weiß als auch die Auswirkungen dieser Verborgenheit kennt. Diesen typisch apokalyptischen Zug treffen wir auch in 1 Kor an. Um die Weisheit Gottes kann man nicht durch traditionelle Bildung wissen. Sie muß einem offenbart werden (2,10).⁴⁷ Interessant ist, daß durch das apokryphe Zitat in 2,9 zum erstenmal in 1 Kor eine Kategorie in die Wissensdebatte eingeführt wird, die selbst nicht der Wissensebene angehört. Es ist die Kategorie der Liebe, die als Voraussetzung der Empfänglichkeit für Offenbarung erscheint. Diese Kategorie spielt in Kapitel 8 eine entscheidende Rolle.

Die Verborgenheit der Weisheit Gottes ist also nicht so verborgen, daß *nemand* um sie weiß. Es gehört vielmehr zum Plan Gottes (*προώρισην*; 2,7)

⁴⁵ Diskussion des Bezugs bei SCHRAGE, *Korinther*, 252.

⁴⁶ Wie bedeutend das Habakukbuch für das paulinische Denken war, kann an dieser Stelle demonstriert werden. Den Gedanken der Erkenntnis der Herrlichkeit des Herrn gibt es schon in Hab 2,14: »ὅτι πλησθήσεται ἡ γῆ τοῦ γνώναι τὴν δόξαν κυρίου, ...«. Man vergleiche damit 1 Kor 2,8b: »εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν«. Bei einer Neuausgabe des Nestle/Aland würde man sich einen entsprechenden Verweis wünschen.

⁴⁷ Was ist das Objekt zu ἀπεκάλυψεν? Meistens wird es auf das apokryphe Zitat in 1 Kor 2,9 bezogen. Da das Zitat selbst in einer Reihe von Bezügen steht, die alle von θεοῦ σοφίαν abhängen, ist es m. E. geboten, θεοῦ σοφίαν als Objekt von ἀπεκάλυψεν zu bestimmen.

dazu, daß Gott sie einigen offenbart. Dieses Wissen gehört hinfort zum speziellen Gruppenwissen, über das man sich in Briefen verständigen kann und das die Identität der Gruppe begründet. Aus Unwissenheit wurde der »Herr der Herrlichkeit« gekreuzigt. Das ist eine erste Fehlleistung, den Beherrschern dieses Äons zugeschrieben. Eine zweite Fehlleistung wäre, nicht um die soteriologische Bedeutung auch des *gekreuzigten* Christus zu wissen (vgl. 1,18). Diese Fehlleistung scheint in Korinth eine Gefahr gewesen zu sein.⁴⁸ Daß Gott gerade im Gekreuzigten seine Weisheit und Dynamis zeigt, kann mit dem Wissensschatz von Menschen nicht angemessen beurteilt werden, denn sie haben den »Herrn der Herrlichkeit« ja gar nicht erkannt. Er ist aber auch als Gekreuzigter der Herr der Herrlichkeit. Daran ändert der Kreuzestod nichts. Für Gott ist *Christus* der Herr der Herrlichkeit in seinem Heilsplan zur Rettung, und er bleibt es auch als *Gekreuzigter*. Wird darin zwar die Schwäche Gottes deutlich, so ist seine Schwäche doch stärker als Menschen (vgl. 1 Kor 1,25). *Das* muß man wissen. Dieses Wissen verändert die Einschätzung von Weisheit und Torheit wie von Stärke und Schwäche.

Die »zweite Erinnerung« (3,1–23) deckt die Defizite der Korinther bezüglich dieses Wissens auf und beginnt die Rollen der Verkündiger zu klären. In 4,1–13 werden diese Rollen nochmals im Verhältnis zu den Korinthern definiert. Damit ist die Ausgangsproblematik der Spaltungen wieder aufgegriffen. Es ist hier nicht möglich, diese Abschnitte genauer zu besprechen. Wichtig jedoch ist, den wie dazwischengeschoben scheinenden Weisheits- und Dynamisdiskurs in bezug auf unser Thema auszuwerten. Ab 1,18 scheint es, als spielten die Spaltungen in Parteiungen keine Rolle mehr.⁴⁹ Welche Funktion hat also die Wissensthematik? Meines Erachtens ermöglicht das spezielle Gruppenwissen eine parteienübergreifende Identität. Zugehörigkeit zur Gruppe wird nicht durch Taufe geregelt, sondern durch Gruppenwissen. Dieses spezifische Wissen als apokalyptisches Wissen distanziert die Korinther zwar auch gegenüber der Weisheit, vor allem der hellenistischen Kultur, solidarisiert sie aber vornehmlich über eigene Parteigrenzen hinweg zu einer »Wissensgemeinschaft«. Das wird am Ende von Kapitel 4 sehr deutlich, wenn Paulus sein Verhältnis zu den Korinthern familiär definiert und wissenssoziologisch begründet. Die Korinther sind sei-

⁴⁸ Vgl. die häufigen Hinweise auf das Kreuz 1 Kor 1,17.18.23; 2,2.

⁴⁹ Siehe SCHRAGE, *Korinther*, 165ff., der deswegen die Weisheitsspekulation in Korinth zum Hauptthema erklärt.

ne Kinder und er ihr Vater, »denn in Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt« (4,14.15). Daß die Erörterungen von 1,10 – 4,15 trotz der Anhängerschaft an verschiedene Personen mit der Ermahnung zur Nachahmung des Paulus schließen, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Aber es ist der Aufruf zur Gefolgschaft des Paulus, der so überall in jeder Ekklesia *lehrt* (καθώς ... διδάσκω; 4,17). Es fällt auf, daß in 4,14–17 viermal die Christuszugehörigkeit durch *ἐν* betont wird. Das ist genausowenig zufällig wie die Betonung der gleichen Botschaft »überall in jeder Ekklesia«. Der Kreis zum Präskript schließt sich hier. Die Zugehörigkeit zum Lebensbereich Christus ist eben überall durch dieselbe »Lehre« geregelt. Eine auf spezifisches Gruppenwissen gegründete Identität schließt aber personale Parteinungen aus.

Was muß man wissen? Die Kapitel 1 – 3 des Römerbriefes

Im Römerbrief wird uns das Thema »Wissen« unter einer anderen Fragestellung als im Philipper- und im 1. Korintherbrief begegnen. Diese Einschätzung ist mit der besonderen Kommunikationssituation und dem Abfassungszweck eng verbunden. Einigkeit besteht in der Forschung darin, daß der Röm an eine Gemeinde adressiert ist, die Paulus nicht selbst gegründet hat. Daran schließt sich allerdings sofort die schwierigere Frage nach dem Abfassungszweck an. Die unterschiedlichen »klassischen« Lösungsversuche hat kürzlich Angelika Reichert in vier Hauptrichtungen gebündelt und ausgiebig diskutiert.⁵⁰ Anders als die anderen paulinischen Briefe ist der Röm nicht durch gemeindeinterne Probleme veranlaßt, welche durch den Brief gelöst werden sollen. In der Spannung zwischen dem ungewissen Ausgang der Kollektenübergabe in Jerusalem, dem Wunsch eines Rombesuchs und dem Ziel der Spanienmission treffen im Brief – so die Hypothese Reicherts – »Erstkommunikation und potentielle Letztkommunikation«⁵¹ zusammen.

⁵⁰ REICHERT, *Römerbrief*, 22–59, erhebt vier Antworttypen: 1. Der Röm als Vorbereitung auf Jerusalem, 2. Der Röm als Einbeziehung der Adressaten in das paulinische Missionskonzept, 3. Der Röm als Entfaltung des paulinischen Evangeliums in gemeindegründender Absicht, 4. Der Röm als Beitrag zur Lösung eines gemeindeinternen Problems.

⁵¹ REICHERT, *Römerbrief*, 77–82.

»Es geht Paulus um die Konstitution einer paulinischen Gemeinde in Rom und um deren Befähigung zu selbständiger Weiterverbreitung des Evangeliums.«⁵² Die Wahrscheinlichkeit, daß die christliche Gemeinde in Rom nicht auf »eine gezielte Mission eines einzelnen oder einer Gruppe von Christen zurückzuführen«⁵³ ist, ermöglicht es Paulus, »die römischen Christen als paulinische Gemeinde zusammenzufassen«⁵⁴. Der allgemeine Charakter und die »von der Kommunikationssituation entbundene Formulierungsweise des Römerbriefes«⁵⁵ im ersten Hauptteil (Röm 1 – 11) läßt sich von diesem Abfassungszweck her gut erklären.

Für unsere Fragestellung ist es von Bedeutung, daß die paulinische Evangeliumsverkündigung in eine weder polemische noch kontroverse Kommunikationssituation eingebunden ist. Der pragmatische Briefsinn liegt demnach auch nicht in einer Korrektur falscher Vorstellungen und Entwicklungen in der Gemeinde, sondern in der Evangeliumsverkündigung selbst. Es geht also in umfassendem Sinne um *Wissensvermittlung*. Welches Wissen aber muß verkündet werden? Meine These dazu lautet, daß das nötige Wissen auf zwei Ebenen verkündet und diskutiert wird. Zum einen muß der Mensch um seine Sündhaftigkeit wissen, aus der Gott ihn in seinem gerechten Handeln an Jesus Christus retten will, zum anderen werden die Erkenntnisquellen kritisch untersucht, die den Zustand der Menschen in der Welt und das Rettungshandeln Gottes überhaupt erst erkennen lassen. Bei diesem Erkenntnisprozeß kommt der Tora eine herausragende Rolle zu: Durch sie erkennt der Mensch, daß er nicht »tora- und damit gottgemäß« lebt. Aus dieser allgemeingültigen, anthropologischen Verfallenheit kann nur Gott selbst retten. Er tut dies, indem er seine Treue und Gerechtigkeit an seinem treuen Sohn erweist.

Wenn Paulus in Röm 1,15 am Ende des Proömiums die zuversichtliche Bereitschaft äußert, den Adressaten in Rom das Evangelium zu verkünden (*εὐαγγελίσασθαι*), ist der Begriff *εὐαγγέλιον* bereits qualitativ bestimmt. Schon in 1,1–3 wird das Evangelium als *εὐαγγέλιον θεοῦ* gekennzeichnet, das durch Gottes Propheten in heiligen Schriften vorherverkündet ist und als

⁵² REICHERT, *Römerbrief*, 99.

⁵³ REICHERT, *Römerbrief*, 93.

⁵⁴ REICHERT, *Römerbrief*, 98.

⁵⁵ REICHERT, *Römerbrief*, 99.

Thema Gottes Sohn benennt (*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*). Eine solche Erweiterung des Präskripts ist auch im Hinblick auf das Corpus Paulinum bemerkenswert (vgl. 1 Thess 1,1). Der Leser erfährt hier an herausgehobener Stelle drei Qualifizierungen des übergeordneten Briefthemas »Wissensvermittlung«:

1. Das zu verkündende Evangelium (1,15) ist die gute Botschaft *Gottes* (1,1). Das gilt selbst dann, wenn Paulus in 2,16 von »*meinem* Evangelium« spricht.
2. Diese Botschaft handelt von Jesus Christus, dem Sohn Gottes (1,3). Diese Aussage wird in 1,9 bestätigt.⁵⁶
3. Das Evangelium ist durch Gottes Propheten schon vorherverkündet und wird in heiligen Schriften aufbewahrt. Damit sind die heiligen Schriften des Judentums als Wissensspeicher positiv bestimmt.

In der Eröffnung des ersten Hauptteils (1,16) ist mittels dieser Qualifizierung das absolut gebrauchte *εὐαγγέλιον* inhaltlich klar umrissen. An diese Qualifizierungen, die nicht argumentativ entfaltet, sondern nur konstatiert werden, kann jetzt eine Funktionsbestimmung von *εὐαγγέλιον* angeschlossen werden, die in einem beginnenden kausal argumentativen Diskurs vorgenommen wird. Die Bereitschaft zur Evangeliumsverkündigung wird nicht nur für den Fall der persönlichen Anwesenheit in Rom angekündigt, sondern im Brief selbst schon verwirklicht.⁵⁷ Daß diese Funktionsbestimmungen argumentativ entfaltet werden, macht darauf aufmerksam, wo die virulenten Sachfragen zu finden sind. Um uns dieser Thematik zu nähern, wird hier der Text geboten:

⁵⁶ Die syntaktische Abhängigkeit des Relativsatzes 1,9b von *ὁ Θεός* läßt es geboten erscheinen, den Genitiv *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* als Objekt zu verstehen.

⁵⁷ So auch REICHERT, *Römerbrief*, 88: »Wenn Paulus unmittelbar nach der Erklärung seiner Bereitschaft zum *εὐαγγελίσασθαι* an den Römern in 1,16 das *εὐαγγέλιον* zum Thema macht, dann ist deutlich, daß er dazu ansetzt, seine Bereitschaftsbekundung durch das entsprechende Tun einzulösen.«

- 16 Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον,
 δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι,
 Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι·
- 17 δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν,
 καθὼς γέγραπται·
 Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.
- 18 Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὁργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ
 ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικία κατεχόντων, ...

In der Regel werden die Verse 16 und 17 im Anschluß an das Proömium als Thema des Briefes bestimmt, das im folgenden ausgeführt und begründet wird. Den ersten Abschnitt läßt man dann mit 1,18, der Offenbarung des Zornes Gottes, beginnen. Diese Gliederung, die mindestens bis auf Hans Lietzmann zurückgeht,⁵⁸ ist anscheinend völlig einsichtig, kann sich dabei auf das alte Kephalaionsystem stützen und wird auch im Nestle/Aland²⁷ durch eine ganze Leerzeile markiert. Dabei stellt sich jedoch die Frage, welche syntaktischen Merkmale dazu berechtigen, mit 1,18 einen Abschnitt beginnen zu lassen. Immerhin ist auch 1,18 ein γάρ-Satz und steht wie die γάρ-Sätze in 1,16 und 1,17 zu den vorausgehenden Sätzen in Stichwortverbindungen (ἀποκαλύπτεται). Ist der Abschnitt durch das neue Thema des Zornes gerechtfertigt? Aber das würde auch für den Vers 1,17 gelten, in dem das Thema der Gerechtigkeit Gottes neu eingeführt wird. Wir suchen deshalb nach einem eindeutig syntaktischen und nicht inhaltlichen Gliederungsmerkmal. Es ist in der performativen Phrase des illokutionären Sprechaktes in 1,16 enthalten: Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι. Wenn man die Verse 17 und 18 nicht durch eine inhaltliche Gliederung trennt, ergeben sich zwei unschätzbare Vorteile: Zum einen ermöglicht es uns zu fragen, in welcher Weise denn die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium und die Offenbarung des Zornes Gottes aus dem Himmel zusammenhängen und vielleicht wie die zwei Seiten einer Medaille nicht voneinander getrennt werden können, zum anderen schützt es uns vor einer Gliederung des Röm, die in Verbindung mit der ebenso willkürlichen Gliederung nach 3,20⁵⁹ den Zorn Gottes über alle Heiden und Juden, dagegen die Gerechtigkeit Gottes über

⁵⁸ LIETZMANN, *Briefe*, 19–20.

⁵⁹ Kritik an der traditionellen Gliederung und einen konstruktiven Gliederungsvorschlag bietet LÖNING, *Anfang*, 224.

die Glaubenden ausgegossen sein läßt.⁶⁰ Dabei geht gerade die anthropologische Konzeption von Röm 1 – 3 verloren. Natürlich gibt es unterhalb der universalen anthropologischen Dimension Ausdifferenzierungen in Juden und Hellenen (vgl. 1,16; 2,9f.). Es sollte aber klar sein, daß diese Ausdifferenzierung auch die Adressaten miteinschließt. Darüber hinaus findet die Ausdifferenzierung auch nicht auf der anthropologischen Ebene, sondern auf der Wissensebene statt. Das, was einen Juden von einem Hellenen unterscheidet, ist nicht, daß der eine besser oder schlechter als der andere handelt, sondern daß den Juden der Nomos (2,17) und die Aussprüche Gottes anvertraut sind (3,2). Ein modernes hermeneutisches Problem liegt darin, daß sich die Christen als dritte Größe wegen der genannten Juden und Hellenen überhaupt nicht angesprochen fühlen und damit sich selbst, aber auch die »christlichen« Erstadressaten aus der Analyse des Zustandes der Menschen ausnehmen.

Das Evangelium hat schon durch die Qualifizierung als Evangelium *Gottes* eine Relevanz für Menschen. Diese Relevanz wird in 1,16b genauer bestimmt und gibt den Grund an, warum sich Paulus des Evangeliums nicht schämt. »Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zur Rettung für alle Glaubenden«. Die Ausdifferenzierung »dem Juden zuerst, aber auch dem Hellenen« entgrenzt die Relevanz des Evangeliums für eine bestimmte ethnische Gruppe zu einer universalen anthropologischen Relevanz. Die Kategorie der Rettung ist nicht mehr an ethnische und kulturelle Bedingungen geknüpft, sondern an die Annahme eines bestimmten Wissens. Dieses Wissen hat soteriologische Qualität und ist eine Wirkweise (*δύναμις*) Gottes. Damit haben wir eine erste, und zwar grundlegende Funktionsbestimmung von »Evangelium«.

Eine zweite, einigermaßen überraschende Funktionsbestimmung folgt im anschließenden Vers 1,17: »Denn die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (sc. Evangelium) offenbart aus Glaube zu Glaube.« Die soteriologische Funkti-

⁶⁰ So die Gliederung und Benennung bei LIETZMANN, *Briefe*, 19: »Ohne das Evangelium offenbart sich nur der Zorn Gottes, sowohl über die Heiden 1,18–32, wie über die Juden 2,1–13: ...«. Dabei wird übersehen, daß sowohl in 1,18 die Anthropoi als auch in 2,1 der Anthropos und nicht die Ethnoi oder Judaioi angesprochen sind. Hier ist die Exegese im Recht, die auf Genauigkeit pocht. Das Lietzmansche Schema findet sich dann wieder bei KÄSEMANN, *Römer*, und schlägt auch heute noch durch in der Gliederung bei FITZMYER, *Romans*, 269, wenngleich die Benennung in abgemilderter Form und textgemäß vorgenommen wird: »God's Judgment Manifested Against Jews – Indeed, Against All Human Beings (2:1 – 3:20)«.

onsbestimmung wird also im Begründungszusammenhang der Theodizeefrage entfaltet. Zu den drei Qualifizierungen von »Evangelium« treten also noch die beiden Funktionsbestimmungen:

1. Das Evangelium ist eine Rettungsinitiative Gottes.
2. Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart.

Die Bezüge zum Buch des Propheten Habakuk sind vielfältig. Es wird in Röm 1,17 nicht nur wörtlich aus der Septuaginta zitiert, sondern es gibt thematische und motivische Übereinstimmungen. Dies gilt selbst dann, wenn man den Erstlesern nicht zutraut, diesen Zusammenhang zu durchschauen. Der Dreischritt Rettung – Gerechtigkeit Gottes – Zorn Gottes ist auch aus sich heraus verständlich. Für Paulus gilt wohl, daß ihm dieses Themenbündel in seiner Zusammengehörigkeit aus Habakuk vorgegeben war. Thematisch besteht u. a. eine Übereinstimmung in der Theodizeefrage. Steht im Römerbrief die Gerechtigkeit Gottes auf dem Prüfstand, so führt in Habakuk der Prophet Anklage gegen Gott (Hab 1,2–4; 2,1). In beiden Schriften geht es um die Rettung von Menschen, in beiden Schriften ist sonnenklar, daß es Gott ist, der retten muß und letztendlich auch rettet (Hab 1,2 *ὁ σώσεις*; 3,13; 3,18 *ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτηρῆρί μου*). Die Theodizeefrage wird also mit dem Rettungshandeln Gottes *beantwortet*. Eine dritte strukturelle Übereinstimmung besteht darin, daß ebenfalls nach der Gerechtigkeit der Menschen gefragt wird. In beiden Fällen geschieht dies durch negative Feststellungen, in Habakuk dadurch, daß die Chaldäer als Strafgericht wegen Unterdrückung, Not und Gottlosigkeit (Hab 1,3) erkannt werden (Hab 1,12), im Römerbrief durch die Feststellung, daß alle gesündigt haben (Röm 3,22b.23). Unter den Motivübereinstimmungen ist am interessantesten, daß der Anklagepunkt »Asebia« aus Hab 1,3 (LXX) in Röm 1,18 übernommen ist.⁶¹ Verknüpft mit dem Thema der Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit ist in Röm die Gottesreaktion »Zorn«. Auch dieses Motiv erscheint in Hab, und zwar im sogenannten Theophaniepsalm⁶² (Hab 3). Die Theodizeefrage erscheint bei beiden Autoren eng verknüpft mit der Anthropodizeefrage. Dies ist eine wichtige Erkenntnis, die über bloße Gliederungsfragen weit hinausgeht. Hier scheint es einen strukturellen

⁶¹ Im masoretischen Text steht *דמך*, das die Septuaginta mit *ἀσεβεια* wiedergibt. Diese Übersetzung kommt selten vor. Vermutlich interpretiert die Septuaginta hier bewußt. Siehe HATCH / REDPATH, *Concordance*, 169–170.

⁶² ZENGER, *Einleitung*, 513f.

Zusammenhang zu geben, der nicht ohne Folgen aufgelöst werden kann. Es dürfte ein Gewinn auch für die heutige Theodizeefragestellung sein, die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes nicht ohne die gleichzeitige Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen aufzuwerfen. Im Römerbrief ist dieses Komplementärproblem explizit durchgespielt. Die *Offenbarung* der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium und die *Offenbarung* des Zornes Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen sind also ein zusammengehörendes Ereignis, das briefsemantisch als ein gleichzeitiges vorgestellt ist: Indem der Leser *liest / hört*, ist es ihm offenbart. Außertextlich gibt es eine zeitliche Dehnung in der Ausführung: Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes durch die Treue Jesu in seinem Blut (διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι; Röm 3,25; auch 3,22) ist schon geschehen, die Verwirklichung des Zornes dagegen steht noch aus (... σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς; Röm 5,9). Zusammenfassend können wir sagen: Für eine angemessene Beurteilung der Situation der Menschen in der Welt muß der Leser sowohl um Gottes Gerechtigkeit wissen als auch um seine eigene Ungerechtigkeit. Dem letzteren müssen wir jetzt genauer nachgehen.

Die Frage nach der Gerechtigkeit der Menschen fällt betont negativ aus. Alle Menschen sind Sünder und entbehren der Herrlichkeit Gottes. Vorbereitet ist dieses Urteil in Röm 3,9 und 3,22b.23 durch eine sorgfältige Analyse der eschatologischen Krisensituation. Röm 1,18–32 beschreibt als Fehlverhalten von Menschen vor allem Götzendienst (1,22.23) und Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf (1,25) sowie die daraus resultierenden Verwirrungen. Bei diesem Fehlverhalten sind die Menschen unentschuldigbar, weil das »Erkennbare Gottes« ihnen durch Gott offenbar gemacht wurde (1,19). Die Erkenntnisquelle dabei ist die Schöpfung. Daß es sich bei dieser Analyse um alle Menschen handelt und nicht nur um die Vergehen von Hellenen, wie in der Sekundärliteratur immer wieder behauptet wird, läßt sich mit zwei Argumenten belegen. Zum einen wird die Gruppe der Hellenen gar nicht genannt, sondern in 1,18 betont von »Menschen« (ἄνθρωποι) gesprochen, zum anderen durch die genannte Zeitperspektive, die bewußt den Zeitraum von der Erschaffung der Welt (κόσμος) bis jetzt spannt. Diese anthropologische Analyse wird jedoch in der anschließenden Diatribendiskussion individuell interpretiert. Durch den Diatribenstil wird Röm 2,1–16.17–29 als zusammengehörig ausgewiesen. Er besteht vor allem in der Anrede des Lesers mittels der zweiten Person. Auch hier herrscht die

anthropologische Sichtweise vor. Denn auch in 2,1ff. wird der Mensch angesprochen (*ὁ ἄνθρωπος*). Durch die Gestaltung der Anrede in der zweiten Person Singular kann jetzt die prinzipielle Analyse der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen individuell beurteilt werden. Am Tag des Zorns wird ein jeder wegen seiner eigenen Werke gerichtet werden. Das alte weisheitliche Tun-Ergehen Schema wird gerade nicht außer Kraft gesetzt: »Bedrängnis und Angst über die Seele jedes Menschen, der das Böse vollbringt, sowohl des Juden zuerst als auch des Griechen; Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden jedem, der das Gute wirkt, sowohl dem Juden zuerst als auch dem Griechen.« (2,9–10). Die Begründung dafür führt als neues Thema das Gesetz (*νόμος*) ein, an dem nun die anthropologische Analyse differenziert wird. Die Differenzierung wird interessanterweise auf der *Wissensebene* und nicht auf der Ebene des Tun-Ergehen-Zusammenhanges vorgenommen. Dies zeigt der zweite Teil der Diatribe, der sich mit den Juden als einer besonders hervorgehobenen Teilmenge der Menge »Menschen« beschäftigt. In Röm 2,17–20 wird der Wissensvorsprung des Judentums durch das Gesetz benannt. Das Gesetz ist die »Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit«. Der Nutzen des Gesetzes ist ans Tun gebunden (2,25). Dieser Gedanke wird so weit gefaßt, daß damit letztlich die ethnischen Kategorien gesprengt werden. Wenn ein Jude das Gesetz übertritt, gilt ihm seine Beschneidung als Unbeschnittensein, und wenn die Unbeschnittenen die Rechtsforderungen des Gesetzes erfüllen, gelten sie wie Beschnittene (2,25c.26).

Mit Röm 3,1 wird der Diatribenstil wieder verlassen und die Bedeutung des Tora-Wissens im eschatologischen Offenbarungsprozeß erörtert. Dies geschieht im Dreischritt These (3,1–8) – Antithese (3,9–18) – Synthese (3,19–26).⁶³ In Röm 3,27–31 wird daraus ein Fazit gezogen. Die These zählt als Vorzug der Juden auf, »daß sie mit den Aussprüchen Gottes betraut wurden« (3,2). Dies gilt auch dann, wenn festgestellt werden muß, daß einige treulos waren, denn die Treue Gottes kann durch Untreue nicht zerstört werden (3,3). Die Antithese hält diesem (Wissens-) Vorzug entgegen, daß es auf der Ebene des Handelns keinen Vorzug gibt. »Denn wir haben sowohl Juden als auch Griechen vorher beschuldigt, daß sie alle unter der Sünde seien« (3,9). Die Synthese formuliert die wesentliche Errungenschaft, die mit dem Gesetz gegeben ist: die Erkenntnis der Sünde. Damit ist wie-

⁶³ LÖNING, *Anfang*, 224.

derum der Vorsprung auf der Wissensebene exemplifiziert. »Diese Erkenntnis ist die Folie, vor der die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes sich *ereignet*, ohne daß *dabei* die Tora eine Rolle gespielt hat (*χωρίς νόμου*). Aber dieses Offenbarungsereignis ist ‚bezeugt‘ durch ‚Gesetz und Propheten‘, das Offenbarungswissen der Schrift. Gottes eschatologische Offenbarung offenbart keine andere Wahrheit als die in der Schrift bezeugte, auch wenn das Offenbaren der Gerechtigkeit Gottes etwas ist, das die Tora-Erkenntnis nicht zu bewirken vermochte (vgl. 8,3).«⁶⁴ Das Fazit führt in Form einer Frage einen bis dahin nicht erwähnten Gesichtspunkt ein. »Oder ist (Gott) der Gott der Juden allein? Nicht auch der Nationen? Ja, auch der Nationen.« (3,29). Diese Feststellung bestätigt noch einmal die grundlegende, universal-anthropologische Analyse der Situation der Menschheit. Die Theodizee- und Anthropodizeefrage ist also auch noch mit der Monotheismusfrage verknüpft. Diese fast nur angedeutete Bemerkung des Paulus zeigt, wo die großen Herausforderungen lagen. Das Bekenntnis »denn Gott ist einer« (3,30a) entgrenzt in Verbindung mit der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch die Treue Christi⁶⁵ in zweifacher Weise: Diese Offenbarung ist nicht auf eine bestimmte Gruppe beschränkt, sondern auf alle Menschen bezogen, zum anderen finden sich alle Menschen im selben Zustand vor Gott: Sie haben alle gesündigt.

Wir sind bezüglich des Römerbriefes mit der Frage angetreten, was man in der endzeitlichen Krisensituation wissen muß. Dazu gehört zum ersten das Wissen, daß man sich überhaupt in einer solchen endzeitlichen Krisensituation befindet. Weiß die traditionelle Weisheit, daß es gute und schlechte Zeiten gibt, kommt es jetzt darauf an, die Situation der Menschheit in ihrem prinzipiell negativen Zustand zu erkennen.⁶⁶ Die traditionelle Feststellung, wie einer tut, so ergeht's ihm, ist abgewandelt zu: Wie einer tut, so wird er gerichtet. Damit gibt es innerhalb der prinzipiellen Feststellung »alle haben gesündigt« eine individuelle Beurteilung. Die erste Lektion aber bleibt, den Zustand der Menschen als eine universale Krise zu verstehen. Die Universalität der Krise zeigt sich vor allem in der Gleichheit der Bewertung aller

⁶⁴ LÖNING, *Anfang*, 225.

⁶⁵ WALLIS, *Faith*, 72–78, ausführliche Diskussion der Übersetzung mit gen. subj. oder obj.

⁶⁶ Eine ähnliche Einschätzung vertritt 4 Esr 8,31–36.

Menschen als Sünder. Die beiden Erkenntnisquellen »Schöpfung« und »Tora« bringen gerade diese universale Krise ans Licht. Die Menschen verhalten sich weder schöpfungsgemäß- noch toragemäß. Es bedarf einer Offenbarung Gottes, um verstehen zu können, daß dieser Zustand nicht vom Menschen her aufhebbar ist. Aus diesem Zustand rettet allein Gott und darin erweist er seine Gerechtigkeit. Um all das aber muß der Mensch wissen: seine Verfangenheit in der Sünde und seine mögliche Errettung daraus durch das Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus. Mit dieser Wissensvermittlung beginnt der Römerbrief seine ersten Kapitel. Er wird nicht dabei stehenbleiben, auch wenn wir damit unsere Überlegungen zur Wissenskonzeption bei Paulus abschließen.

Schlußbemerkungen

Der Gewinn der personalen Formation von Religion liegt in der Unabhängigkeit einer rettenden Gottesbeziehung von ethnischen und kulturellen Grenzziehungen. Weder Herkunft und Abstammung noch eine bestimmte kulturelle Äußerung von Religion spielen in ihr eine Rolle. Entscheidend ist vielmehr, daß man eine Beziehung zur vermittelnden Person hat. Durch sie wird die kulturelle Formation von Religion in ihren Konstituenten »Zugangsermöglichung« und »Ausübung von Religion« prinzipiell entgrenzt. Es stellte sich jedoch sofort die Frage, wie die Beziehung zur Retterfigur hergestellt und aufrechterhalten werden kann. Dabei fällt der kommunikative Vollzug besonders ins Auge: Das Evangelium muß sowohl verkündet als auch gehört werden. Das ermöglicht eine Beziehung zur (abwesenden) Person, wobei die Beziehung selbst auf die Wissensebene transformiert und das Wissen von der soteriologischen Bedeutung der Person als Beziehung aussagbar ist. Anders gesagt: Ohne *γνώσις Χριστοῦ Ἰησοῦ* gibt es auch keine *πίστις* an Jesus Christus.

Die kommunikativen Vollzüge und Transformationen (Verschränkung von Wissen und Beziehung) verfestigen sich notwendigerweise aber wieder in kulturelle Formation von Religion. Dieser Prozeß ist schon in den Paulusbriefen selbst im Ansatz erkennbar. Aus heutiger Sicht ist das Christentum klar als kulturelle Formation mit all den Grenzziehungen, die damit einhergehen, zu beschreiben. Dabei trägt das personale Prinzip, mit dem die Grenzziehungen der kulturellen Formation von Religion entgrenzt wurden,

selbst wieder eine Grenze in sich: Die heilende Gottesbeziehung ist nun an die Herstellung und Aufrechterhaltung einer Beziehung zur (Mittler)-Person gebunden.

Sich dieser Einsicht nicht zu verschließen, ermöglicht m. E. die unvoreingenommene Beurteilung sowohl der Leistung als auch der Grenzen einer durch Beziehung zu Jesus als Retter vermittelten Gottesbeziehung.

Bibliographie

ALETTI, Jean-Noël, *Sagesse et Mystère chez Paul: Réflexions sur le rapprochement de deux champs lexicographiques*, in: Trublet, Jacques, *La Sagesse Biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament (Lectio Divina 160)*, Paris: du Cerf 1995, 357–384.

ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Beck 1992.

BIBLIA PATRISTICA, *Index des Citations et Allusions Bibliques dans la Littérature Patristique*, Bde. 1–7, Paris: CNRS Éditions 1975–2000.

BERGER, Klaus / NORD, Christiane, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt / Leipzig: Insel Verlag 1999.

BLASS, Friedrich / DEBRUNNER, Albert / REHKOPF, Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 171990.

BRUMLIK, Micha, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Frankfurt am Main: Eichborn 1992.

CHRIST, Felix, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (ATHANT 57)* Zürich: Zwingli-Verlag 1970.

FEUILLET, André, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres Pauliniennes*, Paris: Librairie Lecoffre 1966.

FITZMYER, Joseph A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 33)*, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland: Doubleday 1993.

FURNISH, Victor Paul, *II Corinthians*. Translated with Introduction, Notes and Commentary by Victor Paul Furnish (The Anchor Bible 32a), Garden City, NY: Doubleday 1984.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino / TIGCHELAAR, Eibert J. C. (Hrsg.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Volume One 1Q 1 – 4Q 273, Leiden / New York / Köln: Brill 1997.

HATCH, Edwin / REDPATH, Henry A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apokryphal Books)*, Bde. I und II, Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt 1954.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae*, homilia XI (= Joannis Chrysostomi opera omnia 11), in: *Patrologiae cursus completus*. Accurante J.-P. Migne (PG 62), Paris 1862.

KÄSEMANN, Ernst, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen: Mohr, 1973.

KÖSTER, Helmut, *Grundtypen und Kriterien frühchristlicher Glaubensbekenntnisse*, in: Köster, Helmut / Robinson, James M., *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen: Mohr 1971, 191–215.

KOPERSKI, Veronika, *The Knowledge of Christ Jesus my Lord*. The High Christology of Philippians 3:7–11 (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 16), Kampen: Pharos 1996.

KÜCHLER, Max, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Freiburg (Schweiz): Universitäts-Verlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979.

LIETZMANN, Hans, *An die Korinther I/II* (HNT 9), Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) ³1931.

LIETZMANN, Hans, *Die Briefe des Apostels Paulus*. Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. *An die Römer* (HNT 3), Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1919.

LIPS, Hermann von, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990.

LÖNING, Karl / ZENGER, Erich, *Als Anfang schuf Gott*. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf: Patmos 1997.

LÖNING, Karl, *Das Frühjudentum als religionsgeschichtlicher Kontext des Neuen Testaments*, in: Frankemölle, Hubert (Hrsg.), *Lebendige Welt Jesu*

und des Neuen Testaments. Eine Entdeckungsreise, Freiburg i. Br.: Herder 2000, 48–68.

MAIER, Johann, *Die Qumran-Essener*. Die Texte vom Toten Meer. Bd. I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5,11 (UTB 1862), München / Basel: Ernst Reinhardt 1995.

NIEBUHR, Karl-Wilhelm, *Heidenapostel aus Israel*. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 62), Tübingen: Mohr 1992.

ORR, William F. / WALTHER, James Arthur, *I Corinthians*. A New Translation. Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes and Commentary by William F. Orr and James Arthur Walther (The Anchor Bible 32), Garden City, NY: Doubleday 1976.

PILHOFER, Peter, *Philippi*. Die erste christliche Gemeinde Europas, Bd. 1 (WUNT 87), Tübingen: Mohr 1995.

REICHERT, Angelika, *Der Römerbrief als Gratwanderung*. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik (FRLANT 194), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

SCHENK, Wolfgang, *Die Philipperbriefe des Paulus*. Kommentar, Stuttgart: Kohlhammer 1984.

SCHMELLER, Thomas, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit* (HBS 30), Freiburg u. a.: Herder 2001.

SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*. 3 Teilbände (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII,1–3), Solothurn / Düsseldorf: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1991 / 1995 / 1999.

SODEN, Hermann von, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*. Hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Hermann von Soden. I. Teil: Untersuchungen, I. Abteilung: Die Textzeugen, Berlin: Arthur Glaue 1902.

SODEN, Hermann von, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*. Hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Hermann von Soden. I. Teil: Untersuchungen, III. Abteilung: Die Textformen B. des Apostolos mit Apokalypse, Berlin: Arthur Glaue 1910.

SODEN, Hermann von, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*. Hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Hermann von Soden. II. Teil: Text mit Apparat nebst Ergänzungen zu Teil I, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1913.

TISCHENDORF, Constantinus, *Novum Testamentum Graece*. Ad antiquissimos testes denuos recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum, apposuit commentationem isagogicam, Volumen II, Leipzig: J. C. Hinrichs⁸1872.

WACHTEL, Klaus / WITTE, Klaus, *Das Neue Testament auf Papyrus*. Bd. II: Die paulinischen Briefe, Teil 2: Gal, Eph, Phil, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 u. 2 Tim, Tit, Phlm, Hebr, bearbeitet von Klaus Wachtel und Klaus Witte, mit einer Einleitung von Barbara Aland (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 22), New York: Walter de Gruyter 1994.

WALLIS, Ian G., *The Faith of Jesus Christ in early Christian traditions* (MSSNTS 84), Cambridge: University Press 1995.

WEISS, Bernhard D., *Die paulinischen Briefe im berichtigten Text*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1896.

WILCKENS, Ulrich, *Weisheit und Torheit*. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2 (BHTh 26), Tübingen: Mohr 1959.

ZENGER, Erich u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart: Kohlhammer³1995.