

HTA
HistorischTheologische Auslegung

Der erste Brief des Paulus an die Korinther

Eckhard J. Schnabel



R. Brockhaus
Brunnen

I. Einleitung

Das frühe Christentum ist ohne christliche Ortsgemeinde nicht vorstellbar. Der Glaube an Jesus Christus wurde nicht von Religionsphilosophen in Akademien als Diskussionsvorschlag vorgetragen, sondern von Männern und Frauen, von Juden und von Griechen, von Freien und von Sklaven gelebt und gepredigt, die in großen und kleinen Städten des Römischen Reichs zu Hause waren. Kein anderer Text des Neuen Testaments zeigt die konkrete Wirklichkeit einer christlichen Ortsgemeinde so deutlich wie die Briefe des Paulus an die Christen in Korinth, und kaum ein anderer Text des Neuen Testaments demonstriert die Verbindung zwischen apostolischer Lehre und den lokalen gesellschaftlichen Gegebenheiten so deutlich wie der Erste Korintherbrief. Die beiden Korintherbriefe zeigen, was es bedeutet hat, in einer der großen Städte des Mittelmeerraums als Jesusbekenner zu leben. Paulus reagiert in seinen beiden Briefen nach Korinth auf Krisen in der christlichen Gemeinde und beschreibt die Konsequenzen der Botschaft von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus für die Christen, die in der Stadt Korinth und somit in einer bestimmten Kultur und einer konkreten Gesellschaft des ersten Jahrhunderts leben.

Anfragen von korinthischen Christen und mündlich übermittelte Berichte von Schwierigkeiten in der Gemeinde fordern Paulus zur Stellungnahme heraus. Er geht im Ersten Korintherbrief der Frage nach, welchen Einfluss konkrete gesellschaftliche Gegebenheiten auf die Einstellung und auf das Verhalten der Christen haben oder nicht haben dürfen: Sollen Heidenchristen weiterhin heidnische Tempel besuchen? Können Christen einen Rechtsstreit anfangen? Dürfen Christen zu Prostituierten gehen? Wie sollen sich Christen verhalten, die zur gesellschaftlichen Elite Korinths gehören?. Der Erste Korintherbrief demonstriert, wie Paulus theologische Fragen angeht, die sich infolge gesellschaftlicher Realitäten oder philosophischer Einflüsse stellen. Der Erste Korintherbrief zeigt, weshalb die Botschaft von Jesus, dem Messias und Kyrios, der am Kreuz gestorben und am dritten Tag auferstanden ist, ein notwendiger Maßstab für den Glauben und für das Leben der Jesusbekenner ist, die sich im ersten Jahrhundert den komplexen Herausforderungen eines authentischen Christenlebens stellen.¹

Dieser Nexus zwischen Stadt und Gemeinde und Theologie (und Ethik) legt es nahe, zunächst die Stadt Korinth im ersten Jahrhundert und die Grün-

1 Winter, *Welfare*, 105-121.145-177; ders., *Corinth*; Vgl. Dunn, *1 Corinthians*, 110-111; Thiselton, xvii-xviii.

dung und Gestalt der korinthischen Gemeinde zu beschreiben, ehe wir den Anlass des Briefs, die Argumentation des Apostels und die theologischen Schwerpunkte des Schreibens behandeln.

1. Die Stadt Korinth im 1. Jahrhundert

Korinth (Κόρινθος; mod. Archaia Korinthos), ungefähr 10 km westlich des Isthmus gelegen, der Peloponnes und Attika verbindet, war seit 900 v.Chr. besiedelt. Seit 600 v.Chr. prägte die Stadt eigene Münzen.² Der Aufschwung der zwischen Athen und Sparta gelegenen Stadt war mit der strategisch günstigen Lage am Isthmus und mit der Bedeutung von Handel und Gewerbe verknüpft. Mehrere Industriezweige hatten in Korinth bedeutende Zentren: das Töpfereihandwerk („korinthische Vasen“), die Keramikproduktion (Tonziegel), Teppichwebereien und die Produktion und Verarbeitung von Metallen, z.B. die „korinthische Bronze“, welche nach Josephus (Bell. 5.201) den wertvollsten Teil der Tempeltore an der Außenseite des herodianischen Tempels in Jerusalem darstellte.³ Die Stadtmauer, die die südlich der Stadt gelegene 575 Meter hohe Akropolis (Akrokorinth, mit dem Tempel der Aphrodite) einschloss, hatte einen Gesamtumfang von 12 km. Die Straße zu dem 2 km entfernten, am korinthischen Golf gelegenen Hafen Lechaion war ebenfalls von einer Mauer umgeben. Kenchreä, der zweite Hafen Korinths, lag am saronischen Golf südöstlich der Stadt. Nach den Perserkriegen, in denen sich Korinth nach 480 v.Chr. als Versammlungsort der verbündeten Griechen („korinthischer Bund“) hervortat, hatte die Stadt, zeitweise mit oder gegen Athen, Sparta und Theben verbündet, eine wechselhafte Geschichte. Unter Philipp II., dem makedonischen König, war Korinth Sitz des neu gegründeten Bundes der Griechen. Die führende Rolle Korinths im Widerstand der griechischen Städte gegen Rom führte zur Zerstörung der Stadt im Jahr 146 v.Chr., nachdem der römische Konsul Lucius Mummius Korinth erobert, Kunstschatze abtransportiert und die Bevölkerung getötet oder in die Sklaverei verkauft hatte. Als Cicero zwischen 79–77 v.Chr. die Stadt besuchte, machten die Trümmer einen größeren Eindruck auf ihn als die Bewohner (Cicero, Tusc. 3.22.53). Es dauerte über ein ganzes Jahrhundert, ehe Korinth

2 Für das Folgende vgl. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1130-1135; Elliger, *Paulus*, 200-242; Murphy-O'Connor, *Corinth*; Engels, *Roman Corinth*; Winter, *Corinth*, 7-22; Sanders, *Urban Corinth*, 11-24. Ausgrabungsberichte: *Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, Cambridge/Princeton: American School of Classical Studies at Athens 1929–2003 (wird fortgesetzt).

3 Wiseman, *Corinth*, 512; Schrage I 26. Zur korinthischen Bronze vgl. Mattusch, *Corinthian Bronze*, 219-232. Siehe Plinius, *Nat. Hist.* 34,1; 34,6-8; 34,48; Cicero, *Tusc.* 4,32; *Verr.* 2,1,55-56; 4,1.50.131; Petronius, *Sat.* 15,31,50; Athenaeus 4,128d; Pausanias 2,3,3.

wieder aufgebaut wurde. Iulius Caesar sorgte im Jahr 44 v.Chr. für eine Neugründung Korinths als römische Kolonie unter dem Namen *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*. Er ließ die Stadt zunächst mit dreitausend freigelassenen Sklaven und Veteranen besiedeln.⁴ Die aristokratischen Familien des römischen Senats, die für die Neugründung Korinths stimmten und die aus rechtlichen Gründen den Handel der neuen Handelsroute von Osten nach Westen, die über Korinth lief, nicht direkt kontrollieren konnten, hofften offensichtlich, dass sie sich der in der neuen Kolonie angesiedelten Freigelassenen als Mittelsleute bedienen können würden. Das heißt, Korinth sollte als Kolonie des römischen Senats die Kontrolle des Ost-West-Handels garantieren.⁵ Caesar hatte den in römischen Kolonien neu angesiedelten Freigelassenen das Recht gewährt, für Magistratspositionen zu kandidieren. Augustus hatte den Freigelassenen dieses Privileg wieder genommen, eine Tatsache, die erklärt, dass die Magistratsinhaber in Korinth sämtlich römische Bürger waren.⁶ Schon 27 v.Chr. wurde Korinth das Verwaltungszentrum der senatorischen Provinz Achaia (zwischen 15–44 n.Chr. war Achaia kaiserliche Provinz; Tacitus, Ann. 1.76.80).⁷ Ab 50 n.Chr. wurden die panhellenischen Spiele, die im nahegelegenen Isthmia abgehalten wurden, wieder von Korinth kontrolliert. Die alle zwei Jahre organisierten Spiele boten den aus der ganzen Region anreisenden Zuschauern nicht nur sportliche Wettkämpfe, sondern auch Wettbewerbe in musikalischen Darbietungen, Deklamation (Vorträge) und Malerei. Eine Innovation der „römischen“ Spiele in Isthmia waren die Veranstaltung von Wettbewerben für Frauen.⁸ Paulus hat bei seinem Aufenthalt in Korinth, der am plausibelsten von Februar/März des Jahres 50 bis September 51 zu datieren ist,⁹ die Bedeutung der istsmischen Spiele für Korinth und seine Einwohner persönlich erleben können.¹⁰ Im Jahr 54 wurde aus Anlass der Thronbesteigung von Kaiser Nero von den Städten des Achäischen Bundes in Korinth der Kaiserkult etabliert, offensichtlich auf

4 Strabo 8.6.23; Plutarch, Caes. 57; Dio Cassius 43.50.3-4; Appian, Lyb. 136. Vgl. Walbank, Foundation, 95-130.

5 Williams, Roman Corinth, 33; Spawforth, Corinth, 167-182; Walters, Identity, 397-417.

6 Engels, Roman Corinth, 67-68. Zur gesellschaftlichen Elite in der Stadt vgl. Clarke, Leadership, 9-39 (Appendix A, 135-157 enthält eine prosopographische Liste der 160 aus Inschriften und Münzen bekannten führenden Bürger des römischen Korinth).

7 C. Heius Pollio und C. Heius Pamphilus bekleideten um 27/26 v.Chr. das Amt der *duoviri*; vgl. Amandry, *Duovirs*, 47-49.55.140.

8 Vgl. Kent, Corinth VIII, iii, 29.

9 Vgl. Riesner, Frühzeit, 180-187; Schnabel, Urchristliche Mission, 1130.

10 Der Präsident (*agonothetes*) der neu begründeten istsmischen Spiele im Jahr 51 n.Chr. war Lucius Rutilius (West, Corinth VIII, ii, Nr. 82); einer der beiden *duoviri* des Jahres 50-51 n.Chr. – Cn. Publicus Regulus – war Präsident der Spiele zu einem späteren Zeitpunkt (Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 153); vgl. Winter, Corinth, 276-277; Thiselton 11.

Betreiben der römischen Provinzverwaltung.¹¹ Das jährlich gefeierte Fest zu Ehren des Kaisers ging einher mit Tierhetzen (*venationes*) und Gladiatorenkämpfen. Der erste Hohepriester des Kults, auf Lebenszeit gewählt, war C. Iulius Spartiacus. Im Jahr 54/55 (d.h. als Paulus den 1. Korintherbrief schrieb), bekleideten M. Acilius Candidus und Q. Fulvius Flaccus das Amt der *duoviri*.¹²

Korinth ist im ersten Jahrhundert konsequent als römische Kolonie zu betrachten, eine Tatsache, die unter Exegeten nicht immer genügend Beobachtung gefunden hat.¹³ Für die Interpretation der mit Korinth im ersten Jahrhundert verbundenen Geschichte und Literatur, einschließlich der Korintherkorrespondenz des Apostels Paulus, sind römische Traditionen wichtiger als griechische Traditionen. So sind 101 der 104 Inschriften, die in die Zeit vor Kaiser Hadrian (117–138 n.Chr.) datieren, in lateinischer Sprache und nur drei in griechischer Sprache geschrieben.¹⁴ Latein war offizielle Amtssprache, wobei die meisten Einwohner auch (und in vielen Fällen nur) Griechisch sprachen. Das Straßensystem der neu gegründeten Stadt Korinth weist ein typisch römisches Muster auf: die Stadt wurde bei der Neugründung konsequent in vier ungefähr gleich große Quadranten zu je 32 mal 15 *actus* (35,2 m) eingeteilt. Die 29 Hauptstraßen teilten die vier großen Stadtviertel in 29 gleich große Häuserblocks (*insulae*). Die Nord-Süd-Straßen (*cardines*) waren rund 3,6 m breit, die Ost-West-Straßen (*decumani*) waren rund 6 m breit, während die in Nord-Süd-Richtung verlaufende Hauptstraße (*cardo maximus*), die nach Lechaion führte, rund 15 m breit war. Die nördlich Korinths gelegene Ebene, die sich bis zum Meer erstreckte und zum *territorium* der Stadt gehörte, wurde für die landwirtschaftliche Nutzung in 16 *actus* breite Streifen eingeteilt.¹⁵ Die im Zuge des Neuaufbaus von Korinth nach 44 v.Chr. errichteten Gebäude – Apollon-Tempel, Südtoa, Peirene-Brunnen, Glaukis-Brunnen, Theater, Asklepios-Tempel – entsprachen den Kriterien römischer Architektur. Die oberste Behörde Korinths bildete der Magistrat (*decurio*) mit den *duoviri*, die jährlich von den *comitia tributa* gewählt wurden.¹⁶ Dass die Bevölkerung Korinths sich im ersten Jahrhundert als Bewohner einer römischen *colonia* verstanden, zeigt sich auch an der Tatsache, dass es in der Stadt keinen Kult der Roma gab (dieser ist erst im zweiten Jahrhundert nachzuweisen): der Kult der Roma war eine politische Institution, die es Nicht-

11 Spawforth, *Imperial Cult*, 218-228.

12 Amandry, *Duovirs*, 22-24.201.

13 Vgl. Gill, *Corinth*, 259-264; Winter, *Corinth*, 7-25; Thiselton 3-5.

14 Kent, *Corinth VIII*, iii, 18-19 (Stand 1950/1966).

15 Romano, *Land Use*, 9-30; ders., *Urban and Rural Planning*, 25-59.

16 Wiseman, *Corinth*, 497-502.

Römern ermöglichte, die Größe Roms zu feiern. Der römische Charakter der Stadt wird, wie wir sehen werden, eine wichtige Rolle für die Interpretation des 1Kor spielen, zum Beispiel bei der Diskussion der Kopfbedeckung von Männern und Frauen (11,2-16) oder bei der Diskussion des Verhaltens einiger Gemeindeglieder (11,17-34), das einem Missbrauch des Herrenmahls gleichkam. Gleichwohl ist der griechische Einfluss auf das Leben im römischen Korinth nicht zu unterschätzen, vor allem im Blick auf die Religiosität der Einwohner und im Blick auf die Kulte und die Tempel der Stadt. Nach dem Wiederaufbau Korinths unter römischer Ägide wurden die alten griechischen Tempel den traditionellen griechischen Göttern neu geweiht, wenn auch teilweise mit Hilfe lateinischer Inschriften.

Korinth hatte im ersten Jahrhundert ungefähr 80 000 Einwohner, eine Zahl, die auf 100 000 ansteigt, wenn man die Einwohner der fünf Städte und 45 Dörfer hinzurechnet, die zum Territorium der Stadt gehörten.¹⁷ Das römische Korinth war eine wohlhabende Handelsstadt, das bedeutendste Dienstleistungszentrum der Provinz Achaia – London, Paris oder New York vergleichbar – ein geschäftiger Umschlagplatz zwischen dem westlichen und dem östlichen Mittelmeerraum, ein urbanes Zentrum, in dem wirtschaftliche Effizienz, Wettbewerb und das pragmatische Streben nach Erfolg täglich eine wichtige Rolle spielten.¹⁸ Der Wohlstand der Stadt rührte vom Handel, von Menschen auf der Durchreise und von Touristen her.¹⁹ Strabo nennt Korinth „reich wegen ihres Handels“ (διὰ τὸ ἐμπόριον, 8.6.20). Er verweist in diesem Zusammenhang auf die beiden Häfen Lechaion und Kenchreä sowie auf die Isthmischen Spiele, die alle zwei Jahre im Frühjahr Tausende von Menschen in die Stadt brachten.²⁰ Plutarch berichtet, dass Korinth vor allem durch seine Makler (πραγματευτής) bekannt war (Mor. 831a). Der florierende Handel in der „neuen“ römischen Stadt Korinth erlaubte Männern wie Gnaeus Babbius Philinus einen raschen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufstieg. Er war wohl einer der Freigelassenen, der es zu Wohlstand gebracht hatte, welcher es ihm ermöglichte, in die regierenden Kreise der Stadt auszusteigen – die Inschrift des Babbius-Monuments verkündet, dass er es zum Ädil, Pontifex und *duovir* gebracht hatte.²¹ Das Phänomen des Eigenlobs und der

17 Engels, *Roman Corinth*, 79-84.178-181. Romano, *Roman Colonies*, 103 mit Anm. 71 und andere gehen von niedrigeren Zahlen aus.

18 Vgl. Engels, *Roman Corinth*, 1-7.22-65.

19 Engels, *Roman Corinth*, 22-39; Williams, *Roman Corinth*, 31-32.

20 Vgl. Broneer, *Isthmia II*; Winter, *Corinth*, 276-278; Thiselton 10-11. Zu den neueren Ausgrabungen vgl. Gebhard u.a., *Isthmia III*.

21 Kent, *Corinth VIII*, iii, Nr. 155.241 (Plates 14, 19); vgl. Murphy-O'Connor, *Corinth*, 171; Wiseman, *Corinth*, 518; Thiselton 8. Zur sozialen Struktur Korinths s. auch Theißen, *Studien*, 260-263.

Selbstpromotion kennzeichnete die Elite in vielen römischen Städten, aber eben gerade auch in Korinth, ein Umstand, der manche Schwierigkeiten erklärt, mit denen Paulus, für den Demut und Dienst herausragende Kennzeichen eines Apostels (und eines jeden Christen) waren, im Blick auf die korinthische Gemeinde zu kämpfen hatte.

Beschreibungen Korinths in antiken Quellen – vor allem bei Pausanias, der in seiner *Rundreise durch Griechenland* das Korinth in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. beschreibt (2,1,1–5,5) – sowie die Resultate archäologischer Ausgrabungen ermöglichen es uns, die Stadt näher zu beschreiben (s. Abb. 1-2).²² Wenn man vom Hafen Lechaion herkommend der Nord-Süd-Achse folgte, betrat man Korinth durch eine monumentale Toranlage. Wenn man der zum Forum führenden Straße folgte, kam man an einem linker Hand liegenden Fleisch- und Fischmarkt vorbei, den Quintus Cornelius Secundus gestiftet hatte.²³ Diese Straße führte zum Nordmarkt, der 58 mal 46 Meter maß und in fünfzig Räumen Handelsleuten und Schiffsmaklern Arbeitsmöglichkeiten bot. Wenn man auf der Hauptstraße geradeaus Richtung Forum ging, kam man an den Bädern des Eurykles vorbei, an die sich südlich öffentliche Latrinen und, an der Stelle eines alten griechischen Heiligtums, ein weiteres Marktgebäude anschlossen. Von dieser Stelle führte der *cardo maximus* über mehrere Stufen hinauf zu einem monumentalen Triumphbogen, durch den man das römische Forum betrat, das Zentrum Korinths.

Der Marktplatz (ἀγορά) der alten Stadt Korinth maß 225 mal 127 Meter. Die Ausmaße des römischen Forum, das nach 44 v. Chr. an dieser Stelle entstanden war, betrug 165 mal 65 Meter (Abb. 2). An der Nordostecke des Platzes konnte man den prunkvollen Peirene-Brunnen bestaunen, der aus einem offenem Wasserbassin und drei Apsiden bestand. An der Ostseite

22 Den von D. Peck gezeichneten Stadtplan von Korinth (Abb. 1) findet man in Williams/Bookidis, *Corinth* XX, xxviii, den Plan vom Stadtzentrum Korinths (Abb. 2) in Williams, *Roman Corinth*, 32; Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1560.

23 Diese von Waele, *Market*, 453-454 vorgeschlagene Lokalisierung an der Stelle, an der im ausgehenden 1. Jahrhundert der sog. Peribolos des Apollo errichtet wurde, ist nicht gesichert. Zum Thema vgl. Cadbury, *Macellum*, 134-141. Die relevante Inschrift – zum Text siehe unten zu 10,25 – setzt sich aus dreizehn Fragmenten zusammen (West, *Corinth* VIII, ii, Nr. 124.125; Kent, *Corinth* VIII, iii, Nr. 321). A. West war der Meinung, dass es einen separaten Fleischmarkt (*macellum*) und Fischmarkt (*macellum piscarum*) gab; J. Kent bestätigte diese Interpretation. Diese Interpretation wurde von Nabers, *Note*, 73-74 in Frage gestellt: es sei unwahrscheinlich, dass die Corneliai zwei Marktgebäude stifteten, die derselben Funktion dienten. Andere Inschriften, die *macella* bezeugen, lassen es wahrscheinlich erscheinen, dass das *macellum* in Korinth den Fleischmarkt mit einer Vorkehrung zum Verkauf von Fischen kombinierte. Die griechische Inschrift Kent, *Corinth* VIII, iii, Nr. 353 (vgl. Broneer, *Corinth* I, iv, 101 Plate 25,2) ist entgegen ersten Vermutungen für den Fleischmarkt irrelevant. Vgl. Gill, *Meat-Market*, 389-391.

stand eine Basilika, die 38 m lang und 23 m hoch war, dekoriert mit Statuen der kaiserlichen Familie, unter anderem mit den Statuen von Kaiser Augustus und seinen Enkeln Gaius und Lucius. Auf der Südseite des Oberen Forums befanden sich die Verwaltungsgebäude der Provinz Achaia. An der Südostecke stand ein im frühen ersten Jahrhundert errichtetes Gebäude, das administrativen Zwecken diente. Möglicherweise war hier das Archiv untergebracht, in dem öffentliche und private Urkunden aufbewahrt wurden. An der Südseite stand das größte öffentliche Gebäude Griechenlands: Die zweistöckige Süd-Stoa war 164 m lang und 25 m breit, und machte mit ihren 71 dorischen und 34 ionischen Säulen einen imposanten Eindruck. Die römischen Neubürger hatten das im vierten Jahrhundert v. Chr. errichtete Gebäude nach dem Jahr 44 v. Chr. renoviert. Hier befand sich das Büro des Agonothetes, der die Isthmischen Spiele organisierte, das Büro des Statthalters der Provinz, das Rathaus (βουλευτήριον) der Stadt Korinth, ein öffentliches Bad und das Büro der Duoviri. Archäologen datieren die wichtigste römische Bauphase des Forums ab rund 50 n. Chr. – das Jahr, in dem Paulus in Korinth ankam. Das Forum wurde durch die sog. Zentralen Läden in das Untere und das Obere Forum geteilt. Die siebzehn kleinen (ca. 2 mal 4 m), mit Fresken dekorierten Räume dieser „Ladenkette“ wurden entweder von Kaufleuten benutzt, die mit Edelmetallen handelten, oder sie beherbergten Bankierbüros. In der Mitte der Zentralen Läden befand sich eine monumentale Rednerbühne (βῆμα, lat. *rostrum*), auf der die Statthalter der Provinz und die städtischen Magistratsvertreter zur Bevölkerung sprachen. An der Westseite des Forums standen mehrere Tempel und Monumente: der Tempel der Venus Victrix (Tempel F), der Tempel der Roma, des römischen Senats und der Kaiser (Tempel G), ein Poseidon-Brunnen, das Babbius-Monument mit Tempel (K, vielleicht identisch mit dem von Pausanias erwähnten „Pantheon“) und ein Tyche-Tempel (Tempel D, von anderen als Hermes-Tempel identifiziert). An der Nordseite des Forum befand sich eine weitere Säulenhalle (100 m lang und 9 m breit). Von dieser Säulenhalle aus gelangte man in das alte Heiligtum des Apollon, ein Areal von rund 100 mal 80 Meter Größe. Der um 540 v. Chr. gebaute und nach 164 v. Chr. restaurierte Tempel maß 53 mal 12 Meter und bestand aus einem Peristyl von 38 sieben Meter hohen Säulen. An der Nordwestecke des Forum, an der nach Sikyon führenden Straße, stand ein weiterer Tempel (Tempel C), der von manchen mit dem Tempel der Hera Akraia identifiziert wird. Südlich davon traf man auf ein weiteres großes Tempelareal (Tempel D, mit Ausmaßen von 120 mal 90 Metern); dieser Tempel wird häufig als Tempel der Octavia bezeichnet, während manche Archäologen ihn mit dem Capitolium-Tempel identifizieren, in dem die Göttertrias Jupiter Optimus Maximus, Juno und Minerva verehrt wurden. Der Tempel der

Athena Chalinitis befand sich in der Nähe des Theaters.

Im Nordwesten der Stadt befanden sich ein Zeus-Heiligtum, der große Lerna-Brunnen, der heilige Bezirk des Asklepios (Abb. 3) und das „alte Gymnasium“ (Pausanias; vgl. Abb. 1). Im Westen befanden sich ein viertes Marktgebäude und das Theater, das rund 15 000 Besuchern Platz bot (das kleinere Odeion wurde erst im zweiten Jahrhundert errichtet). Östlich der Bühnengebäude des Theaters befindet sich ein gepflasterter Platz mit Ausmaßen von wahrscheinlich 19 mal 19 Metern. Eine bei Ausgrabungen im Jahr 1929 gefundene Inschrift informiert über die Tatsache, dass ein gewisser Erastus als Dank für seine Wahl in das Ädilenamt das Pflaster gestiftet hat: „Erastus ließ von seinem Geld (das Straßenpflaster) legen, aus Anlass seiner Wahl zum Ädil“ (ERASTUS·PRO·AEDILIT[AT]E·S(UA)·P(ECUNIA)·STRAVIT).²⁴ Gute Argumente sprechen für die Möglichkeit, dass dieser Erastus mit dem in Röm 16,23 von Paulus erwähnten Stadtkämmerer (ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως) und dem in Apg 19,22 und 2Tim 4,20 erwähnten Mitarbeiter von Paulus identisch ist.²⁵ Im Osten der Stadt befand sich das Amphitheater.

Am Aufgang zur Akropolis im Süden Korinths befand sich ein Töpferviertel und ein Heiligtum der Demeter und Kore, das seit dem 7. Jh. v.Chr. bestand und offensichtlich bald nach der Neugründung Korinths wiederhergestellt wurde. Der Umbau hatte zur Folge, dass die Speiseräume der alten Tempelanlage, in denen insgesamt 200 Gäste speisen konnten, in römischer Zeit anderen Zwecken dienten.²⁶ Auf der Akropolis stand der Aphrodite-Tempel, von dem so gut wie nichts erhalten ist. In der Stadt gab es mindestens drei weitere Aphrodite-Tempel, und in Lechaion sowie in Kenchreä gab es zwei weitere der Aphrodite geweihte Heiligtümer. Neben Aphrodite war Poseidon eine der wichtigsten in Korinth verehrten Gottheiten.²⁷ Die lateinisch sprechende Elite engagierte sich im Kaiserkult (in der Julischen Basilika; vielleicht auch in Tempel E)²⁸: zwanzig der 32 lateinischen Inschrif-

24 Kent, Corinth VIII, iii, 99 (Nr. 232); vgl. Gill, Erastus, 293-301; Clarke, Leadership, 46-56; Schnabel, Urchristliche Mission, 1141-1143. Vor kurzem wurde eine zweite Inschrift entdeckt, die einen Erastus erwähnt; s. Clarke, Erastus Inscription, 146-151.

25 Theißen, Studien, 236-245; Murphy-O'Connor, Paul, 268-270; Winter, Welfare, 179-197; Horrell, Social Ethos, 97; vgl. Collins 168; Garland 11-12; Lindemann 10; Merklein I 38-39; Schrage I 33; Thiselton 9; ausführlich Clarke, Leadership, 55-57, der zur Vorsicht rät.

26 Vgl. Bookidis/Stroud, Corinth XVIII, iii, 273-276.434.

27 Zu den Tempeln und Kulte Korinths vgl. Fotopoulos, Food, 49-157; Bookidis, Religion, 141-164; Gäckle, Die Starken, 127-142. Eine im Mai 1997 gefundene Inschrift scheint einen Pluto-Tempel in Korinth zu dokumentieren; vgl. Dixon, Inscription, 335-342.

28 Zur Präsenz des Kaiserkults in der Julischen Basilika vgl. Scotton, Inscription, 95-100, mit einer Diskussion zu einem neuen Inschriftenfragment; zu Tempel E siehe Bookidis, Sanctuaries, 257.

ten, die man bislang in Korinth gefunden hat, betreffen den Kaiserkult. Augustus wurde als Apollon verehrt (CIL III.1 534). Livia (58 v. bis 29 n.Chr.), die Frau des Augustus und Mutter von Kaiser Tiberius, wurde noch zu ihren Lebzeiten in Korinth als „Diva“ bzw. „Thea“, d.h. göttlich verehrt.²⁹ Eine in das Jahr 54/55 n.Chr. datierende Münzprägung in Korinth stellt Claudia Octavia, die Frau von Kaiser Nero, auf der Rückseite als Astralgottheit (Artemis-Selene) dar.³⁰ Unter der ärmeren Bevölkerung waren offensichtlich Demeter und Kore sowie Isis und Sarapis besonders populär. Andere Götter, die in Korinth angebetet wurden, waren Artemis Bendis, Artemis Ephesia, Helios, Triton.

Was die Topographie Korinths betrifft, erwähnt Paulus im Ersten Korintherbrief einen Fleischmarkt (μάκελλον, 10,25) und einen Tempel, in dem man Mahlzeiten einnehmen kann (8,10). Lukas erwähnt den „Richterstuhl“ (βῆμα; Apg 18,12.16), der mit der oben erwähnten Anlage am Forum identisch sein wird, sowie eine Synagoge (Apg 18,4).

Der Ruf der Stadt Korinth wird oft als denkbar schlecht bezeichnet, was auf andere Hafenstädte jedoch ebenfalls zutrifft.³¹ Der Geograph Strabo, der Korinth in den Jahren 44 und 29 v.Chr. besucht hat, schreibt, dass tausend Tempeldirnen (Hierodulen) im hoch über der Stadt gelegenen Tempel der Aphrodite den Einwohnern sowie den vielen Touristen zu Diensten waren.³² Die Aktualität dieser Information für das römische Korinth des ersten Jahrhunderts n.Chr. wird in der Forschung oft in Frage gestellt. Tempelprostitution ist für das römische Korinth nicht nachzuweisen, die Praxis gilt als eher unwahrscheinlich, zumal Tempelprostitution kein griechisches Phänomen war.³³ In griechischen Texten wird die Wendung „ich praktiziere Prostitution“ mit dem Ausdruck κορινθιάζομαι („ich korinthisiere“) bezeichnet. Mehrere Komödien des 4. Jh. v.Chr. tragen den Titel Ὁ Κορινθιαστής („Der Hurenbock“).³⁴ Weil die Mehrheit der antiken Autoren, die Korinth mit Prostitution gleichsetzen, Athener sind, gelten solche Urteile als Polemik und nicht als objektive Darstellungen der Sittenverderbnis Korinths. In einer neueren Arbeit akzeptiert Charles Williams, der frühere Direktor der Aus-

29 Siehe die Ehreninschriften Kent, Corinth VIII, iii, Nr. 55; AE 1920 Nr. 1, sowie die Inschrift, die ein Heiligtum (*sacrum*) für Dianae Paciluciferae Augustae bezeugt (West, Corinth VIII, ii, Nr. 15), mit der Livia gemeint ist; vgl. Hahn, Frauen, 38-39.49.57.62.

30 Hahn, Frauen, 210; die Vorderseite stellt Nero mit Lorbeerkranz dar.

31 Siehe Cicero, Rep. 2.4; vgl. Schrage I 28.

32 Strabo 8,6,20; vgl. Athenaeus, Deipn. 13,573C–574E (2./3. Jh. n.Chr.).

33 Elliger, Paulus, 237-246; Murphy-O'Connor, Corinth, 55-56; Winter, Corinth, 87-88; Schrage I 28.

34 Aristophanes, Frag. 354; Philetaerus 13.559a; Poliochus 7,31,3c; vgl. Plato, Rep. 404c, der eine Prostituierte als „korinthisches Mädchen“ bezeichnet.

grabungen in Korinth, mit Berufung auf archäologische Funde und literarische Texte allerdings die Existenz sakraler Prostitution im Zusammenhang des (vorrömischen) Aphrodite-Tempels als historisch.³⁵ Er argumentiert, dass der Aphrodite-Kult ein Import aus Phönizien war und mit Astarte in Verbindung steht. Pausanias erwähnt, dass der Kult der Aphrodite Ourania in Kythera aus Askalon importiert wurde.³⁶ Es ist wohl kein Zufall, dass Aphrodite in Korinth als Aphrodite Ourania und Aphrodite Kypri bezeichnet wird.³⁷ Williams meint, dass die sakrale Prostitution nach dem Import von dem Kult nicht isoliert werden konnte. Er erwägt, dass die Hierodulen der Aphrodite auf dem zweiten Stock der Südstoa ihre Dienste anboten.³⁸

W. Schrage meint, es sei „vielleicht kein Zufall, daß das mit recht in düsteren Farben gemalte Bild der ‘Sittenverderbnis’ von Röm 1,18-31 in Korinth geschrieben wurde“.³⁹ Diese Stelle ist jedoch kaum als Beleg für die Laszivität Korinths zu deuten: Paulus beschreibt in Röm 1–2 das Geschick des Menschen grundsätzlich. Nach über zwanzig Jahren Missionsarbeit in großen und kleinen Städten des östlichen Mittelmeerraums hegte Paulus gewiss keine Illusionen mehr, was die menschliche Natur betrifft, zumal das AT und jüdische Traditionen ganz Ähnliches über den Menschen sagen.

Die Anwesenheit von Juden in Korinth ist, von Apg 18 und einer Stelle bei Philo (Leg.Gai. 281-282) abgesehen, durch einen Türsturz mit der Aufschrift „Synagoge der Hebräer“ (συναγωγὴ Ἑβραίων, CIJ I 718) belegt.⁴⁰ Allerdings ist die Datierung des Türsturzes in das erste Jahrhundert nicht gesichert, die meisten Forscher datieren die Inschrift in das dritte Jahrhundert n.Chr.⁴¹ Die Bezeichnung „Synagoge der Hebräer“ hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass diese Synagoge die erste in Korinth war (und älter als der gefundene Türsturz sein kann) und sich deshalb nach der ethnischen Herkunft benannte. Wenn man in dieser Synagoge ursprünglich hebräisch oder aramäisch gesprochen hat, ging man später wahrscheinlich zur Verwendung der griechischen Sprache über.

35 Williams, *Cult of Aphrodite*, 17-21; vgl. jetzt auch Lanci, *Sacred Sex*, 205-220.

36 Pausanias 1,14,7.

37 Pindar, Frag. 107; Simonides, in Athenaeus, *Deipn.* 13,573.

38 Williams, *Cult of Aphrodite*, 21, im Anschluss an Broneer, *Corinth I*, iv, 157.

39 Schrage I 29.

40 Noy u.a., *Inscriptiones Judaicae Orientis I*, Ach 47; Levinskaya, *Diaspora*, 162-163; Levine, *Synagogue*, 105.115-117.303-304. Zur Existenz einer Synagoge im ersten Jahrhundert s. auch Wiseman, *Corinth*, 503-504.

41 Panayotov, in Noy, u.a., *Inscriptiones Judaicae Orientis I*, 183-184.

2. Paulus und die Christen in Korinth

Lukas schildert die Gründung der Gemeinde in Korinth in Apg 18,1-18. Die Zeitangaben in Apg 18,11.18 ergeben, dass Paulus über 18 Monate lang in Korinth gewirkt hat, wahrscheinlich von Februar oder März des Jahres 50 bis September 51.⁴² L. Paconius Flaminius und Cn. Publicius Regulus bekleideten im Jahr 50/51 die Magistratsämter der *duoviri*.⁴³

Nachdem Paulus den Beratungen des Apostelkonvents beigewohnt hatte (Apg 15,6-29), kehrt er zusammen mit Barnabas nach Antiochien zurück, der Hauptstadt Syriens. Er erläutert die Beschlüsse des Konvents nicht nur in der dortigen Gemeinde, sondern, zusammen mit Silas/Silvanus als neuem Mitarbeiter, auch in den Gemeinden Syriens, Kilikiens und Südgalatiens, die durch seine frühere Missionsarbeit dort entstanden waren (Apg 15,20-35.40-41; 16,1-5). Da die geplante Mission in der Provinz Asia nicht durchgeführt werden kann – wahrscheinlich war Ephesus als nächster Einsatzort in den Blick genommen worden – und nachdem auch der neu gefasste Plan, in den Städten Bithyniens zu evangelisieren, nicht realisierbar ist (Apg 16,6-7),⁴⁴ reisen Paulus und seine Mitarbeiter über Troas nach Philippi in Makedonien (Apg 16,9-13). In der zweiten Hälfte des Jahres 49 entstehen in Philippi, in Thessalonich und in Beröa christliche Gemeinden (Apg 16,14–17,15). Anfang des Jahres 50 wirkt Paulus in Athen, ebenfalls nicht ohne Erfolg (Apg 17,16–17,34). Im Februar oder März erreicht der Apostel Korinth – allein, ohne Mitarbeiter, weil Lukas offenkundig in Philippi geblieben war⁴⁵ und weil sich Silas und Timotheus in Beröa und in Thessalonich um die Konsolidierung der jungen Gemeinden kümmerten (Apg 17,14-15; 1Thess 3,1-5). Der lukanische Bericht von der Korinth-Mission des Apostels Paulus in Apg 18,1-18 lässt vier Etappen apostolischer Tätigkeit erkennen.⁴⁶

(1) Paulus trifft in Korinth ein und begegnet dem jüdischen Ehepaar Aquila und Priscilla, die es ihm ermöglichen, durch handwerkliche Arbeit seinen eigenen Lebensunterhalt zu verdienen.

Der aus Pontus im nördlichen Kleinasien stammende Aquila war zusammen mit seiner Frau Priska (Priscilla ist Diminutivform) ein Jahr zuvor aus Italien gekommen, Opfer des

42 Riesner, *Frühzeit*, 180-187; zur Diskussion s. auch Schrage I 34-35.

43 Amandry, *Duovirs*, 72-74.195; zu L. Paconius Flaminius Kent, *Corinth VIII*, iii, Nr. 35.

44 Vgl. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1083.1088-1089.1098; für die im Folgenden skizzierte paulinische Mission in Makedonien ebd. 1100-1119, zum Aufenthalt in Athen ebd. 1119-1128.

45 Vgl. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1369-1370.

46 Tannehill, *Narrative Unity II*, 221; Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1135-1144.

Claudius-Edikts des Jahres 49, das alle Juden anwies, Rom zu verlassen.⁴⁷ Hinweise in den Primärquellen deuten darauf hin, dass die Ausweisung der Juden aus Rom die Folge missionarischer Aktivitäten der stadtrömischen Judenchristen war. Aquila und Priscilla waren vermutlich vermögend. Sie kamen in Korinth nicht als mittellose Flüchtlinge an: Sie besaßen in Korinth entweder eine Dependence ihres römischen Handwerksbetriebs als Lederarbeiter und Sattler (*tabernacularii*),⁴⁸ oder es standen ihnen finanzielle Mittel zur Verfügung, bald nach ihrer Ankunft in Korinth eine Werkstatt zu eröffnen, in der sie Mitarbeiter beschäftigten konnten.⁴⁹ Im lukanischen Bericht deutet nichts darauf hin, dass Aquila und Priscilla sich infolge der Missionspredigt des Paulus bekehrt hätten. Dies lässt vermuten, dass sie schon in Rom Christen geworden waren. Möglicherweise gehörten sie in Rom zum Führungskreis der stadtrömischen Gemeinde. Wenn diese Vermutung richtig ist, dann ist auffallend, dass Aquila und Priscilla in Korinth offensichtlich nicht missioniert haben. Man kann vermuten, „daß das Ehepaar nach den durch das Claudiusedikt erlittenen Schwierigkeiten in Rom beschlossen hatte, in ihrer neuen Heimat in Frieden zu leben“.⁵⁰ Manche Ausleger gehen davon aus, dass das Ehepaar missionarisch aktiv war, gekoppelt mit der Annahme, „daß es bereits eine kleine, um sie gescharte judenchristliche Gruppe in Korinth vor dem Eintreffen des Paulus gegeben hat“.⁵¹ Beide Vermutungen bleiben hypothetisch. Die Aussagen des Apostels Paulus in 1Kor 2,1-5 (vgl. 3,6) sind jedenfalls kaum anders zu verstehen, als dass die Gründung der korinthischen Gemeinde auf Paulus zurückgeht.

Neben seiner Erwerbsarbeit lehrt Paulus regelmäßig in der Synagoge vor „Juden und Griechen“, d.h. vor Juden, Proselyten, Gottesfürchtigen und Sympathisanten, die er in den Gottesdiensten und Lehrveranstaltungen der Synagoge treffen kann. In dieser Anfangsphase scheint Paulus finanziellen Mangel gelitten zu haben (2Kor 11,9), was sich änderte, als Silas und Timotheus aus Makedonien ankamen und Paulus sich ganz auf die missionarische Arbeit konzentrieren konnte (Apg 18,5; vgl. Phil 4,16).⁵²

(2) Die Juden, die Paulus mit der Botschaft von Jesus Christus bekannt macht, reagieren teils positiv, teils negativ. Zu den ersten Bekehrten gehören Stephanas und seine Familie (1Kor 16,15), Gaius (Röm 16,23), Titius Iustus (Apg 18,7), sowie Crispus, der Präsident der Synagoge (ἀρχισυνάγωγος) mit seiner Familie (Apg 18,8a; 1Kor 1,14).

Lukas erwähnt weder Gaius, einen weiteren korinthischen Christen, den Paulus als Gastgeber erwähnt (Röm 16,23), noch Stephanas und seine Familie, die „erste Frucht Achaias“ (1Kor 16,15), die sich vermutlich in den ersten Wochen oder Monaten der Missionsarbeit

47 Vgl. Riesner, *Frühzeit*, 139-180; Cineira, *Religionspolitik*, 196-216.

48 W. Michaelis, *ThWNT VII*, 394-396; Schneider, *EWNT III*, 602; Hock, *Social Context*.

49 Pesch, *Apostelgeschichte II*, 147.

50 Cineira, *Religionspolitik*, 221.

51 Roloff, *Apostelgeschichte*, 270.

52 Zur Versorgung des Apostels während seiner gemeindegründenden Missionstätigkeit in Korinth vgl. Harris, *Second Corinthians*, 762.

von Paulus in Korinth bekehrten. Der Vorschlag, dass der in Apg 18,7 erwähnte Titius Iustus mit dem in 1Kor 1,14 und Röm 16,23 erwähnten Gaius identisch ist – sein vollständiger römischer Name hätte dann Gaius Titius Iustus gelautet⁵³ – lässt sich nicht beweisen.

Als die Zahl der Bekehrten größer wird, spitzt sich die Situation zu. Korinthische Juden stoßen „Lästerungen“ aus (Apg 18,6), was vermutlich bedeutet, dass sie Paulus der Gotteslästerung bezichtigen. Anstoß erregt wohl nicht nur die Botschaft, dass Jesus der Messias ist, sondern vor allem, dass ein am Kreuz Hingerichteter der Messias sein soll und dass die heilschaffende Gegenwart Gottes nicht mehr an die Tora, an den Tempel und an die Institutionen Israels gebunden ist. Paulus sieht sich schließlich gezwungen, die Synagoge zu verlassen. Er verlagert seine Predigtstätigkeit in das Haus eines gewissen Titius Iustus, eines bekehrten gottesfürchtigen Juden, dessen Haus direkt neben der Synagoge lag (Apg 18,7).

Die Neubekehrten, die sich taufen lassen (Apg 18,8b), werden das Evangelium von Jesus Christus gehört haben, als Paulus in der Synagoge, im Haus des Titius Iustus und in der Werkstatt von Aquila und Priscilla – und vielleicht auch auf dem Marktplatz (vgl. Apg 17,17) – gelehrt hat. Die Probleme in der Gemeinde Korinths, die Paulus im Ersten Korintherbrief behandelt, setzen voraus, dass sich unter den „vielen Korinthern“ (Apg 18,8), die sich bekehren, Angehörige der Elite befanden – Männer, die man zu den Weisen und Mächtigen rechnete (1Kor 1,26; 3,18), die an öffentliche Vorträge rhetorische Ansprüche stellen (2,1-5), die sich Prozesse vor den Gerichten der Stadt leisten können (6,1-11), die wahrscheinlich im Rahmen von Festbanketten in den Häusern ihrer reichen Freunde mit Prostituierten verkehren (6,12-18), die in den Tempeln der Stadt speisen (8,10), die wie bei traditionellen priesterlichen Amtshandlungen in den heidnischen Tempeln ihr Haupt als Zeichen ihrer sozial herausgehobenen Stellung bedecken (11,4), und die schon am Nachmittag Zeit für Festmahle haben (11,21-22).

(3) Da Paulus häufig und oft rasch die Städte verlassen muss, in denen er missioniert, weil der Widerstand in den Synagogen oder im Stadtrat (lebens-) bedrohlich wurde, ist es gut möglich, dass er angesichts der aktuellen Schwierigkeiten in Korinth erwog, die Stadt zu verlassen. Jedenfalls schildert Lukas eine Vision, in der Jesus Christus den Apostel zur Fortsetzung der Missionsarbeit ermutigt und ihm ankündigt, dass seine Missionsarbeit Erfolg haben werde (Apg 18,9-10). Lukas kommentiert diese Vision mit dem Hinweis, dass Paulus ein Jahr und sechs Monate in Korinth blieb und lehrte (18,11). Zentren des Gemeindelebens waren aller Wahrscheinlichkeit nach das Haus von Aquila und Priscilla (Apg 18,2; 1Kor 16,19; vgl. Röm 16,5), das Haus

53 Blue, House Church, 174-175; Reinbold, Propaganda, 137-138.

des Stephanas (1Kor 16,15), das Haus des Crispus (Apg 18,8) und das Haus des Gaius (Röm 16,23), in dem sich möglicherweise die ganze Gemeinde versammeln konnte.

(4) In der letzten Szene schildert Lukas die Anklage, die korinthische Juden gegen Paulus vor dem römischen Gouverneur L. Iunius Gallio anstrengen, der seit Sommer des Jahres 51 neuer Prokonsul der Provinz Achaia war.⁵⁴ Die Juden bringen Paulus zum „Richterstuhl“ (*bema*), wahrscheinlich identisch mit dem Bauwerk, dessen Fundamente auf der Agora Korinths heute noch zu sehen sind. Man wirft Paulus vor, „die Menschen zu einer Gottesverehrung, die gegen das Gesetz verstößt“ zu verführen (Apg 18,13). Wenn man den Hinweis auf das „Gesetz“ im Sinn des jüdischen Gesetzes interpretiert, könnte die Anklage das Ziel verfolgen, den Prokonsul davon zu überzeugen, dass den (Juden-)Christen der Schutz entzogen werden müsste, den sie als Teil der offiziell tolerierten jüdischen Gemeinschaft genossen. Wahrscheinlich ist *vóμος* an dieser Stelle eher im Sinn des staatlichen Gesetzes zu verstehen. Das heißt, die Ankläger werfen Paulus die Anstiftung zum Widerstand gegen den Kaiser und seine Weltherrschaft vor (so die Anklage der Juden in Thessalonich in Apg 17,7). Gallio weigert sich, einen Prozess in Gang kommen zu lassen, weil er erkennt, dass die staatlichen Gesetze von den ihm vorgetragenen „Streitfragen“ nicht tangiert werden (Apg 18,14-16). Ein römischer Magistrat muss eine Angelegenheit *extra ordinem* nicht behandeln.⁵⁵ Lukas schließt mit der Notiz, dass Paulus noch „eine Zeit lang“ in Korinth blieb, ehe er nach Syrien reiste (Apg 18,18).

Sind konkrete Gründe auszumachen, weshalb Paulus in Korinth missioniert hat? Manche Ausleger meinen, Paulus sei von der strategischen Lage Korinths, von den Touristenströmen, die durch Korinth kamen, und durch die Aufbruchmentalität der noch jungen römischen Stadt angezogen worden.⁵⁶ Es ist gut möglich, dass Paulus Korinth als ideales Missionsziel ansah, weil die Stadt infolge ihrer Lage, ihrer Bedeutung und ihres Charakters ein strategisches Zentrum für die Evangelisierung Griechenlands sein konnte. Andererseits hat Paulus mit großem Eifer auch in Kleinstädten der Binnenregionen Anatoliens missioniert, die eine weit geringere strategische Bedeutung hatten als Korinth – Lystra, Ikonion (Iconium) und Derbe sind Beispiele. Die strategische Bedeutung einer Stadt war höchstens einer von mehreren Faktoren, die

54 Murphy-O'Connor, Corinth, 141-152; Riesner, Frühzeit, 180-185; Winter, Gallio's Ruling; vgl. Haacker, Gallio-Episode; ders., Art. Gallio, ABD II, 901-903; Murphy-O'Connor, Paul and Gallio. Zur Gallio-Inschrift, die in Delphi gefunden wurde, s. Plassart, Fouilles de Delphes III/4, 26-32 (Nr. 286; Abb. VII); Barrett/Thornton, Texte, 59 (Nr. 53).

55 Sherwin-White, Roman Society, 102.

56 Murphy-O'Connor, Corinth, 108-110, gefolgt von Thiselton 19-20.

Paulus halfen, eine Entscheidung im Blick auf den nächsten Missionsort zu treffen.

Die missionarische Verkündigung des Apostels Paulus wurde durch die gesellschaftliche Kultur der Stadt erschwert: Die römischen Bürger wollten in höhere Ämter aufsteigen, ihr eigenes Ansehen und ihren Einfluss vermehren. Dazu schreckten sie nicht davor zurück, sich selbst zu loben und andere zu manipulieren. Sie betonten ihre Unabhängigkeit und pochten auf ihre Rechte.⁵⁷ Die Entscheidung des Apostels, nicht als professioneller Redner und Philosoph in der Stadt aufzutreten, ist gerade in diesem Zusammenhang zu verstehen. Die Verkündigung eines Erlösers, der an einem Kreuz in Jerusalem hingerichtet wurde, eignet sich denkbar schlecht als „Konsumgut“, das man den ästhetischen oder religiösen Bedürfnissen und Wünschen der Zuhörer anpassen kann, um Beifall und Zustimmung zu erhalten (1Kor 2,1-4). Die Macht des Evangeliums hat mit dem Inhalt der Botschaft vom gekreuzigten Messias zu tun, für den sich der eine Gott, der die Welt erschaffen hat, selbst verbürgt hat – eine Macht, die in der Auferweckung Jesu von den Toten drei Tage nach seinem Tod unter Beweis gestellt wurde und die in der Veränderung von Männern und Frauen zutage tritt, die zum Glauben an Jesus, den gekreuzigten Erlöser, kommen (1Kor 1,18-25). Das Evangelium von Jesus Christus ist überzeugend – nicht infolge ausgeklügelter Kommunikationsstrategien, einer möglichst brillantesten rhetorischen Verpackung oder des anbietenden Eigenlobs des Verkündigers, sondern infolge der souveränen Macht Gottes, die in der Verkündigung des Evangeliums gegenwärtig ist und Heil schafft, wo unheilige Menschen hören, glauben und gehorchen.

Die Theorie, dass Paulus im Ersten Korintherbrief die Weisen, die Philosophen und die Dialektiker deshalb so scharf angreift, weil er einige Wochen zuvor in Athen trotz eindrucklicher rhetorischer Eloquenz nur geringen Erfolg hatte,⁵⁸ ist wenig überzeugend. Nach den Aussagen des Apostels in 1Thess 2,1-12 zu urteilen, hat Paulus bei der Verkündigung des Evangeliums schon früher bewusst darauf verzichtet, gesellschaftliche Moden als Kriterium für seine Missionsarbeit gelten zu lassen.

Die korinthische Gemeinde war kulturell und gesellschaftlich vielgestaltig.⁵⁹ Unter den Mitgliedern befanden sich Juden (Apg 18,4.8; 1Kor 7,18),

57 Thiselton 21; zum Folgenden ebd. 20-22; vgl. auch Winter, *Philo and Paul*, 147-161; Winter, *Corinth*, 31-43; Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1266-1269.

58 So Ramsay, *St. Paul*, 252-253; vgl. Gempf, *Mission Strategies*, 126-142.

59 Vgl. Theißen, *Studien*, 231-271; Banks, *Community*, 1-25; Stegemann/Stegemann, *Sozialgeschichte*, 249-256; Clarke, *Leadership*, 41-57; Meggitt, *Poverty*, 53-73; Friesen, *Demography*, 351-370; Merklein, 31-42; Schrage I 31-33; Thiselton 25-29. Vgl. auch die Studien von Chow, *Patronage*; Judge, *Conformity*; Marshall, *Enmity*; Stambaugh/Balch, *Umfeld*. Zur Geschichte der Diskussion s. Horrell, *Social Ethos*, 91-101.

Proselyten und Gottesfürchtige (Apg 18,4.7) sowie Heiden, d.h. ehemalige Polytheisten (1Kor 8,7). Einige Gemeindeglieder gehörten zu den gehobenen Schichten der Stadt: Crispus, der Synagogenvorsteher (Apg 18,8a; 1Kor 1,14); Sosthenes, ein weiterer Synagogenvorsteher (vorausgesetzt, dass der Sosthenes von 1Kor 1,1 mit dem Sosthenes von Apg 18,17 identisch ist); Titius Iustus, in dessen Haus Paulus zeitweise beherbergt war (Apg 18,7); Erastus, der Stadtkämmerer (Röm 16,23; Apg 19,22; 2Tim 4,20); Gaius, in dessen Haus Paulus den Römerbrief schreibt (Röm 16,23); vielleicht auch Stephanas (1Kor 1,16; 16,15.17), von dessen „Haus“ zwei Mal die Rede ist und dessen Familienangehörige sich am Aufbau der Gemeinde beteiligen. Einige dieser Christen waren römische Bürger, mindestens für Erastus ist dies anzunehmen. Für diese wohl situierten Christen sind gute Vermögens- und Besitzverhältnisse, eine gewisse Bildung und wenigstens teilweise Einfluss auf Gesellschaft und Politik der Stadt Korinth anzunehmen. In 1Kor 11,21-22 werden wohlhabendere Christen erwähnt, die ihre Häuser für Versammlungen der Gemeinde zur Verfügung stellten und die im Rahmen ihrer vorgezogenen Mahlzeiten die Bedürfnisse der ärmeren Gemeindeglieder ignorierten. Laut 1,26-29 waren die Gemeindeglieder, die sich zu den Weisen, den Mächtigen und den Leuten von vornehmer Geburt rechnen konnten, in der Minderheit, d.h. die meisten Christen hatten einen niedrigen Sozialstatus. Zu diesen armen und einflusslosen korinthischen Christen gehörten „die (Leute) der Chloe“ (1,11), die man sich am besten als Sklaven oder sonstige von Chloe Abhängige vorstellen muss; vielleicht Achaikus und Fortunatus, die Begleiter des Stephanas (16,17); vielleicht Tertius, ein Schreiber im Haus des Gaius (Röm 16,22); sowie ohne Namen erwähnte Sklaven (1Kor 7,21-22). Was die Berufszugehörigkeit betrifft, so wissen wir, dass Erastus im öffentlichen Dienst der Stadt stand. Aquila und Priscilla gehörten als Zeltmacher bzw. Lederarbeiter dem Handwerkerstand an. Phöbe war vielleicht eine Vertreterin der Kaufleute. Auf christliche Sklaven wurde schon verwiesen. Was den Leser des Ersten Korintherbriefs überrascht, ist nicht so sehr die komplexe ethnische und gesellschaftliche Zusammensetzung der Gemeinde, sondern die Macht des Evangeliums, Männer und Frauen von so unterschiedlicher Herkunft derart zu verändern, dass sie eine gemeinsame Identität als der „eine Leib“ haben (12,13).

Was die Größe der korinthischen Gemeinde zur Zeit der Abfassung des 1Kor betrifft, so deuten die vielfältigen Beziehungen von verheirateten und unverheirateten Christen und von christlichen Mischehen (vgl. Kap. 7) darauf hin, dass die Gemeinde über einhundert Mitglieder hatte.⁶⁰

3. Anlass des Ersten Korintherbriefs

Der Erste Korintherbrief gibt uns einige Informationen über die Zeit zwischen der Abreise des Paulus von Korinth im September des Jahres 51 und der Abfassung seines ersten Briefes aus Ephesus im Jahr 54, d.h. drei Jahre später.

Durch das Zeugnis der Gemeinde scheint es zu Gründungen von Tochtergemeinden in der Umgebung gekommen zu sein. Nach Röm 16,1-2 gab es eine eigene Gemeinde im östlichen Hafenvorort Kenchreä. Die Adressenangabe in 2Kor 1,1 setzt Jesusbekenner in der Provinz Achaia voraus, mindestens in Kenchreä und in Athen (Apg 17,34). Belege für weitere Gemeinden in dieser Region gibt es nicht, aber die Vokabeln $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ und $\acute{\omicron}\lambda\eta$ in 2Kor 1,1 deuten darauf hin, dass eine nicht unbeträchtliche Zahl von Gläubigen, die es in Achaia gab, außerhalb Korinths gewohnt haben muss.⁶¹ Es gibt keine direkten Hinweise für die Annahme, dass diese Gemeinden durch eine missionarische Tätigkeit von korinthischen Gemeindegliedern entstanden sind. Diese Gemeinden könnten auch durch Paulus gegründet worden sein; für Athen ist dies anzunehmen. Die Tatsache, dass in 2Kor 1,1 die Christen in Korinth „samt allen Heiligen in ganz Achaia“ begrüßt werden, könnte darauf hindeuten, dass die Gemeinde Korinths das Zentrum der achäischen Christen war.

Nachdem Paulus Korinth verlassen hatte, wahrscheinlich im September des Jahres 51, hat Apollos, ein neubekehrter Jude aus Alexandrien, in der Gemeinde gewirkt. Apollos war in Ephesus von Priscilla und Aquila im Glauben an Jesus Christus unterrichtet worden (1Kor 3,6; vgl. Apg 18,24-28; 19,1). Manche Ausleger machen ihn für eine ungesunde Betonung von „Weisheit“ in der korinthischen Gemeinde verantwortlich. Die Tatsache, dass Apollos aus Alexandrien stammt, wo der jüdische Religionsphilosoph Philo tätig war, reicht als Argument für solche Annahmen nicht aus. Die Aussagen, die Paulus über Apollos macht (1Kor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12), lassen kein Zerwürfnis zwischen Paulus und Apollos erkennen. Nicht Apollos war ein Problem, sondern das, was Glieder der korinthischen Gemeinde aus ihm und anderen theologischen Lehrern gemacht haben.

Paulus besuchte nach einem Zwischenstop in Ephesus (Apg 18,19-21) Jerusalem und Antiochien (Apg 18,22), ehe er die Gemeinden in Galatien und Phrygien aufsuchte (Apg 18,23) und in Ephesus ein neues Zentrum seiner missionarischen Arbeit einrichtete (Apg 19,1-41), wo er von 52 bis 55 n.Chr. das Evangelium verkündigte und die entstehende Gemeinde betreute.

60 Lindemann 13; Suhl, Paulus, 115 geht von höchstens hundert Gemeindegliedern aus; Dunn, 1 Corinthians, 17-18 von höchstens drei oder vier Dutzend.

61 Harris, Second Corinthians, 134; vgl. auch Schrage I 36.

In 1Kor 5,9 erwähnt Paulus einen früheren Brief, den er an die korinthische Gemeinde schrieb. In diesem Brief behandelte er die Frage, wie Christen mit Menschen umgehen sollen, die in sexueller Unmoral leben.⁶² Offenbar hat man aus seiner Antwort gefolgert, Christen sollten jeden gesellschaftlichen Umgang mit unmoralischen Menschen vermeiden. Paulus weist dieses Missverständnis ab und präzisiert seine Antwort (vgl. 5,10-11). Dieser Vorbrief zeigt, dass Paulus sich bei der Abfassung des Ersten Korintherbriefs bewusst war, dass man ihn in Korinth falsch interpretieren konnte. Es ist nicht überraschend, dass er wiederholt seine Aussagen sorgfältig differenzierend klärt (4,14; 9,15; 10,19).⁶³

Nach 1Kor 4,17 schickte Paulus seinen Mitarbeiter Timotheus von Ephesus aus nach Korinth, damit dieser die korinthischen Christen an seine „Wege in Christus Jesus“ erinnert, wie er sie „überall in jeder Gemeinde“ lehrt. Timotheus war den Christen in Korinth bekannt, da er zusammen mit Silas Paulus bei der Gründung der Gemeinde unterstützt hatte (Apg 18,5; 2Kor 1,19). Offenbar hat Paulus schon seit einiger Zeit von Schwierigkeiten gehört, die in der korinthischen Gemeinde aufgetreten sind. Es ist unklar, ob er hofft, dass Timotheus in Korinth diese Schwierigkeiten durch eine Lehrtätigkeit lösen kann, in der er das von Paulus verkündigte Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus erneut darlegt und die korinthischen Christen an die Konsequenzen für das persönliche Leben erinnert. Deutlich ist jedenfalls, dass sich Paulus durch mehrere Entwicklungen in der korinthischen Gemeinde veranlasst sieht, einen Brief an die Gemeinde zu schreiben.

Paulus hat bei seiner Behandlung von Problemen in der korinthischen Gemeinde aus zwei Informationsquellen geschöpft. Es lagen ihm eine briefliche Anfrage der Korinther sowie Berichte der Leute der Chloë vor.⁶⁴

1. Paulus reagiert im Ersten Korintherbrief auf einen Brief, den die korinthische Gemeinde geschrieben hat (7,1: *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε*). Er wurde in diesem Brief gebeten, zu der Frage Stellung zu nehmen, ob Christen überhaupt heiraten sollen und wie die sexuellen Beziehungen zwischen Eheleuten zu bewerten sind (7,1-40). Aus der Tatsache, dass die Formel *περὶ δὲ* in 7,25; 8,1; 12,1; 16,1; 16,12 wiederholt wird, haben manche Ausleger geschlossen, dass der Brief der Korinther sechs Themen ansprach: (a) Eheleute (7,1-24);

62 Manche haben 2Kor 6,14–7,1 mit diesem ersten Brief identifiziert, vgl. Hurd, *Origin*, 235–239. Die Argumente sind jedoch nicht überzeugend, vgl. Victor P. Furnish, *II Corinthians*, 379–380; Harris, *Second Corinthians*, 14–25.

63 Garland 20.

64 Hurd, *Origin*, 61–211 schlägt Kriterien vor, die es ermöglichen sollen zu entscheiden, ob Paulus auf den Brief der Korinther oder auf mündliche Berichte reagiert. Zur Diskussion vgl. Conzelmann 21–22; Thiselton 34–36; Dunn, *1 Corinthians*, 20–21.

(b) Unverheiratete (7,25-38); (c) Götzenopferfleisch (8,1-11,1); (d) Gaben des Geistes (12,1-14,40); (e) die Kollekte (16,1-4); (d) Apollos (16,12).⁶⁵ Margaret Mitchell hat jedoch gezeigt, dass die Formel *περὶ δέ* kein sicheres Kriterium für die Rekonstruktion des Briefes der Korinther darstellt, da sie häufig der Fortführung oder auch der Einführung eines Themas dient, ohne dass etwas über die Herkunft des Inhalts ausgesagt wird.⁶⁶ Die Ausführlichkeit, in der Paulus der Frage der Ehe, des Götzenopferfleisches und der Geistesgaben behandelt, könnte darauf hindeuten, dass diese drei Themen Gegenstand der brieflichen Anfrage der Korinther waren.⁶⁷ Dies ist aber nicht sicher, weil Paulus auch von mündlichen Nachrichten über die Situation in der Gemeinde spricht, die er erhalten hat.

2. Leute der Chloë haben Paulus Nachrichten überbracht (1,11a: ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν . . . ὑπὸ τῶν Χλόης), die ihn über den Parteienstreit in der Gemeinde informiert haben (1,11b-12). Möglich ist, dass die nach dem ersten großen Abschnitt Kap. 1-4 in Kap. 5-6 behandelten Probleme von den Leuten der Chloë vorgetragen wurden (vgl. 5,1: ἀκούεται). Dies würde bedeuten, dass die Leute der Chloë vier Themen ansprachen: (a) den Parteienstreit (1,11-4,21); (b) die inzestuöse Lebensweise eines Gemeindeglieds (5,1-13); (c) das Prozessieren von Gemeindegliedern (6,1-11); (d) den Verkehr mit Prostituierten (6,12-20). Möglicherweise (vgl. 11,18: ἀκούω) kommen (e) die Frage nach der Kopfbedeckung im Gottesdienst (11,2-16) und (f) Missstände beim Herrenmahl (11,17-34) hinzu, vielleicht auch (g) die Nachricht über die Leugnung der leiblichen Auferstehung der Toten (15,1-58), die nach Meinung mancher Ausleger mit der problematischen Weisheitschristologie zusammenhängt, die den Parteienstreit auslöst. Dies ist jedoch nicht sicher, da mit zusätzlichen Informationen durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus zu rechnen ist, und man nicht vergessen darf, dass sich weitere Mitarbeiter bei Paulus aufhalten, als er den Ersten Korintherbrief schreibt, Mitarbeiter, die zur korinthischen Gemeinde gehören bzw. gehörten: Sosthenes (1,1), Apollos (16,12), Aquila und Priscilla (16,19).⁶⁸

Helmut Merklein meint, die schriftliche Anfrage und die mündlichen Mitteilungen könnten Indizien für unterschiedliche Darstellungsweise und für die Gewichtung der angezeigten Probleme sein. Die schriftliche Anfrage artikuliert demnach die theologischen und ethischen Fragen aus der Perspektive der gebildeten Schicht, während die mündlichen Mitteilungen den Erfahrungshorizont der einfacheren Leute widerspiegeln, was mit der Auskunft verbun-

65 Hurd, Origin, 65-74; Dunn, 1 Corinthians, 19.

66 Mitchell, Concerning, 229-256; vgl. Merklein I 49; Thiselton 34-35.

67 Merklein I 49.

68 Schrage I 38; Thiselton 33.

den wird, dass die „Leute der Chloë“ Sklaven waren.⁶⁹ Nach dieser Rekonstruktion waren die gebildeten Christen in Korinth an Sachproblemen interessiert – Ehe, Götzenopferfleisch, Geistesgaben –, während die einfacheren Christen sich um den Autoritätskonflikt Sorgen machten. Die Auslegung von 1Kor 1–4 wird zeigen, dass die hier angesprochenen Probleme weniger mit Autoritätsfragen zu tun haben, als mit den rhetorischen Fähigkeiten und dem Status der theologischen Lehrer der Gemeinde, Fragen also, an denen gerade die gebildeten Christen in Korinth interessiert waren. Außerdem darf man nicht vergessen, dass der niedrige Sozialstatus von Sklaven über deren Bildung nichts aussagt, da griechische Sklaven, gerade in römischen Städten, oft über eine nicht unbeträchtliche Bildung verfügten.

Bruce Winter hat die im Ersten Korintherbrief behandelten Themen nach der Häufigkeit der verwendeten Vokabeln aufgelistet:⁷⁰

THEMEN	WÖRTER	
Leitung (1,10–4,21)	1349	19,59 %
<i>Gaben</i> (12–14)	1276	18,53 %
<i>Götzentempel</i> (8,1–11,1)	1164	16,90 %
Auferstehung (15)	851	12,37 %
<i>Ehe</i> etc. (7,1–24)	383	5,56 %
<i>Verlobung</i> (7,25–40)	307	4,46 %
Herrenmahl (11,17–34)	298	4,33 %
Kopfbedeckung (11,2–16)	227	3,30 %
Inzest (5)	219	3,18 %
Prozesse (6,1–11)	173	2,50 %
Hurerei (6,12–20)	172	2,50 %
Danksagung (1,4–9)	90	1,30 %
Kollekte (16,1–4)	64	0,93 %
Grüße (16,19–24)	62	0,90 %
Reisepläne (16,5–9)	61	0,88 %
Stephanas etc. (16,15–18)	60	0,87 %
Eingangsgruß (1,1–3)	55	0,79 %
<i>Apollo</i> s (16,12–14)	39	0,56 %
Timotheus (16,10–11)	37	0,54 %

Auffällig ist, dass die Themen Inzest, Prozesse (Rechtsstreitigkeiten) und Hurerei (Prostitution) im Vergleich zu anderen Themen wenig Platz einnehmen, obwohl sie nach 6,18 als Sünden gegen den eigenen Leib zu den

69 Merklein I 49; für das Folgende ebd. 50.

70 Winter, *Underlays*, 141; die gesperrt gedruckten Themen wurden von den Korinthern an Paulus herangetragen; die Prozentzahlen beziehen sich auf den Gesamtbestand an Wörtern des Ersten Korintherbriefs. Die nachfolgende Analyse referiert Winters Studie.

ganz ernstesten Themen zu rechnen sind (vgl. 6,9-10). Die statistische Analyse der im Ersten Korintherbrief behandelten Themen und die Bedeutung der behandelten Themen sind also nicht kongruent. Die plausibelste Erklärung für diesen Sachverhalt ist die Beobachtung, dass sich die verschiedenen Einzelthemen zu Clustern zusammenfügen, die mit zwei Hauptthemen verbunden sind, die sich aus zwei grundlegenden kulturellen Problemen in der korinthischen Gemeinde ergeben – Konflikte in der Gemeinde und Kompromisse mit der römischen Gesellschaft Korinths. Sechs der aufgelisteten Themen reflektieren Konfliktsituationen innerhalb der korinthischen Gemeinde:

KONFLIKTSITUATIONEN	WÖRTER	
Leitung (1,10–4,21)	1349	19,59 %
Prozesse (6,1-11)	173	2,50 %
Herrenmahl (11,17-34)	298	4,33 %
<i>Gaben</i> (12–14)	1276	18,53 %
Stephanas etc. (16,15-18)	60	0,87 %
<i>Apollos</i> (16,12-14)	39	0,56 %
	3195	46,38%

Sieben der im Ersten Korintherbrief behandelten Themen betreffen Bereiche, in denen die korinthischen Christen Kompromisse mit den Werten und Traditionen der römischen Gesellschaft und Kultur geschlossen hatten:

KOMPROMISSITUATIONEN	WÖRTER	
Inzest (5)	219	3,18 %
Hurerei (6,12-20)	172	2,50 %
<i>Ehe</i> etc. (7,1-24)	383	5,56 %
<i>Verlobung</i> (7,25-40)	307	4,46 %
<i>Götzentempel</i> (8,1–11,1)	1164	16,90 %
Kopfbedeckung (11,2-16)	227	3,30 %
Auferstehung (15)	851	12,37 %
	3323	48,47 %

Nach dieser Analyse sind 46 % der Diskussion Themen gewidmet, die mit Konflikten in der Gemeinde zusammenhängen, und 48 % Themen, die Kompromisse mit der heidnischen Gesellschaft behandeln. Diese Analyse erklärt, weshalb die Diskussion des Konflikts wegen Leitungsfragen in Kap. 1–4 und der sich daraus ergebenden Streitigkeiten in der Gemeinde in Kap. 4 nicht

beendet ist, sondern in Kap. 6, 11 und 12–14 fortgeführt wird und wieder in Kap. 16 auftaucht, wo Paulus erklärt, weshalb Apollos der Bitte korinthischer Christen im Augenblick nicht Folge leistet, die ihn gebeten hatten, nach Korinth zu kommen (16,12). Der Konflikt im Blick auf die theologischen Lehrer (Kap. 1–4) spiegelt sich in den Problemen wider, die sich in der Feier des Herrenmahls ergeben (11,17-34), sowie in den Problemen, die die Ausübung der Gaben des Geistes im Gottesdienst (Kap. 12–14) verursacht haben. Nach dieser Analyse ist die Annahme plausibel, dass Paulus in Kap. 12–14 nicht nur die Frage nach der rechten Verwendung der Geistesgaben behandelt, sondern darlegt, wie das rechte Verhalten in der Gemeinde als Leib Christi die aktuellen Konflikte löst und ein harmonisches Zusammenleben ermöglicht. Die Diskussion von Kompromissen, die (einzelne) Christen mit dem hedonistischen Lebensstil des römischen Korinth geschlossen hatten, ist nicht nur für die Behandlung von Inzest (Kap. 15) und Hurerei (6,12-20) und für die Ausführungen über Ehefragen (Kap. 7) und Götzentempel (Kap. 8–10) relevant. Sie taucht abschließend und grundsätzlich in der Behandlung der Auferstehungsfrage (Kap. 15) auf, wo Paulus die Korinther an die Tatsache erinnert, dass die Sünde der Stachel des Todes ist (15,57a), dass Christen aber durch den Herrn Jesus Christus einen Sieg errungen haben und in endgültiger Weise bei der Auferstehung des Leibes erringen werden (15,57b) – eine Tatsache, die ein Leben nach der Devise „lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!“ ausschließt und die den Christen hilft, fest und unerschütterlich zu sein und im Werk des Herrn voranzukommen (15,58).

Die Abfolge verschiedener „praktischer“ Themen im Ersten Korintherbrief darf den Ausleger also nicht dazu verleiten, diesen Brief als ein Schreiben zu verstehen, in dem Paulus nacheinander auf schriftliche Anfragen und mündliche Nachrichten reagiert, deren Zuordnung zu verschiedenen Gruppen in der korinthischen Gemeinde zu rekonstruieren ist. A. Thiselton betont zu Recht, dass der Ausleger bei aller Vielfalt und Komplexität der angesprochenen Fragen die Kohärenz und die Einheit des Anliegens von Paulus im Ersten Korintherbrief nicht verkennen darf.⁷¹ Paulus leistet weitaus mehr als die Behandlung einer Reihe von Themen, die sich aus Uneinigkeit und aus einseitigen theologischen Nuancierungen heraus ergeben haben. Es mag durchaus sein, auch wenn der Beweis im Einzelnen schwer zu erbringen ist, dass die im Ersten Korintherbrief behandelten Fragen mit Überzeugungen von spezifischen Gruppen innerhalb der korinthischen Gemeinde zusammenhängen – richtige Erkenntnis, effektive Rhetorik, pastorale Dienste, ethische Gleichgültigkeit, juristische Rechthaberei, Ehe und Ehelosigkeit, Götzen-

71 Thiselton 34; für das Folgende ebd. 33-34; vgl. Furnish, *Theology*, 18-19.25-27.

opferfleisch, Götzentempel und dort veranstaltete Mahlzeiten, Kleiderordnung in den gottesdienstlichen Versammlungen, unsensibles Verhalten bei den Feiern des Herrenmahls, die Rolle von Prophetie und Glossolalie sowie die Auferstehung der Toten. Was die Argumentation im Ersten Korintherbrief in erster Linie kennzeichnet ist jedoch die Tatsache, dass Paulus alle diese Fragen unter den Horizont des Evangeliums von Jesus Christus, und das heißt unter den Horizont des Kreuzes stellt und zeigt, welche Konsequenzen sich aus der Person und dem Werk Jesu, des gekreuzigten und auferstandenen Messias und Kyrios, für alle diese Themen und für die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder ergeben. Das Thema des Ersten Korintherbriefs ist nicht einfach die Einheit der Gemeinde und die Überwindung der Spaltungen,⁷² sondern die Realität des Kreuzestodes Jesu Christi und dessen Konsequenzen für das Leben der Gemeinde und des Einzelnen – eine Realität, die zu einer Transformation des gesellschaftlichen Wertesystems des römischen Korinth führt (1,26-31). Das Hauptthema des Ersten Korintherbriefs ist nicht die Ekklesiologie oder die Ethik, sondern das Kreuz Jesu Christi und die Gnade Gottes und die Bedeutung beider für den Gläubigen. Die großen Themen des Römerbriefs sind im Ersten Korintherbrief genauso zentral; der Unterschied ist die Anwendung dieser Themen auf verschiedene konkrete Lebensbereiche der Gemeinde und des einzelnen Gläubigen. Der Pragmatismus marktorientierten Denkens und Handelns der postmodernen Gesellschaft ist für die Christen Europas im 21. Jahrhundert genauso eine Gefahr, wie er in der korinthischen Gemeinde zu einer Geringschätzung von Wahrheit, Tradition, Rationalität und universalen Werten geführt hat.⁷³

Welche Ursachen und Entwicklungen sind für die Schwierigkeiten verantwortlich, mit denen die korinthische Gemeinde zu kämpfen hatte? Diese Frage wurde in der Forschung unterschiedlich behandelt, oft unter dem Stichwort „korinthische Theologie“, womit häufig die theologischen Betonungen der „Parteien“ in der korinthischen Gemeinde oder mindestens der maßgeblichen Lehrer innerhalb der Gemeinde gemeint sind. Johannes Weiss hat sich schon 1910 über die „unendliche Literatur“ zu diesem Thema beklagt.⁷⁴ Die wichtigsten Positionen sind folgende.

1. Die Parteien hängen mit einer durch die Taufe verursachten Bindung an den jeweiligen Täufer, also mit einem fragwürdigen Sakramentalis-

72 So Mitchell, *Rhetoric*, 180-181 und öfter; vgl. Collins, *Hellenistic Letter*, 59-61.

73 Thiselton 34.

74 Weiss xxx. Zur neueren Diskussion s. Merklein I 134-153; Schrage I 38-63.142-152; Thiselton 123-133; Sellin, *Hauptprobleme*, 3011-3016; Voss, *Kreuz*, 30-35.

mus zusammen.⁷⁵ Diese Erklärung ist im Blick auf Christus problematisch, und wohl auch im Blick auf Petrus, von dem eine missionarische Tätigkeit in Korinth hypothetisch bleibt, wenig ergiebig.

2. Die über viele Jahre hinweg einflussreiche These von F. C. Baur ging davon aus, dass es in Korinth eine judaistische Opposition gegen Paulus gab, die sich auf Petrus/Kephas berief und dessen Primat mit seiner besonderen Beziehung zu Christus zu untermauern suchte.⁷⁶ Die exegetische Forschung hat gezeigt, dass es keine zuverlässigen Hinweise auf eine „Kephasideologie“ im Ersten Korintherbrief gibt, zumal Paulus in 15,5.11 ohne jeden Vorbehalt von Petrus spricht.⁷⁷ Die Tatsache, dass Paulus in 7,18 die Beschneidung erwähnt, ohne auf die Strittigkeit dieses Themas hinzuweisen, deutet darauf hin, dass es in der korinthischen Gemeinde keine judaisierende Tätigkeit von Christen gab, die sich auf Petrus (oder Christus) berufen haben könnten.

3. Seit W. Lütgert sahen viele Exegeten das Hauptproblem in der Gemeinde darin, dass korinthische Christen die paulinische Predigt von der Freiheit, die der Glaube an Jesus Christus verleiht, unter gnostischem Einfluss ihre Erfahrung des Heiligen Geistes enthusiastisch pervertiert hätten. Sie redeten einer Geringschätzung der Schrift das Wort, sie verstanden sich als Vollkommene, sie vertraten einen dualistischen Spiritualismus, der sich sowohl mit sexuellem Libertinismus als auch mit asketischen Tendenzen verbinden konnte.⁷⁸ Die These von innergemeindlichen Entwicklungen, die aus der missionarischen Erstverkündigung des Paulus einseitige bzw. falsche Schlüsse gezogen haben, vor allem in Bezug auf die Erfahrung des Heiligen Geistes, war lange populär.⁷⁹ Manche meinten, eine „überrealisierte Eschato-

75 Heinrici 41-42.89-90; vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu; Chester, Conversion, 290-294. Von einem korinthischen Missverständnis der Taufe ging auch Weiss xxxi, aus. Die korinthischen Gruppen werden von manchen Exegeten mit einem je unterschiedlichen Taufverständnis in Verbindung gebracht; vgl. Schnelle, Paulus, 207-208. Zur Kritik vgl. Dunn, Reconstructions, 298-299; Merklein I 145.

76 Baur, Christuspartei, 61-206; ähnlich u.a. Meyer 24-30; Vielhauer, Kephaspartei, 179; Barrett, Essays, 28-39; ders. Diversity, 296. Vgl. Lüdemann, Paulus II, 118-125, für den die Kephaspartei der „Träger des Antipaulinismus“ in Korinth ist. Zur Kritik vgl. Dunn, Reconstructions, 297-298; Conzelmann 32; Schrage I 47-48.144-148; Thiselton 129-130.

77 Zur Beziehung von Paulus und Petrus s. Schnabel, Urchristliche Mission, 942-978.

78 Lütgert, Freiheitspredigt, 98.115-117.135. Bornkamm, Paulus, 90 spricht von „Erscheinungen eines ausgewucherten Enthusiasmus“, Käsemann, Exegetische Versuche I, 111 von einem „pneumatische[n] Enthusiasmus“, Lindemann 14 von einem „religiösen Enthusiasmus“ (er lehnt jedoch die gnostische These ab); vgl. jüngst Yeo, Rhetorical Interaction, 122-155. Zur Diskussion und Kritik vgl. Sellin, Auferstehung, 221-222; Sellin, Hauptprobleme, 3016-3023; Conzelmann 32; Schrage I 48-49.

79 Zum Beispiel Becker, Paulus, 210-211; vgl. Fee 4-15, der die Probleme in Korinth auf die überzogene, gegen Paulus gerichtete Überzeugung der Korinther zurückführt, sie seien pneumatikoi; vgl. Pearson, Pneumatikos; Horsley, Pneumatikos, 269-288; Lindemann 14.

logie“ der Korinther sei für die Probleme verantwortlich, mit denen sich Paulus auseinandersetzen muss.⁸⁰ W. Schrage meldet zu Recht Bedenken an gegen die These, „die korinthischen Irrungen allein als Extrapolation und endogene Fehlentwicklung der paulinischen Theologie entstehen zulassen“.⁸¹ Die Exegese wird zeigen, dass Einflüsse der römisch-heidnischen Gesellschaft Korinths mindestens genauso, wenn nicht allein, relevant sind für das Verhalten der korinthischen Christen wie theologische Positionen (oder Rechtfertigungsversuche).

4. Die häufige Verwendung der Vokabeln σοφία and γνῶσις in 1Kor und Einzelbeobachtungen am Text veranlassten viele Exegeten, die Gnosis für die korinthische Theologie verantwortlich zu machen, mit der Paulus sich auseinandersetzt. Die gnostische These wurde vor allem von W. Schmithals und U. Wilckens vertreten und fand viele Anhänger.⁸² Im Gefolge neuer Erkenntnisse über die Gnosis als Religion und Gnostizismus als ausgearbeitete christliche Denksysteme des 2. Jahrhunderts⁸³ ist man vorsichtiger geworden und spricht von „Gnosis in statu nascendi“, von Frühgnosis oder Protognosis,⁸⁴ oder von „gnostisierenden“ Pneumatikern oder gnostisierenden Tendenzen.⁸⁵ Heute sind viele Exegeten von der gnostischen These abgerückt. A. Lindemann schreibt zu Recht: „Eine spezifische Beziehung zum zeitgenössischen religiösen Phänomen der Gnosis, einer vom dualistischen Denken bestimmten Erlösungsreligion, ist weder im Zusammenhang mit dem Stichwort γνῶσις (1,5; 8,1.7.10f.; 12,8; 13,2.8; 14,6) noch sonst innerhalb der Aussagen des 1 Kor erkennbar“.⁸⁶

80 Soden, Sakrament, 239-275; Schniewind, Leugner, 110-139; Bultmann, Theologie, 172; Käsemann, Apokalyptik, 119-131; Thiselton „Realized Eschatology, 510-526. Zur Kritik vgl. Winter, Corinth, 25-26; Dunn, Reconstructions, 301-302; Hays, Conversion, 7-8.17-20; Wright, Resurrection, 279-280. Zur Diskussion vgl. Kuck, Judgment, 16-31; Sellin, Auferstehung, 15-37.

81 Schrage I 49.

82 Schmithals, Gnosis in Korinth; vgl. Bultmann, Theologie, 172.177; Wilckens, Weisheit; ders., ThWNT VII, 510-514.519-523; Bornkamm, Paulus, 170; Käsemann, Paulinische Perspektiven, 11; Schottroff, Der Glaubende, 115-169; Winter, Pneumatiker, 205-206; vgl. Barrett, Diversity, 291-292; Schrage I 11.13.

83 Entscheidend war das Messina-Kolloquium von 1966; s. Bianchi, Origini, passim; vgl. Dunn, 1 Corinthians, 36; C. Colpe, in Eltester, Christentum, 129-132; Theißen, Religion, 314-315; Schrage I 52.

84 Vgl. Conzelmann 34; Baumann, Mitte, 12-13; Dunn, Unity and Diversity, 277-279; Wilson, Gnosis at Corinth; s. ders. TRE XIII, 535-550.

85 Vielhauer, Kephaspartei, 181; Painter, Paul, 237-250; Schrage I 52. Zum Problem solcher Hypothesen vgl. Yamauchi, Pre-Christian Gnosticism, passim.

86 Lindemann 14; ähnlich Becker, Paulus, 209; Dunn, 1 Corinthians, 34-37; Dunn, Reconstructions, 299-301; Sevrin, La gnose à Corinthe, 121-139; Voss, Kreuz, 22-26.

5. Seit den Arbeiten von G. Theißen⁸⁷ hat sich zunehmend die Erkenntnis durchgesetzt, dass gesellschaftliche Phänomene, Werte und Traditionen die neubekehrten korinthischen Christen beeinflussten und zu Verhaltensweisen in der Gemeinde führten, die die Schwierigkeiten verursachten, mit denen sich Paulus beschäftigen muss.⁸⁸ Die Probleme in der korinthischen Gemeinde lassen sich zum großen Teil auf dem Hintergrund der kulturellen und gesellschaftlichen Realität im römischen Korinth erklären. B. Winter schlägt darüber hinaus vor, dass drei externe Entwicklungen in Korinth das Denken und Verhalten der korinthischen Christen beeinflusst haben – Entwicklungen, die stattfanden, nachdem Paulus Korinth verlassen hatte und nach Ephesus aufgebrochen war: 1. die Einrichtung des provinziellen Kaiserkults in Korinth und die Wiederaufnahme der Isthmischen Spiele im nur 10 Kilometer entfernten Isthmia; 2. die Hungersnöte in der Region und die damit einhergehende Weizenknappheit; 3. die Aufhebung der offiziellen kaiserlichen Konzessionen im Blick auf Nahrungsmittel für die in der Diaspora lebenden Juden.⁸⁹ W. Schrage schreibt, dass Paulus im Ersten Korintherbrief „weniger gegen irrierte Theorien und Lehren als gegen verfehlte Praktiken“ argumentiert.⁹⁰ Der Einwand, dass Paulus sich die Sache hätte einfacher machen können, wenn es „lediglich um die Geltung soziokultureller Normen“ gehen würde,⁹¹ verkennt die Bedeutung säkularer Normen für die Gemeinde, wenn diese ungebrochen und unreflektiert übernommen werden. Gerade dies zeichnet Paulus aus, dass er konkrete Schwierigkeiten, die aus gesellschaftlichen Bedingungen und religiösen sowie ethischen Traditionen resultieren, nicht mit ein paar praktischen Ratschlägen abtut, sondern das ganze ihm zur Verfügung stehende Instrumentarium theologischer Reflexion einsetzt, um bei den Christen, an die er schreibt, richtige Einsicht und dauerhaftes Verständnis zu bewirken.

Paulus schrieb den Ersten Korintherbrief in Ephesus vor dem Pfingstfest (1Kor 16,8), d.h. wahrscheinlich im Frühjahr des Jahres 54.⁹² Er schreibt, weil der Besuch, den er in 16,2-8 ankündigt, nicht unmittelbar bevorsteht,⁹³ die Probleme in der Gemeinde aber so schwerwiegend sind, dass sie eher

87 Theißen, *Soziale Schichtung*, 231-271; ders., *Die Starken und Schwachen*, 272-289.

88 Vgl. Dunn, *Reconstructions*, 302-305; Winter, *Philo and Paul*, 113-244; Pogoloff, *Logos*, 97-281; Clarke, *Leadership*, 90-92; Pickett, *Cross*, 38-39.44-45; Vos, *Church*, 215-220; Dutch, *Elite*, *passim*; Garland 7; Gäckle, *Die Starken*, 197-205.

89 Winter, *Corinth*, 27-28.215-301.

90 Schrage I 62; ähnlich Voss, *Kreuz*, 30, und (heute) viele Ausleger.

91 Vollenweider, *Weisheit*, 46 Anm. 8.

92 Vgl. Wolff 12-13; Thiselton 31-32; Witherington 73 (53 oder 54 n.Chr.). Ähnlich Schrage I 36; Merklein I 51; Kremer 16; Garland 20, die das Frühjahr 55 als Alternative nennen.

93 Zu den Reiseplänen von 1Kor 16,2-8 und 2Kor 1,15-16 siehe Gilchrist, *Paul and the Corinthians*; Harris, *Second Corinthians*, 59-64.194-195.

früher als später angesprochen werden müssen. Wer den Brief von Ephesus nach Korinth überbracht hat, ist unbekannt. Paulus hofft jedenfalls, dass der Brief noch vor Timotheus in Korinth eintrifft (16,10).⁹⁴

Ein Jahr später, wahrscheinlich im Spätsommer des Jahres 55, schreibt Paulus den Zweiten Korintherbrief von Philipp aus. Der im Winter 56/57 verfasste Römerbrief, den Paulus in Korinth im Haus des Gaius schreibt (Röm 16,23), kann ebenfalls als Dialog mit den korinthischen Christen verstanden werden: Paulus schreibt an die Christen in Rom, „wendet sich aber insgeheim auch an die Korinther, welche die Entstehung seines Römerbriefs verfolgt haben“.⁹⁵

4. Literarische Integrität

Die Wahrnehmung von Spannungen zwischen 1Kor 11,18-19 und 1,10-4,21 und zwischen 8,1-9,23; 10,23-11,1 und 9,24-10,22 hat seit dem 19. Jahrhundert Exegeten immer wieder zu der These veranlasst, der Erste Korintherbrief stelle in seiner vorliegenden Form keine literarische Einheit dar, sondern sei das Ergebnis eines Redaktionsprozesses, der mehrere paulinische Briefe oder Briefstücke miteinander kombiniert habe.⁹⁶

Mehrere Gelehrte gehen davon aus, dass der Erste Korintherbrief aus zwei ursprünglich selbständigen Briefen bestehe. J. Weiss argumentiert, dass man von zwei Briefen auszugehen habe: „Kor A“ mit dem Abschnitten 10,1-22(23); 6,12-20; 9,24-27; 11,2-34; 16,7b-9,15-20, und „Kor B“ mit den Abschnitten 1-5; 6,1-11; 7-8; 13; 10,24-11,1; 9,1-23; 12; 14-15; 16,1-7a.10-14.21-24.⁹⁷ Er gesteht allerdings zu, dass im Fall der literarischen Integrität des 1Kor „über dem Ganzen eine geschickt disponierende Hand gewaltet hat“. W. Schmithals geht in seiner Studie zur Gnosis in Korinth ebenfalls von einem „Brief A“ (2Kor 6,14-7,1; 1Kor 6,12-20; 9,24-10,22; 11,2-34; 15; 16,13-24) und einem „Brief B“ (1-5; 6,1-11; 7-8; 9,1-23; 10,23-11,1; 12-14; 16,1-12) aus.⁹⁸ Ph. Vielhauer rechnet 11,2-34 zu „Brief A“ und 1,1-11,1; 12-16 zu „Brief B“.⁹⁹ H.-M. Schenke und K. M. Fischer rechnen zu „Brief

94 Origenes 50 und Chrysostomus 12 nehmen an, dass Timotheus der Überbringer des Briefes ist; dagegen Theodoret, 228; Heinrici 565; Conzelmann 119.367; Schrage I 36.

95 Hartwig/Theißen, Nebenadressat, 251.

96 Vgl. die Überblicke bei Hurd, Origin, 45; Schenke/Fischer, Einleitung, 99; Merkley, Einheitlichkeit, 154-156; Sellin, Hauptprobleme, 2964-2968; Collins 10-14; Lindemann 3-5; Thiselton 37-39.

97 Weiss, xl-xlii; das folgende Zitat xliii.

98 Schmithals, Gnosis in Korinth, 84-89; er nahm an, dass 2Kor 6,14-7,1 ursprünglich ein Bestandteil von „Kor A“ war.

99 Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 140-141.

A“ 6,12-20; 9,24–10,22; 11,2-34; 13; 15 und zu „Brief B“ 1–5; 6,1-11; 7–8; 9,1-23; 10,23–11,1; 12; 14; 16.¹⁰⁰ Von zwei Briefen gehen ebenfalls E. Dinkler, A. Suhl, J. Héring, H.-J. Klauck, G. Bornkamm und W. Marxsen aus.

J. Weiss revidierte seine frühere Meinung und nahm in einer späteren Veröffentlichung drei ursprünglich selbständige Briefe an: „Kor A“ mit 10,1-22; 6,12-20; 9,24-27; 11,2-34; 16,7b-9.15-20 (2Kor 6,14–7,1); „Kor B“ mit 7–8; 13; 10,24–11,1; 9,1-23; 12; 14–15; 16,1-7a.10-14.21-24.¹⁰¹ G. Sellin nimmt drei ursprünglich selbständige Briefe an, die von einem Redaktor zusammengestellt wurden: „Kor A“ mit 11,2-34; 5,1-8; 6,12-20; 9,24–10,22; 6,1-11; „Kor B“ mit 5,9-13; 7; 8; 9,1-23; 10,23–11,1; 12–16; „Kor C“ mit 1–4.¹⁰² Von drei Briefen gehen auch A. Loisy und M. Goguel aus.

Von vier ursprünglich selbständigen Briefen geht W. Schenk aus: „Kor A“ mit 1,1-9; 2Kor 6,14–7,1; 1Kor 6,1-11; 11,2-34; 15; 16,13-24; „Kor B“ mit 9,1-18; 9,24–10,22; 6,12-20; 5,1-13; „Kor C“ mit 7–8; 9,19-23; 10,23–11,1; 12,1-31a; 14,1c-40; 12,31b–13,13; 16,1-12; „Kor D“ mit 1,10-31; 2–4.¹⁰³ W. Schmithals revidierte seine frühere Meinung und nimmt in einer späteren Studie ebenfalls vier Briefe an: „Kor A“ mit 11,2-34; „Kor B“ mit 6,1-11; 2Kor 6,14–7,1; 1Kor 6,12-20; 9,24–10,22; 15; 16,13-24; „Kor C“ mit 5; 7–8; 9,19-22; 10,23–11,1; 12,1-31a; 14,1c-40; 12,31b–13,13; 16,1-12; „Kor D“ mit 1–4.¹⁰⁴ Ch. Senft schlägt folgende Analyse vor: „Kor A“ mit 6,1-11; 15; 16,13-24; vielleicht auch 6,12-20; 11,2-34; „Kor B“ mit 5; 9,24–10,22; vielleicht auch 6,12-20; 11,2-34; „Kor C“ mit 7; 8; 9,19-23; 10,23–11,1; 12–14; 16,1-12; vielleicht auch 9,1-18; „Kor D“ mit 1–4.¹⁰⁵ R. Pesch geht ebenfalls von vier Briefen aus: „Kor A“ mit 1–4; 5,1-8; 6,1-11; „Kor B“ mit 5,9-13; 6,12-20; 10–11; „Kor C“ mit 15; „Kor D“ mit 7–9; 12–14; 16.¹⁰⁶

Hermann Probst nimmt fünf Briefe an, die ein Redaktor in der richtigen chronologischen Reihenfolge im kanonischen 1Kor zusammengestellt hat: die Briefe Kap. 1–4; Kap 5–6, 7; Kap 8–10, 11; Kap 12–14, und Kap 15, 16.¹⁰⁷ M. Widmann, R. Jewett und K. Yeo gehen von sechs in 1-2Kor inkorporierten Paulusbrieffen aus, mit je unterschiedlichen literarkritischen Analysen,¹⁰⁸ W. Schmithals nimmt in seiner letzten Äußerung zum Thema dreizehn

100 Schenke/Fischer, *Einleitung*, I, 92-94.

101 Weiss, *Urchristentum*, 265-275.

102 Sellin, *Auferstehung*, 49-51; ders., *Hauptprobleme*, 2979.

103 Schenk, *1. Korintherbrief*, passim; ders., *Korintherbriefe*, 622-624.

104 Schmithals, *Korintherbriefe*.

105 Senft 19.

106 Pesch, *Vier Briefe*, 75-100; zum Inhalt und Aufbau der vier Briefe ebd. 101-246.

107 Probst, *Brief*, 361-371.

108 Widmann, *Vier Phasen*; vgl. Sellin, *Hauptprobleme*, 2967; Jewett, *Redaction*; Yeo, *Rhetorical Interaction*, 81-82.

Briefe an, die Paulus in einem Zeitraum von sechs bis acht Monaten verfasst habe und die später von einem Redaktor „in gefälliger Form“ thematisch zusammengestellt worden seien.¹⁰⁹

Diese literarkritischen Analysen können nicht überzeugen. Die meisten Paulusforscher und Kommentatoren gehen heute von der literarischen Integrität des 1Kor aus.¹¹⁰ Theoretisch ist der Hinweis richtig, dass die Uneinheitlichkeit der Teilungshypothesen noch kein Beweis für die literarische Integrität des 1Kor ist. Aber die angenommenen literarischen Brüche oder Widersprüche können doch nicht allzu groß sein, wenn sie von manchen Forschern als nicht vorhanden betrachtet werden.¹¹¹ Eine weitere wichtige Beobachtung ist der Hinweis, der sich aus der Analyse anderer Paulusbrieve ergibt, dass Paulus bei der literarischen Gestaltung seiner Briefe eine „große konzeptionelle Wandlungsfähigkeit“ besitzt, was zu der Schlussfolgerung führt, dass „fehlende Brücken zwischen den einzelnen Abschnitten oder kleinere Unebenheiten bei der relativ geschlossenen Behandlung zwischen dem einen oder anderen Thema noch keinen Grund hergeben, zu literarkritischen Operationen überzugehen“.¹¹² Schließlich ist mit D. Trobisch an die grundsätzliche Problematik zu erinnern, dass es keine antiken Belege dafür gibt, „daß Briefe zerteilt und die Teile neu zusammengestellt werden“.¹¹³

Die folgenden Beobachtungen sprechen gegen die erwähnten Teilungshypothesen. Erstens, die Angaben im 1Kor lassen keine unterschiedlichen Situationen von Autor oder Leser erkennen, die eine Zerlegung des Briefes zwingend notwendig machen. Zweitens, die Situation der Kontakte zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde mit ihren vielfältigen Informationsquellen ergibt eine Struktur, die mit hinreichender Stimmigkeit den 1Kor sowohl literarisch als auch inhaltlich kohärent erklären kann. Paulus reagiert auf schriftliche Anfragen und auf mündliche Berichte, und er behandelt verschiedene Fragen, die sich aus dem Verhalten der korinthischen Christen

109 Schmithals, Briefe, 19-85, Zitat 19; vgl. die letzten Modifizierungen in ders., Methodische Erwägungen, 139 Anm. 96.

110 Vgl. Merklein, Einheitlichkeit; Belleville, Continuity; Mitchell, Rhetoric, 186-192; Becker, Paulus, 198-208; Jerome Murphy-O'Connor, Paul, 253; Hall, Corinthian Correspondence, 41-50; Fenske, Argumentation, 66-67; Conzelmann 15-17; Fee 15-16; Collins 13-14; Lang 6-7; Merklein I 46-48; Schrage I 63-71; Garland 20; Hays 8-9; Kremer 14; Lindemann 3-6; Thiselton 36-39.

111 Lindemann 5; vgl. die Mahnung zur methodischen Stringenz von Schmithals, Methodische Erwägungen, passim.

112 Becker, Paulus, 199, der sich sonst nicht scheut, kanonische Paulusbrieve aufzuteilen, vgl. ebd. 325-332 zum Philipperbrief.

113 Trobisch, Paulusbrieveammlung, 120; Trobisch meint allerdings, Paulus habe den 1Kor selbst „aus seiner Korrespondenz mit Korinth“ erstellt (ebd. 129). Diese These ist sehr unwahrscheinlich, vgl. Heil, Ablehnung, 184-195.

ergeben haben. Drittens, der 1Kor lässt Stichwortverbindungen und thematische Zusammenhänge erkennen, die als Hinweise auf die literarische Kohärenz zu gelten haben.¹¹⁴ Viertens, der angenommene „Bruch“ zwischen 11,18-19 und 1,10-12 besteht nur, wenn man die *σχίσματα* („Spaltungen“ oder „Meinungsverschiedenheiten“) und die *αἰρέσεις* („Parteiungen“ oder „Lehrmeinungen“) von 11,18-19 mit den *σχίσματα* von 1,10 identifiziert. Diese Annahme ist jedoch nicht notwendig, da sich die *αἰρέσεις* von 11,18 auf die Missstände bei der Feier des Herrenmahls und auf die „Spaltung“ zwischen Armen und Reichen in der Gemeinde beziehen, die zur Verachtung der Armen führt. Die *σχίσματα* von 1,10 dagegen führen zu Streit und Eifersucht (1,11; 3,3). Fünftens, die angenommene Spannung zwischen 8,1-13; 10,23–11,1 auf der einen und 10,1-22 auf der anderen Seite entfällt, wenn man die sachlichen Verbindungen zwischen diesen Abschnitten und die Unterschiedlichkeit der von Paulus behandelten Gesichtspunkte und Situationen erkennt.¹¹⁵ Die angeblichen Widersprüche, die die Vertreter von Teilungshypothesen in 8,1–11,1 finden, lösen sich auf, wenn man erkennt, dass Paulus in Kap. 9 erklärt, dass es einen potentiellen „Widerspruch“ zwischen Freiheit und Liebe gibt, wenn Christen auf ihre Freiheit pochen und die Liebe zum Mitchristen vernachlässigen. Die Argumente für die literarische Integrität des Ersten Korintherbriefs überzeugen; die Annahme einer Zerteilung des Briefes in ursprünglich selbständige paulinische Briefe, die von einem späteren Redaktor sekundär kombiniert wurden, erweist sich als unnötig.

5. Apostelbrief und Rhetorik

Das einleitende Präskript in 1,1-3, das antiken Briefkonventionen folgt, charakterisiert 1Kor als Brief. Damit stellt sich die Frage, ob man die neutestamentlichen Briefe im Allgemeinen und 1Kor im Besonderen auf dem Hintergrund der antiken Briefe näher beschreiben kann. Sowohl die erhaltenen antiken Briefe als auch die Handbücher machen deutlich, dass es viele unterschiedliche Briefformen gab. Pseudo-Demetrius, dem das vor 50 n.Chr. entstandene Handbuch *Typoi epistolikoi* zugeschrieben wird, nennt 21 verschiedene Briefformen. Der spätere Pseudo-Libanius (5./6. Jh. n.Chr.) beschreibt in *Epistolimaioi charaktēres* 41 Briefformen.¹¹⁶ Während manche

114 Vgl. Becker, *Paulus*, 202-208; zur Frage eines Gesamtthemas siehe Thiselton 39-41.

115 Vgl. die detaillierten Argumente von Merklein, *Einheitlichkeit*, 163-173; Heil, *Ablehnung*, 182-188; Delobel, *Coherence*. Für den folgenden Punkt vgl. Thiselton 611.

116 Vgl. Aune, *Dictionary*, 164. Nur dreizehn der von Pseudo-Demetrius und Pseudo-Libanius genannten Kategorien überlappen. Stowers, *Letter Writing*, 49-173 entwirft eine Typologie von sechs Briefformen. Text und (englische) Übersetzung der relevanten Passagen in Pseudo-Demetrius und Pseudo-Libanus in Malherbe, *Theorists*, 30-41.66-81.

meinen, die Benutzung solcher Handbücher sei auf den kleinen Kreis der Gebildeten beschränkt gewesen,¹¹⁷ nehmen andere Forscher an, dass die Handbücher eine bestehende Praxis des Briefschreibens widerspiegeln und ihrerseits das Briefschreiben beeinflusst haben.¹¹⁸ Das Briefformular der paulinischen Briefe weist Ähnlichkeiten nicht nur mit griechischen Briefen, z.B. hellenistischen Freundschaftsbriefen, auf, sondern auch mit alttestamentlichen und jüdischen Briefen.¹¹⁹ Die Meinung A. Deissmanns, wirkliche Briefe seien von der Epistel zu unterscheiden, die eine literarische Kunstform darstelle,¹²⁰ gilt zu Recht als überholt. Die Gattungsmerkmale antiker Briefe sind zu vielfältig, als dass man sie auf eine derart einfache Formel bringen könnte. Außerdem gilt, dass die Paulusbrieve unbestreitbar „wirkliche Briefe“ sind,¹²¹ mit bestimmten Adressaten und konkreten historischen Situationen. Gleichzeitig sind sie kunstvoll gestaltet und besitzen literarischen Charakter.

Nach Cicero wurden Briefe erfunden, um Abwesenden eine Nachricht zukommen zu lassen (Cicero, Fam. 4,1). Viele antike Briefe betonen das Gespräch zwischen Verfasser und Adressaten, ein Motiv, dem der Gedanke der „Anwesenheit“ des Verfassers bzw. des Lesers entspricht.¹²² Cicero spricht vom *quasi adesse* des Lesers (Fam. 15,16,1), Seneca beschreibt Briefe als *imagines amicorum absentium* (Ep. 40,1). R. Funk argumentiert in einem einflussreichen Aufsatz, dass für Paulus der Brief im Blick auf seine Bedeutsamkeit erst an dritter Stelle hinter einem persönlichen Besuch und dem apostolischen Boten rangiere: Der Bote fungiere als Stellvertreter des Apostels, während der Brief bestenfalls eine schriftliche Autorität für die mündliche Botschaft des Boten darstelle. Weil Paulus das gesprochene Wort bevorzuge, könne ein schriftlicher Brief nicht als primäres Medium seines apostolischen Amtes gelten.¹²³ Die Länge der Paulusbrieve, die Fülle und die Bedeutung der angesprochenen Einzelthemen und die persönliche Fürsorge, die uns in ihnen entgegentritt, entkräften diese These. Michael Bünker

117 Koskeniemi, Studien, 62-63.

118 Bünker, Briefformular, 19-20. Zur antiken Brieftheorie vgl. Thraede, Brieftopik; Malherbe, *Theorists*; Stowers, Letter Writing, 1-14.

119 Vgl. Berger, Gattungen, 1334; Taatz, Frühjüdische Briefe, passim. Zu den Ähnlichkeiten zwischen griechischen und jüdischen Briefen s. Klauck, Briefliteratur, 181-226; vgl. Stowers, Letter Writing, 41-42; Aune, Literary Environment, 177-178; zur Form antiker Briefe s. Probst, Brief, 55-105; Klauck, Briefliteratur, 148-180.

120 Deissmann, Licht vom Osten, 118-119.193-196. Kritisch Probst, Brief, 34; Merklein I 43.

121 An dieser Tatsache ändert auch die Länge des 1Kor nichts.

122 Koskeniemi, Studien, 38-42; Bünker, Briefformular, 24-26; Probst, Brief, 88; für die folgenden Zitate s. Schrage I 73. Die wichtigsten Passagen von Cicero und Seneca sind bei Malherbe, *Theorists*, 20-29 abgedruckt.

123 Funk, Apostolic Parousia, 266; kritisch S. R. Llewelyn, in NewDocs VII, 52-53.

versteht die neutestamentlichen Briefe als Reden in Briefform,¹²⁴ Irene Taatz als „Mittel der Gemeindeleitung“.¹²⁵ Die Annahme eines Gegensatzes zwischen mündlicher Apostelpredigt und schriftlichem Apostelwort ist nicht sinnvoll, und von einem minderen Wert des Geschriebenen sollte man schon gar nicht reden. Paulus bezeichnet das, was er den Korinthern schreibt, als Gebot des Herrn (14,37).

Paulus begnügt sich in seinen Briefen nicht mit rein pragmatischen Antworten auf Fragen und Konflikte. Das heißt, seine Briefe sind keine reinen Gelegenheitsbriefe. Er nimmt die Probleme, die er zu behandeln hat, „zum Anlaß lehrhafter Ausführungen, die, ohne ihre situative Gebundenheit zu verleugnen, in die Dimensionen grundsätzlicher theologischer Reflexion vorstoßen“.¹²⁶ Diese Tendenz macht seine Briefe den philosophischen Briefen der Antike vergleichbar, unter denen es überdies Beispiele für Briefe gibt, die „gutachterlich zu vorgelegten Fragen Stellung“ nehmen. Ein wichtiges Merkmal der paulinischen Hauptbriefe ist ihre Öffentlichkeit. Die in 1Kor behandelten Schwierigkeiten wurden von bestimmten Personen oder Gruppen innerhalb der Gemeinde verursacht, aber Paulus spricht mit seinem Brief die gesamte Gemeinde an. Dieser Tatsache entspricht von der Absenderangabe her der Umstand, dass Paulus nicht allein, sondern zusammen mit Sosthenes an die korinthische Gemeinde schreibt (1,1). Das heißt, der 1Kor ist genauso so wie die anderen Paulusbrieve kein reiner Privatbrief.¹²⁷ K. Berger spricht vom „Apostelbrief“, der als „schriftlich fixierte, adressierte apostolische Rede“ charakterisiert werden kann.¹²⁸ Wichtig ist der Hinweis von H. Merklein: „Der apostolische Charakter schließt in keiner Weise die Argumentation aus, sondern verlangt sie im Gegenteil sogar, weil die Autorität des Apostels sich nicht aus dem formalen Amt, sondern aus dem von ihm zu vertretenden Inhalt des Evangeliums ergibt.“¹²⁹

Was die Anwendung klassischer rhetorischen Kategorien auf den Ersten Korintherbrief betrifft, so hat die Forschung der letzten Jahre gezeigt, dass es nicht möglich ist, den Aufbau des Ersten Korintherbriefs mit einer rhetorischen Gesamtanalyse zu erfassen.¹³⁰ Für einzelne Abschnitte (z.B. Kap. 15)

124 Bünker, Briefformular, 14; zum folgenden Punkt s. Schrage I 82.

125 Taatz, Frühjüdische Briefe, 112.

126 Merklein I 43, das folgende Zitat ebd. 44; vgl. Berger, Gattungen, 1134-1338.

127 Merklein I 44; vgl. Doty, Letters, 7-8; Berger, Gattungen, 1134; vgl. Schrage I 85.

128 Berger, Apostelbrief, Zitat 231; vgl. Berger, Gattungen, 1333-1340; White, New Testament Epistolary Literature, 1739.

129 Merklein I 44-45; vgl. Thiselton 45; Lindemann 7, mit Verweis auf Vouga, Brief.

130 Müller, Bedeutung, 36-47 kritisiert an solchen Entwürfen, dass sie eine kritische Reflektion über die Spannung des antiken Rhetorikbegriffs vermeiden – in der Antike gab es keinen einheitlichen Rhetorikbegriff. Siehe auch Anderson, Theory, 114-117.245-265.

ist dies eher möglich, aber auch hier sind die Unterschiede in den vorgeschlagenen Analysen größer als die Gemeinsamkeiten. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass 1Kor nicht aus seiner Serie von Texten besteht, die in abschließender Weise verschiedene Themen behandelt: Wir haben gesehen, dass sich die von Paulus behandelten Fragen als Cluster zu größeren Einheiten zusammenfügen lassen, was gegen die rhetorische Eigenständigkeit der einzelnen Abschnitte spricht.¹³¹ Und man sollte bei der rhetorischen Analyse von Paulustexten nicht vergessen, was der Apostel in 2,1-5 über die Verwendung zeitgenössischer Rhetorik in der Verkündigung des Evangeliums vom Gekreuzigten sagt. Wenn Paulus in einzelnen Abschnitten rhetorischen Gepflogenheiten folgt, dann muss man angesichts seiner Kritik der σοφία λόγου davon ausgehen, dass er seine Leser mit dem Aufbau seiner Argumentation nicht manipuliert, dass es ihm auf die Brillanz rhetorischer Strukturen nicht ankommt, und dass die aufrichtige Darstellung seiner theologischen und ethischen Überzeugungen immer Priorität hat.¹³²

Ist es möglich, von der antiken Brieftheorie her 1Kor genauer zu bestimmen? Übereinstimmung besteht in der Auskunft, dass man 1Kor nicht einer einzigen Klassifikation zuordnen kann. Wenn man die von Pseudo-Demetrius in *Typoi* beschriebenen Kategorien heranzieht, fallen gewisse Ähnlichkeiten mit fünf oder sechs Briefformen auf: dem Typ des Ermahnungsbriefs (*nouthetētikos typos*) entsprechen 1Kor 4,14 u.a.; dem Kritikbrief (*epitimētikos typos*) Stellen wie 3,1-4; 5,1-8; 6,1-11; 11,17-34; dem Beratungsbrief (*symbolēutikos typos*) bzw. dem Antwortbrief (*apophantikos typos*) entsprechen die Reaktion des Apostels auf erhaltene Informationen aus Korinth; dem apologetischen Brief (*apologētikos typos*) entspricht von der Tendenz her Kap. 1–4; 9,3; 15,9-10. Wenn man von Pseudo-Libanius ausgeht, weist 1Kor vor allem mit dem paränetischen Brief (*parainetikē*) Ähnlichkeiten auf, der dann vorliegt, wenn der Schreiber dem Leser zuredet, indem er ihn ermuntert, auf etwas zuzugehen oder etwas zu vermeiden, häufig mit der Ermahnung, tugendhafte Männer nachzuahmen (Motiv der *mimēsis*).¹³³ Im 1Kor findet sich mehrfach die Aufforderung zur Nachahmung (4,16; 7,7-8; 9,1-23; 10,33; 11,1). Andere Parallelen bestehen zum Lehrbrief (*didaskalikē*), vgl. 7,17; Gebotsbrief (*parangelmatikē*), vgl. 7,10; 11,17; und Empfehlungsbrief (*systatikē*), vgl. 16,3.15-18. Eine Analyse des 1Kor im Sinn eines Freundschaftsbriefs¹³⁴ kann den Brief als ganzen kaum erklären.

131 Winter, Underlays, 154.

132 Thiselton 94; ausführlich Pogoloff, Logos, 99-128.

133 So die Erläuterung von Pseudo-Libanius, Charakteres 5, bei Schrage I 87.

134 Lührmann, Freundschaftsbrief; zur Kritik vgl. Schrage I 89.

M. Mitchell argumentiert für die Gattung des deliberativen (symbuleutischen) Briefs:¹³⁵ das Briefcorpus bestehe aus *propositio* (1,10), *narratio* (1,11-17), einer in drei große Abschnitte gegliederten *probatio* (1,18–15,57) und einer *conclusio* (15,58). Diese These setzt voraus, das 1Kor durchgehend vom Thema der Parteiungen und der Aufforderung zur Einheit bestimmt ist. Die inhaltliche Analyse sieht Richtiges, die rhetorische Klassifizierung ist jedoch zu schematisch. Zugleich darf man nicht vergessen, dass nach antikem Verständnis Rhetorik und Epistolographie zwei verschiedene Dinge sind. Wenn die klassischen rhetorischen Handbücher überhaupt auf Briefe zu sprechen kommen, dann markieren sie häufig den Unterschied zu Reden.¹³⁶

Die antiken Handbücher über Epistolographie enthalten keine Auskünfte über eine Anordnung des Stoffes (*dispositio*) analog zu rhetorischen Kategorien. Die drei üblichen Bestandteile eines Briefes (Eingang, Hauptteil, Schluss) weisen Ähnlichkeiten mit den vier Hauptmustern der rhetorischen Anordnung auf (*exordium*, *narratio*, *confirmatio*, *conclusio*), aber diese Ähnlichkeit ist nicht formal, sondern funktional. Es gibt keinen notwendigen Zusammenhang zwischen der Theorie epistolographischer Struktur und den technischen Anleitungen für die Anordnung des Stoffes in rhetorischen Reden. Diese Ähnlichkeiten lassen sich im Licht der modernen Linguistik erklären: Sprache wird oft in unterschiedlichen Gattungen pragmatisch für ähnliche Zwecke verwandt.¹³⁷

Markus Müller weist darauf hin, dass Paulus als Apostel – im Unterschied zu den zeitgenössischen Rhetorikern – Menschen nicht für sich, sondern für Gott zu gewinnen hatte, und dass dabei das Evangelium als „Wort vom Kreuz“ die entscheidende Rolle spielte. Die Aussagen in 1,18-25 und 2,4-5 machen deutlich, dass Paulus über das Verhältnis von „Verständigung“ und „Erfolg“ nachgedacht hat und dass er sich durch die Botschaft von Gottes Handeln im Kreuzestod Jesu Christi veranlasst sieht, die Sprachpragmatik der Rhetorik zu durchbrechen.¹³⁸ Weil sich Ermahnung und Beratung oft überschneiden, und

135 Mitchell, *Rhetoric*, 20-60; sie stützt sich auf Kennedy, *Classical Rhetoric*, 129-160. Generell positiv ist Thiselton 48-49. Zur Kritik s. Lindemann 7.

136 Vgl. Quintilian *Inst. Orat.* 9.4.19-22. Julius Victor, *Ars rhetorica* (4. Jh. n.Chr.), ist der erste Rhetoriker, der eine ausführlichere Diskussion vom Briefeschreiben bietet, allerdings nur in einem Anhang (§ 27).

137 Reed, *Rhetorical Categories*, 304-308; Müller, *Bedeutung*, 36-56; vgl. Stamps, *Rhetorical Criticism*, 141-148.

138 Müller, *Bedeutung*, 52-53. Müller kommt zu dem Schluss: „Das ‚Netz‘, das die Vertreter der ‚rhetorischen Analyse‘ über die paulinischen Briefe werfen, ist im wesentlichen nach dem Muster der erfolgsorientierten Rede geknüpft, so daß die besondere Verschränkung des Bemühens um ‚Verständigung‘ und ‚Erfolg‘ – um die gerade Paulus in seinen Briefen ringt – durch die Maschen eben jenes ‚rhetorischen Netzes‘ zu fallen droht“ (53).

weil beide Elemente den Ersten Korintherbrief charakterisiere, bezeichnet W. Schrage den Ersten Korintherbrief als „primär paränetisch-symbuleutischen Brief“.¹³⁹ A. Lindemann beschreibt den Ersten Korintherbrief allgemeiner, aber zutreffend, als „eine Antwort auf die vielfältigen Informationen, die Paulus aus Korinth erhalten hatte und die nach seinem Urteil eine sofortige Stellungnahme erforderten, obwohl ein persönlicher Besuch in Korinth geplant war (4,19; 16,7f.)“.¹⁴⁰

Versucht man die Frage nach der Struktur des 1Kor im Hinblick auf den Inhalt des Briefes zu beantworten, stellt man fest, dass Paulus in erster Linie zwei Laster bzw. Sünden behandelt, die nach jüdischer Lehre im Rückgriff auf das AT als typisch für Heiden galten: sexuelle Unmoral und Götzendienst.¹⁴¹ Paulus will diese beiden Sünden ausdrücklich im alttestamentlichen Kontext verstanden wissen (5,11; 10,7-8). In Kap. 5–7 behandelt Paulus vor allem Fragen, die mit unmoralischer Sexualität zusammenhängen – auf eine negative Darstellung (Kap. 5–6) folgt eine positive Darstellung (Kap. 7). Diese Darstellungsweise finden wir in hellenistisch-jüdischer Paränese, die sexuelle Devianzen wie Inzest und Homosexualität im Zusammenhang mit sexuellem Verhalten in der Ehe behandeln.¹⁴² In Kap. 8–14 behandelt Paulus die Frage des Götzendienstes, beginnend mit einer negativen Darstellung der Manifestationen von Götzendienst in Korinth (Kap. 8–10), gefolgt von einer positiven Darstellung der richtigen Anbetung des einen wahren Gottes (Kap. 11–14). Die Diskussion wahrer und falscher Weisheit in Kap. 1–4, gefolgt von einer Diskussion von sexueller Unmoral (Kap. 5–7) und von Götzendienst (Kap. 8–14), entspricht der Logik von Röm 1,21-25, wo Paulus fehlende Weisheit (Röm 1,22) ursächlich mit Götzendienst und sexueller Unmoral (Röm 1,23-25) verbindet.¹⁴³ Die Diskussion von Weisheit beginnt ebenfalls mit einer negativen Darstellung (1,18–2,5), der eine positive Darstellung (2,6-16; 3,1-4) folgt. Im Rahmen dieser strukturellen Analyse ist Kap. 15 der Höhepunkt des Briefes: Paulus beschreibt die Auferstehung als Triumph Jesu Christi über alle feindlichen Mächte und als endgültige Umwandlung unserer vergänglichen menschlichen Natur in eine Natur, die Gottes Herrlichkeit in

139 Schrage I 87-88, vgl. Stowers, *Letter Writing*, 96; siehe Berger, *Formgeschichte*, 216; ders., *Formen und Gattungen*, 273-274, der alle ntl. Briefe zur „symbuleutischen Gattung“ rechnet.

140 Lindemann 7.

141 Ciampa/Rosner, 695-696; s. ebd. für die folgende Analyse.

142 Niebuhr, *Gesetz und Paränese*, 232.

143 Zum Zusammenhang von Röm 1,18–2,16 und 1Kor 1,18–2,5 s. auch Hartwig/Theißen, *Nebenadressat*, 236-238.

einer vollkommenen Weise widerspiegelt. Das heißt: die Auferstehung ist die entscheidende Grundlage der ethischen Unterweisung des Apostels Paulus.¹⁴⁴

6. Theologische Anliegen

Paulus behandelt im Ersten Korintherbrief eine Reihe von ethischen Fragen, eine Tatsache, die den Leser dazu verleiten kann, den theologischen Charakter der Diskussion zu verkennen. Wir sehen im Ersten Korintherbrief so deutlich wie sonst nirgends im Corpus Paulinum, wie Paulus sein Verständnis des Evangeliums von Jesus Christus im konkreten Alltag der Gemeinde und ihrer Glieder umsetzt. Die Theologie des Apostels, verstanden im eigentlichen Sinn von *θεολογία* als „Rede über Gott“ (SIG 1109, 115), ist im Ersten Korintherbrief Rede über das richtige Verhalten von Christen, die das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus nicht nur gedanklich akzeptiert haben, sondern es zugleich und kontinuierlich konsequent in ihren Beziehungen zu den Mitschwestern, zu den theologischen Lehrern der Gemeinde und zu den heidnischen Mitbürgern in den konkreten und vielfältigen Situationen des Alltags ausleben. Die theologischen Anliegen, die Paulus im Vollzug der Anwendung des Evangeliums auf Fragen des Verhaltens betont, können hier nur skizzenhaft zusammengefasst werden.¹⁴⁵

Das zentrale Anliegen ist das Evangelium selbst. Das unchristliche Verhalten der korinthischen Christen zeigt, dass sie die erlösende, und das heißt die verwandelnde Kraft des Evangeliums nicht wirklich begriffen haben. Dies ist der Grund, weshalb Paulus eine ganze Reihe von Fragen des alltäglichen Verhaltens behandelt. Dies ist aber auch der Grund, weshalb er nicht *nur* ethische Fragen behandelt und die korinthischen Christen zur Veränderung ihres Verhaltens ermahnt und ermutigt, sondern den Schwerpunkt seiner Darlegungen auf die theologische Grundlage christlichen Denkens und Handelns legt. Wenn er zum Beispiel in 1,10–4,21 die Parteiungen in der Gemeinde behandelt, ermahnt er die Korinther nicht einfach, ihre Streitigkeiten einzustellen und die Einheit der Gemeinde zu bewahren. Er klärt sie gleichzeitig und vor allem über das richtige Verständnis des Evangeliums von Christus dem Gekreuzigten (1,18–2,16), über das Wesen der Gemeinde (3,5-17) und über den Charakter wahrer Apostelschaft (4,1-13) auf.

Von 11,2-16 und 12,1–14,40 abgesehen, argumentiert Paulus immer mit dem Hinweis auf den Kreuzestod Jesu Christi und mit den Konsequenzen, die

144 Ciampa/Rosner, 696, mit Verweis auf O'Donovan, Resurrection and Moral Order.

145 Vgl. Becker, Paulus, 209-229; Dunn, 1 Corinthians, 90-107; Fee, Theology; Furnish, Theology; Hafemann, Corinthians; Schnelle, Paulus, 201-250

sich aus dem Werk Jesu ergeben.¹⁴⁶ 1. In der Auseinandersetzung mit den Parteien in der korinthischen Gemeinde und mit der Kritik, die sich aus der Gemeinde gegen ihn richtet, verweist Paulus auf Jesus Christus den Gekreuzigten als Gottes Weisheit (1,18-25.26.30; 2,1-2; 3,11; 4,15). 2. In der Diskussion des Falles von Inzest verweist Paulus auf Christus, „unser Passalam“ (5,7). 3. Im Blick auf die gegeneinander prozessierenden Gemeindeglieder erinnert Paulus die Korinther daran, dass sie reingewaschen, geheiligt und gerecht geworden sind „durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes“ (6,11). 4. Was den Verkehr mit Prostituierten betrifft, verweist Paulus auf die Tatsache, dass Christen „um einen teuren Preis“ erkaufte wurden (6,20). 5. Derselbe Hinweis steht in der Diskussion der Frage, ob die Veränderung des gesellschaftlichen Standes ein religiöser Wert ist (7,23). 6. Die Diskussion der Frage, ob Christen in heidnischen Tempeln essen können, ist mit dem wiederholten Hinweis auf den Tod Christi verbunden (8,11; 10,16). 7. Die schlechte Behandlung der Armen bei den Gemeindemahlzeiten ist wieder mit dem Hinweis auf den Tod Christi verknüpft (11,23-27). 8. Die Diskussion der Leugnung der Auferstehung des Leibes ist ebenfalls mit einem Verweis auf den Tod Jesu Christi verbunden (15,1-5.11).

Paulus beschreibt, im Anschluss an sein jüdisches Erbe, den einen wahren Gott als Schöpfer alles Seins und als Ziel der Schöpfung (8,6). Ohne dies eigens zu betonen, ist für Paulus die Überzeugung selbstverständlich, dass Gott das Subjekt, d.h. der Urheber des Erlösungshandelns ist. Siehe 1,21; 2,7 und die Argumentation in 1,18-25.26-31; 2,7-13; vgl. auch 1,9; 3,6-7; 4,5; 5,13; 7,17-24; 10,13; 12,6-7. Die Auseinandersetzung mit den Parteien in der Gemeinde zeigt, dass für Paulus schlechte Theologie die Quelle des Fehlverhaltens der Korinther ist; anders ist das Argument mit dem Kreuzestod Jesu als Handeln Gottes kaum zu verstehen.¹⁴⁷

Paulus spricht von Jesus, dem Sohn Gottes (1,9; 15,28), und von Gott dem Schöpfer im selben Atemzug (8,6): Jesus, der Messias und Kyrios, ist genauso Schöpfer alles Seins wie Gott der Vater. Diese Überzeugung ist auf dem Hintergrund biblischer und frühjüdischer Traditionen von Gottes personifizierter Weisheit zu verstehen.¹⁴⁸ Weil Jesus genauso Kyrios ist wie Gott der Vater, kann Paulus Jesus mit göttlichen Funktionen und mit göttlichem Handeln verbinden (1,2.8; 2,8.16; 4,4-5; 10,22; 11,31). Gnade und Friede

146 Fee, *Theology*, 39-40. Was 11,2-16 und 12,1-14,40 betrifft, weist Fee darauf hin, dass es in diesen Abschnitten um den Gottesdienst der Gemeinde geht, ein Thema, das eine andere Art der Argumentation erfordert (ebd. 39 Anm. 9).

147 Fee, *Theology*, 41-42.

148 Schnabel, *Law and Wisdom*, 236-264 zu 8,6 ebd. 244-246; Lips, *Traditionen*, 290-317; jüngst Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 123-126.

kommen von Gott dem Vater *und* von dem Herrn Jesus Christus (1,3). Die Reinigung, Heiligung und Rechtfertigung von Menschen, die Gott in seiner Gnade gewährt, geschehen durch die Autorität des Herrn Jesus Christus und des Geistes Gottes (6,11). Die Bedeutung Jesu für die Gemeinde wird durch deren Beschreibung als „Leib Christi“ herausgestellt (12,27).

Das Wirken des Heiligen Geistes war für die korinthischen Christen wichtig, ihre Sicht der Rolle des Geistes wird von Paulus jedoch korrigiert.¹⁴⁹ Angesichts der langen mahnenden Passagen ist es auf den ersten Blick erstaunlich, dass Paulus nur an zwei Stellen ausdrücklich vom „Heiligen“ Geist spricht (6,19; 12,3). Paulus spricht vom „Geist Gottes“ (2,11.14.16; 6,11; 7,40; 12,3) oder vom „Geist der aus Gott stammt“ (2,12; 6,19) und betont damit, dass der Geist keine unabhängige Kraft oder Macht ist, sondern nichts anderes als die Gegenwart Gottes darstellt, die in ihrer Mitte am Werk ist (6,11; 12,3.7-8). Deshalb weist der Apostel die korinthischen Christen ironisch darauf hin, dass sie als πνευματικοί, als Menschen die den Geist besitzen, eigentlich das Kreuz als Gottes Weisheit verstehen müssten, weil der Geist die Tiefen Gottes ergründet und offenbart, was früher verborgen war (2,6-16). Er erinnert sie daran, dass sie ihr Christsein allein dem Wirken des Geistes verdanken, der sie die Botschaft vom Gekreuzigten als Kraft Gottes verstehen lehrte (2,4-5), der sie zum lebendigen Gott bekehrte und sie heilig machte (6,11) und der sie befähigte, den gekreuzigten Jesus Christus als Kyrios zu bekennen (12,3). Das Wirken des Geistes in der Gemeinde, d.h. konkret in den wöchentlichen Versammlungen der Gemeinde, dient einzig und allein der Erbauung der Gemeinde und ihrer Glieder (Kap. 12–14).

Der Mensch erscheint bei Paulus „als Adressat des Evangeliums“.¹⁵⁰ In 1,18-31 beschreibt Paulus das „Wort des Kreuzes“ als Gottes Handeln zur Errettung des Menschen. Das heißt: der Mensch erhält sein „Profil“ vom Evangelium her. Indem der Mensch dem Evangelium begegnet, steht er vor der Entscheidung, zu Gottes Handeln in Jesus Christus Ja oder Nein zu sagen. In der Begegnung des Menschen mit dem Evangelium zeigt sich, dass jeder ein bestimmtes Vorverständnis von Gott hat. Juden erwarten Gottes Selbstmitteilung in Macht und Herrlichkeit, während Griechen Gott mit Weisheit in Verbindung bringen. Bei aller Differenzierung zwischen Juden und Heiden bringt Paulus beide auf einen Nenner: sowohl die Heiden wie die Juden können die Realität Gottes, wie sie sich im Kreuz Jesu geoffenbart hat, nicht begreifen. Für den Juden ist das Kreuz ein Anstoß, für die Heiden eine Torheit. Dass Gott sich im Kreuz offenbart, dass Gott sich in Jesus Christus auf

149 Zum Heiligen Geist in 1Kor s. ausführlich Fee, *Presence*, 81-281 und passim; vgl. Fee, *Theology*, 45-47; Furnish, *Theology*, 94-96.

150 Vgl. Eichholz, *Theologie*, 41-62, mit Ausführungen zu 1,18-31.

die Ebene des Menschen begibt, dass Gott, ohne eine Vorleistung des Menschen zu erwarten, im Tod Jesu Christi Heil schenkt, all das können weder Juden noch Heiden begreifen. Paulus ist überzeugt, dass der Mensch von sich aus keine hermeneutischen Parameter besitzt, die ihm helfen, Gott in seiner Wirklichkeit zu verstehen. Das Zentrum des Evangeliums, das Kreuz Jesu Christi, lässt sich nicht in die Voraussetzungen menschlichen Denkens integrieren. Der Mensch kann Gott nur dann erkennen, wenn er seine vorgefertigten Vorstellungen von Gott, d.h. seine Kriterien und Maßstäbe für das erwartete Handeln Gottes, aufgibt und sich für das Handeln Gottes öffnet. Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft sind Mächte, die den Menschen bestimmen (3,22), Mächte, die Christus bei seiner Wiederkunft zerstören wird (15,24-26). Menschen, die ohne die Gegenwart des Geistes Gottes leben, sind ψυχικοί, „natürliche Menschen“, die Gott und Jesus Christus nicht verstehen (2,14). Sie sind σάρκιννοι/σαρκικοί, „irdische Menschen“ (3,1), die als solche der Sünde verfallen sind (3,3) und κατὰ ἄνθρωπον leben (3,3). Die konkreten Formen des „natürlichen“ Lebens ohne Gott und ohne das Evangelium, die das göttliche Verdammungsurteil zur Folge haben (11,32), werden von Paulus oft im Anschluss an biblische und jüdische Vorbilder geschildert: Götzendienst (5,10-11; 6,9; 8,10; 10,7.14), sexuell unmoralisches Verhalten (5,1-2.10-11; 6,10; 6,18; 10,8), Habgier (5,10-11; 6,1-6), Diebstahl (5,10-11; 6,10), Trunkenheit (5,11; 6,10), Freude an Unrecht (13,6), aber auch Stolz (4,6.18-19; 5,2.6; 8,1; 13,4), die Konzentration auf den eigenen Vorteil (10,33; 13,5), die Verachtung der Armen (11,22), das Nicht-Vergeben-Können (13,5), Uneinigkeit und Spaltungen (1,10; 11,18), Streit (1,11; 3,3), Neid und Eifersucht (3,3; 13,5), Beschimpfung (5,11; 6,10), Raub (6,8; 7,5), Murren (10,10).

Die Darstellung der Erlösung konzentriert sich in 1Kor auf den Tod Jesu Christi (8,11; 11,26; 15,3) als Passalamm (5,7), vor allem auf seine Kreuzigung (1,13.17.18.23; 2,2.8). Jesus wurde „für euch“ gekreuzigt (1,13; 11,24), d.h. „für eure Sünden“ (15,3). Das Herrenmahl erinnert durch die Worte, die zum Kelch gesprochen werden, an den „Neuen Bund in meinem Blut“ (11,25). Die Metaphern, mit denen Paulus das von Gott durch Jesus Christus gewährte Heil beschreibt, haben alle einen Bezug zu ethischem Verhalten: Rechtfertigung (1,30; 6,11), Heiligung (1,30; 6,11), Erlösung (1,30; 6,20; 7,23), Waschung (6,11). In den langen ethischen Abschnitten beginnt Paulus nie mit einem Imperativ (den es auch gibt, vgl. 6,18-20; 10,14-22): das neue Leben der Gerechtfertigten und Erlösten im Neuen Bund ergibt sich aus der Realität des Evangeliums von Jesus Christus, in dem Gott durch seinen Geist gegenwärtig ist.¹⁵¹ Für Paulus ist die Frage nach dem richtigen ethi-

151 Zum Zueinander von Indikativ und Imperativ im 1Kor vgl. Fee, *Theology*, 51-53.

schen Verhalten der Christen eine theologische Frage: Das Ziel christlicher Ethik ist die Ehre Gottes (10,31); das Modell christlicher Ethik ist das Verhalten Jesu Christi (11,1); das Prinzip christlicher Ethik ist die Liebe, die allein Gottes Wesen reflektiert (8,2-3; 13,1-8); die Kraft christlicher Ethik ist der Heilige Geist (6,11.19).

Die meisten direkten Mahnungen betreffen die Einheit der Gemeinde (1,10; 3,1-3; 4,14.16; 5,4.5.7.8; 6,1.4.6-7.18.20; 8,9.13; 10,24; 11,33-34; 12,14). Das heißt, die Ekklesiologie ist eines der großen und wichtigen Themen des Ersten Korintherbriefs. Die Gemeinde, d.h. die Ortsgemeinde in Korinth, ist die „Gemeinde Gottes“ (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, 1,2). Paulus beschreibt das Wesen der Gemeinde mit zwei wichtigen Metaphern. Die (Orts-) Gemeinde ist der „Tempel Gottes“ (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, 3,16-17), als Ort der Gegenwart Gottes in Korinth (vgl. 14,24-25). Und die Gemeinde ist der „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ, 12,27; vgl. 10,17; 11,29; 12,12-27), was sowohl die Wichtigkeit der Einheit der Christen in der Gemeinde als auch die Vielfalt ihrer Gaben und Funktionen innerhalb der Gemeinde unterstreicht.

Paulus setzt verschiedene Mittel ein, um die Christen in Korinth zu einer größeren Integrität des Glaubens und zu einer größeren Konsequenz des Lebens zu bewegen. 1. Paulus beruft sich häufig auf die Autorität der Heiligen Schrift. Formal eingeleitete explizite Schriftzitate finden wir in 1,19.31; 2,9; 3,19.20; 6,16; 9,9.10; 10,7; 14,21; 15,45.54-55 (die Herkunft von 2,9b und 9,10 sind unklar).¹⁵² An vielen Stellen finden sich Anspielungen auf alttestamentliche Stellen (5,7-8; 8,4; 9,13; 10,5.18-22; 11,7-9; 14,25; 15,25, u.a.). An manchen Stellen könnten jüdische Bibelauslegungen eine Rolle spielen (10,1-13).¹⁵³ Paulus liegt daran, den Korinthern zu zeigen, dass seine Überzeugung von der zentralen Bedeutung des Kreuzestodes Jesu „gemäß der Schrift“ war (15,3-4). Für die ethischen Mahnungen spielt die Berufung auf die Schrift eine wichtige Rolle. Paulus kann einerseits Beschneidung und Speisegebote für aufgehoben erklären (7,19; 10,25), obwohl sie Gebote der Heiligen Schrift sind. Andererseits betont er, dass die (alttestamentliche) Heilige Schrift „unseretwegen“ geschrieben wurde (9,10; vgl. 10,11).¹⁵⁴ 2. Paulus verweist an mehreren Stellen – nur in 1Kor! – auf Jesusworte: 7,10 (Mk 10,11-12); 9,14 (Lk 10,7/Mt 10,10); 11,23-25.¹⁵⁵ In 13,2 hat man oft eine Anspielung auf Mt 17,20; 21,21/Mk 11,23 gesehen. Der Hinweis auf den

152 Zur Zitierweise in 1Kor s. Stanley, *Language*, 185-215; zur Argumentation mit der Schrift in 1Kor s. Stanley, *Arguing with Scripture*, 75-96.

153 Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 66-70.

154 Zur normativen Verwendung der Schrift in der ethischen Argumentation des Apostels Paulus vgl. Rosner, *Paul*, passim.

155 Dungan, *Sayings*, 83-131; Wenham, *Paul*, 144-147.156-159.192-193.242-249.

Skandal des Kreuzestodes Jesu könnte eine Anspielung auf Mt 11,6/Lk 7,23 sein; das Wort vom weisen Bauen auf eine sichere Grundlage in 3,10-14 könnte Mt 7,24-27/Lk 6,47-49 reflektieren; für 4,1-2 vgl. Lk 12,42. Manche sehen in der Diskussion über Weisheit und Torheit in Kap. 1–4 ein Echo von Mt 11,25-27/Lk 10,21-22,¹⁵⁶ und in 9,1-14 den Einfluss der Missionsrede in Mt 10,1-10.¹⁵⁷ 3. Paulus beruft sich in 15,3-8 ausdrücklich auf die Autorität des Evangeliums, d.h. auf die Autorität der apostolischen Tradition. In 5,7; 6,14.20; 7,23; 8,11; 11,23-26 und in 15,12.20 verweist er auf das Evangelium von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus.

7. Textüberlieferung

Das älteste erhaltene griechische Manuskript, das die Paulusbriefe und damit auch den Ersten Korintherbrief enthält, ist der um 200 kopierte Chester Beatty Papyrus II (P⁴⁶).¹⁵⁸ Für 1Kor weist P⁴⁶ in 1,23; 2,3; 3,5 Lücken auf, und 16,24 fehlt. Aus dem 3./4. Jh. haben wir das Fragment P.Oxy. 1008 (P¹⁵), das 7,18–8,4 enthält. Im 4. Jh. geben Codex Sinaiticus (S) und Codex Vaticanus (B) den Ersten Korintherbrief vollständig wieder. Im 4./5. Jh. belegt die Majuskel 0270 die Verse 15,10-15.19-25. Für das 5. Jh. haben wir P¹⁴ (1,25-27; 2,6-8; 3,8-10.20).¹⁵⁹ Codex Alexandrinus (A) und Codex Claromontanus (D) haben den Text von 1Kor vollständig. Im Codex Ephraemi Syri rescriptus (C) fehlen 1,1-2; 7,18–9,6; 13,8–15,40; die Majuskeln I (016) und 048 sind lückenhaft; die Majuskel 0201 bezeugt 12,2-3.6-13; 14,20-29. Aus dem 5./6. Jh. bezeugt die Majuskel 088 die Verse 15,53–16,9. Aus dem 6. Jh. liegen vor P¹¹ (1,17-22; 2,9-12.14; 3,1-3.5-6; 4,3–5,5.7-8; 6,5-9.11-18; 7,3-6.10-14), P⁶⁸ (4,12-17; 4,19–5,3), sowie die Majuskeln H (015) mit 10,22-29; 11,9-16, die Majuskel 0222 mit 9,5-7.10.12-13, und die Majuskel 0285 mit 4,2-7; 12,21-28; 14,26-34. Weitere Handschriften, die NA²⁷ als „ständige Zeugen erster Ordnung“ aufführt, sind P³⁴ (16,4-7.10; spätes 6. Jh.¹⁶⁰), P⁶¹ (1,1-6; 5,1-6.9-13; 7. Jh.¹⁶¹), F (9. Jh.), G (9. Jh.), Ψ (9./10. Jh.), 075 (10. Jh.), 0121 (10. Jh.), 0185 (4. Jh.), 0199 (6./7. Jh.), 0243 (10. Jh.), 0289 (7./8. Jh.), 33 (9. Jh.), 1739 (10. Jh.), 1881 (14. Jh.).

156 Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 138-150; Wenham, Paul, 129-136.

157 Dungan, *Sayings*, 1-80; Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 66-94; Wenham, Paul, 190-200.

158 Vgl. Junack, *Das Neue Testament auf Papyrus II.1*, xlv-xlv, zur Datierung. Zur Kritik an Kim, *Dating*, der P⁴⁶ ins späte 1. Jh. datiert, vgl. Pickering, *Dating*.

159 Zur Zusammengehörigkeit von P¹¹ und P¹⁴ s. Junack, *Das Neue Testament auf Papyrus II.1*, xxiv; zur Datierung in das 6. Jahrhundert ebd. xxv.

160 Junack, *Das Neue Testament auf Papyrus II.1*, xxxvi; NA²⁷ datiert in das 7. Jh.

161 Junack, *Das Neue Testament auf Papyrus II.1*, xlvi. NA²⁷ datiert „ca. 700“.

Der um 96–98 n.Chr. geschriebene 1. Clemensbrief enthält in 47,1-4 die erste literarische Bezeugung des Ersten Korintherbriefs. In der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts spielt Ignatius in seinen Briefen mehrfach auf 1Kor an; in IgnEph 12,2 erwähnt er den Brief auch ausdrücklich.¹⁶² Der Polykarpbrief an die Philipper zitiert in 11,2 unter expliziter Berufung auf Paulus 1Kor 6,2. Der Apostolos im Kanon des Marcion, der 1Kor mit beinhaltet, ist ein Reflex der Geltung des Briefes in der Kirche um 150 n.Chr. Der wahrscheinlich um 200 n.Chr. verfasste Canon Muratori erwähnt die Korintherbriefe nach den Evangelien und der Apostelgeschichte, offensichtlich in der Annahme, Paulus habe den Ersten und Zweiten Korintherbrief als erste seiner Briefe geschrieben.

Die Überschrift ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ A ist mit P⁴⁶ um 200 n.Chr. bezeugt.¹⁶³ Dieselbe *inscriptio* haben x² B² C D 0142 0151.

162 Lindemann, Paulus, Apostel und Lehrer, 270-271.

163 Junack, Das Neue Testament auf Papyrus II.1, 152: Die Überschrift zum 1. Korintherbrief steht „nach dem Hebräerbrief und den entsprechenden Stichenangaben . . . innerhalb von 6 kurzen Zierstrichen“. Keine *inscriptio* haben x^{*} B^{*} 056. Bei den textkritischen Analysen steht die Abkürzung „Byz“ für den Byzantinischen Text (vgl. *Editio Critica Maior*).

II. Auslegung

Gruß und Danksagung 1,1-9

Präskript: Absender, Adressaten, Gruß 1,1-3

I

1 Paulus, berufener Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, und Sosthenes der Bruder, 2 der Gemeinde Gottes, die sich in Korinth befindet, den in Christus Jesus Geheiligten, den berufenen Heiligen, mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus an jedem Ort anrufen, ihrem und unserem. 3 Gnade euch und Frieden von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus.

II

Das Präskript des 1Kor besteht aus zwei Sätzen: die *superscriptio* nennt den Absender (V. 1), die *adscriptio* die Adressaten (V. 2), sodann folgt mit grammatikalischem Neueinsatz in der *salutatio* der Gruß, den Paulus immer als Gnaden- und Segenswunsch formuliert. Während der Gruß fast immer ähnlich formuliert wird, variieren *superscriptio* und *adscriptio* in den paulinischen Präskripten oft beträchtlich. Paulus verwendet das antike Briefschema nie schematisch.¹ Er nimmt die ersten beiden Glieder des traditionellen Schemas zum Anlass, die Situation, in der und für die er schreibt, schon im Briefeingang anzusprechen: Paulus ist als Apostel von Gott berufen, und Christen sind in Jesus Christus geheiligte Menschen. Damit ist ein Zweifaches angesprochen: die Autorität und die Verkündigung des Apostels einerseits und das Wesen der Gemeinde und das Verhalten ihrer Glieder andererseits. Es wäre zu einfach, wenn man den Inhalt des Ersten Korintherbriefs auf diese beiden Themen reduzieren wollte, verteilt auf Kap. 1–4 und Kap. 1–15. Aber es besteht kein Zweifel, dass diese Themen zum Kern der Diskussion gehören.

Die Tatsache, dass Paulus einen Mitabsender nennt² und seinen Brief nicht an eine Einzelperson richtet, sondern an eine größere Gruppe von Men-

1 In der Antike konnte jedes Element der einfachen Formel „A an B χαίρειν“ ausgeschmückt werden; in Papyrusbriefen ist dies schön zu beobachten; vgl. Arzt-Grabner, in Arzt-Grabner 35; ders., Philemon, 111-121, zur *salutatio* ebd. 115-121.

2 Richards, *Secretary*, 47 findet in 645 untersuchten griechischen Papyrusbriefen nur sechs Beispiele für die Nennung eines Mitabsenders in der *superscriptio*.

schen, zeigt, dass es sich auch beim Ersten Korintherbrief nicht um einen Privatbrief handelt, sondern um ein öffentliches Schreiben.³

Textkritische Anmerkungen. Einige Handschriften lassen in V. 1 κλητός aus (P^{61vid} A D 81), das jedoch gut bezeugt ist (P⁶⁴ κ B u.a.). Vielleicht wurde κλητός ausgelassen, weil es in V. 2 auf die Korinther bezogen noch einmal oder weil es bei Paulus sonst kaum vorkommt (nur noch in Röm 1,1).⁴ Die Reihenfolge Χριστοῦ Ἰησοῦ (P⁴⁶ B D F G 33) in V. 1 ist nicht sehr viel besser bezeugt als Ἰησοῦ Χριστοῦ (κ A Ψ 1739 1881 Byz), entspricht aber der in den meisten Paulusbriefen üblichen Praxis (vgl. 2Kor 1,1; Phil 1,1; Kol 1,1; 1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Phlm 1, jeweils ohne abweichende Lesart). Die früheren Briefe 1Thess 1,1; 2Thess 1,1 und Gal 1,1 schreiben „Jesus Christus“ ohne abweichende Lesart. Ähnliche Varianten wie 1Kor 1,1 haben Röm 1,1; Eph 1,1. In V. 2 fügen spätere Handschriften (κ² A^c D² Ψ 1739 1881 Byz) hinter αὐτῶν die Partikel τε ein.⁵

III

1 Paulus nennt zunächst seinen Namen als Absender des Briefes. Der Name **Paulus** könnte das *supernomen* des Apostels sein, d.h. sein lateinisch klingender Beiname, der in der Familie in Gebrauch war. Oder es handelt sich bei Παῦλος um das *cognomen*, d.h. um den Individualnamen, der zunächst das *praenomen* ergänzt und später ersetzt hat.⁶ Wenn Paulus in der *superscriptio* seinen Status als **Apostel** erwähnt, bestimmt er stets den Aposteltitel näher, entweder weil er in der betreffenden Gemeinde keine Autorität als der Missionar besitzt, der die Gemeinde gegründet hat (Röm 1,1), oder weil seine apostolische Autorität oder *Kompetenz* angefochten wird (V. 1; 2Kor 1,1; Gal 1,1).⁷ Paulus bezeichnet sich in V. 1 als **Apostel Christi Jesu**, als autorisierten Repräsentanten des Herrn, der ihn beauftragt hat, das Evangelium zu verkündigen. Das urchristliche Verständnis von ἀπόστολος kann aufgrund von Mk 3,13-15 erhoben werden. Die Zwölf werden von Jesus ausgesandt (ἀποστέλλω), d.h. sie sollen wie Boten, die einen Botenweg zurücklegen und anderen Menschen eine Sache oder eine Information überbringen, zu Menschen hingehen; sie erhalten den Auftrag, zu verkündigen

3 Roller, Formular, 59; Schrage I 98; vgl. die Bibliographie in Thiselton 57-59.

4 Junack u.a., Das Neue Testament auf Papyrus II.1, 152 führt Raumgründe an.

5 Zu dieser Lesart s. schon Hofmann 7-8.

6 Zum Namen und zur Herkunft s. Riesner, Frühzeit, 126-129; Schnabel, Urchristliche Mission, 887-890. Zu den römischen Namen s. H. Rix, KP IV, 659-660; H. Solin, OCD 1024-1026; Holtheide, Bürgerrechtspolitik, 16-17.139.

7 Baumann, Mitte, 21 formuliert zu stark, wenn er im Blick auf V. 1 von „Antithese und Polemik“ spricht. Zu ἀπόστολος siehe unten zu 12,28.

(κηρύσσω), d.h. sie sollen eine Botschaft weitergeben, die Botschaft, die Jesus selbst verkündigt; sie erhalten Vollmacht (ἐξουσία), in Mk 3 Macht über Dämonen, d.h. sie werden wie Jesus Menschen von der Macht des Bösen befreien und haben somit Anteil an der Vollmacht Jesu.⁸ Die beiden Momente der Bevollmächtigung und der Stellvertretung sind besonders wichtig.

Paulus macht drei Aussagen über seine Bevollmächtigung als Apostel. Erstens, der Genitiv Χριστοῦ Ἰησοῦ drückt entweder Urheber oder Besitzer aus: Paulus wurde von Jesus als Apostel beauftragt, und er gehört als Apostel Jesus Christus (als „Sklave“ Christi Röm 1,1; Gal 1,10; Phil 1,1; vgl. Tit 1,1: „Sklave Gottes und Apostel Jesu Christi“). In der Wendung **Christus Jesus** ist Christus (Χριστός) nicht nur ein weiterer Name für Jesus, wie manchmal behauptet wird.⁹ Das Wort Χριστός, die Übersetzung von hebr. מָשִׁיחַ („der Gesalbte“), das mit „Messias“ übersetzt wird, wies für Judenchristen immer auf Jesus als die von Gott autorisierte endzeitliche Gestalt, die als Bevollmächtigter Gottes handelt.¹⁰ Dasselbe gilt für Heidenchristen, die in der Synagoge als Proselyten und Gottesfürchtige mit der Jesusbotschaft in Kontakt kamen. Die Bezeichnung von Christus als „Erstling“ der endzeitlichen Totenauferstehung (15,20-23) und seine Beschreibung als von Gott eingesetzter inthronisierter Regent, der die vollständige Herrschaft Gottes durchsetzt (15,24-28), ist ohne die frühjüdischen Messiasvorstellungen nicht verständlich. Paulus, der das Wort Χριστός in seinen Briefen 383 Mal verwendet (von insgesamt 531 Belegen im NT), ist als „Apostel Christi Jesu“ der von Gott bevollmächtigte Stellvertreter des Messias Jesus. Zweitens, die Vokabel κλητός unterstreicht, dass er von Jesus Christus zum Apostel berufen wurde; vgl. die Selbstzeugnisse in Gal 1,15; 1Kor 9,1-2; 15,8 und die lukanischen Berichte in Apg 9,15.17; 26,16-18. Weil er **berufen** ist, liegt ein „Zwang“ (ἀνάγκη) auf ihm, das Evangelium zu verkündigen (9,16). Paulus hat sich nicht freiwillig zum Missionsdienst gemeldet, sondern Jesus hat ihn zu dieser

8 J.-A. Bühner, EWNT I, 340. Zum Apostelbegriff vgl. K. H. Rengstorf, ThWNT I, 406-446; J.-A. Bühner, EWNT I, 342-351; K. Haacker, ThBLNT II, 1654-1667; J. Roloff, TRE III, 430-445; Schnabel, Urchristliche Mission, 280-283; Schrage I 99. Mitchell, Envoys, will das ntl. Verständnis des Apostelamts von den Konventionen der zeitgenössischen Diplomatie ableiten.

9 W. Grundmann, ThWNT IX, 533-534; Kramer, Christos, 131-148.203-214. Richtig F. Hahn, EWNT III, 1149, der herausstellt, dass an den Stellen, wo Χριστός mit Ἰησοῦς verbunden ist, die titulare Bedeutung von Χριστός durchaus erhalten bleibt; siehe auch Wright, Covenant, 41-48; Hurtado, Lord Jesus Christ, 98-101. Zur weiten Verbreitung des Namens Jesus unter Juden innerhalb und außerhalb Palästinas s. die Belege aus den Papyri bei Arzt-Grabner, Philemon, 142-144.

10 Zur endzeitlichen Gestalt des Messias im Frühjudentum s. Collins, Scepter; Horbury, Jewish Messianism; zu den Messiasvorstellungen der Qumrangemeinde s. Charlesworth u.a., Qumran-Messianism; Zimmermann, Messianische Texte.

Arbeit berufen. Paulus wurde auch nicht von den Korinthern in Dienst gestellt, ein Thema, auf das Paulus später noch zurückkommen wird (4,1-5). Seine Autorität als Apostel gründet auch nicht auf bestimmte Qualifikationen, auf rhetorische oder missionarische Begabungen, die man in Korinth anerkennt oder anerkennen müsste (vgl. 2,1-5; 4,6-13).¹¹ Drittens, die Bevollmächtigung als Apostel wird mit der Wendung *διὰ θελήματος θεοῦ* charakterisiert (s. auch 2Kor 1,1; Kol 1,1; Eph 1,1; 2Tim 1,1).¹² Paulus betont, dass seine Berufung durch den Willen Gottes veranlasst wurde (s. Apg 22,13). Die Formulierung in Gal 1,1 zeigt, dass hier keine theologische Verwirrung vorliegt, sondern dass Paulus seine Berufung und Bevollmächtigung als Apostel bewusst zugleich auf Jesus Christus und auf Gott zurückführt; in Gal 1,1 verbindet die Präposition *διὰ* in demselben Kontext *Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit *θεοῦ πατρός*. Die Diskussion in 1Kor hat im Vergleich zum Zweiten Korintherbrief keine Passagen, in denen Paulus seine apostolischen Qualifikationen explizit verteidigt. Die Betonung des Berufenseins und der Bevollmächtigung als Apostel durch Gott und durch Jesus Christus in V. 1 deutet in der Meinung mancher Ausleger darauf hin, dass die korinthischen Christen nicht nur untereinander im Streit liegen, sondern auch mit Paulus als ihrem Apostel Schwierigkeiten haben.¹³ Der Erste Korintherbrief kennt noch keine Konfrontation zwischen Gemeinde und Apostel, setzt aber Irritationen in der Gemeinde voraus, die auf einen gewissen Autoritätsverlust von Paulus zumindest in Teilen der Gemeinde hinweisen.¹⁴

Mitabsender des Briefs ist **Sosthenes der Bruder**. Es ist unklar, ob dieser Sosthenes mit dem in Apg 18,17 erwähnten Vorsteher der Synagoge Korinths identisch, d.h. ein Kollege oder der Nachfolger des in Apg 18,8 erwähnten Synagogenvorstehers Krispus ist. Dieser Sosthenes spielte in dem von den korinthischen Juden (vergebens) angestregten Prozess gegen Paulus eine Rolle. In diesem Fall wäre Sosthenes nach der Gallio-Episode Christ geworden und später nach Ephesus gereist, wo er Paulus als Mitarbeiter zur Seite stand.¹⁵ Die Erwähnung von Sosthenes als Mitabsender – kaum als Mit-

11 Betont von Schrage I 100.

12 Die Wendung wird in Hfa unterschlagen; GN übersetzt „nach dem Willen Gottes“, was die Nuance der „wirkenden Ursache“ (Bauer/Aland 360 s.v. *διὰ* A.III.d.; BDR §223.3; HS §184f.cc.) vernachlässigt.

13 Betont von Calvin 307-308; anders Bengel 622; Godet I 18; Garland 24-25; Thiselton 68. Fee 6-11.28-30 sieht große Spannungen zwischen den Korinthern und Paulus.

14 Merklein I 67-68.

15 Als Möglichkeit bei Pesch, Apostelgeschichte II, 151. Clemens von Alexandrien will wissen, dass dieser Sosthenes einer der 70 Jünger war, die Jesus nach Lk 10,1 ausgesandt hat (Eusebius, Hist. Eccl. 1,12,1).

autor¹⁶ – deutet darauf hin, dass die Korinther ihn kannten. Möglicherweise nennt Paulus ihn bewusst als Mitabsender, um die durch diesen Mitarbeiter verwirklichte Mitverantwortung der korinthischen Gemeinde an seinem missionarischen Wirken zu unterstreichen.¹⁷ Es bleibt in diesem Fall allerdings unklar, weshalb Paulus in V. 1 nicht (auch) die leitenden korinthischen Christen nennt, die sich gerade bei Paulus aufhalten, nämlich Stephanas, Fortunatus und Achaikus (16,15-18). Nun ist Sosthenes ein oft belegter griechischer Name, es könnte sich also um einen der zahlreichen Mitarbeiter von Paulus handeln.¹⁸ Die Bezeichnung **Bruder** beschreibt ihn als Mitchrist, d.h. als einen Menschen, der zur Familie Gottes gehört, die die Ortsgemeinde darstellt. Die Anrede und Selbstbezeichnung ἀδελφός (lat. *frater*) war in den paganen Vereinen (*collegia*) nicht üblich,¹⁹ kommt jedoch in den dokumentarischen Papyri als Bezeichnung für den Amtsbruder, einen Freund, einen Standesgenossen, einen Berufskollegen oder einen Gleichgestellten vor.²⁰ Für die Anrede mit „Bruder“ konnte Paulus auf alttestamentliche und jüdische Gepflogenheiten zurückgreifen.²¹ Der christliche Gebrauch der Anrede, der auch für die alltägliche Begegnung auf der Straße oder auf dem Marktplatz anzunehmen ist, grenzt die Jesusbekenner, die „geschwisterlich“ miteinander verbunden sind, von „den Außenstehenden“ (5,12-13) ab und betont ihre quasi-familiäre Zusammengehörigkeit. Es fällt auf, wie Paulus oft mit großer Wärme von seinen Mitarbeitern spricht (vgl. Kol 4,7.9). Die Bezeichnung von Sosthenes als ἀδελφός unterstreicht die persönliche Freundschaft und die kollegiale Verbundenheit des Apostels mit Sosthenes.²²

2 Paulus schreibt an **die Gemeinde Gottes, die sich in Korinth befindet**, d.h. an die Ortsgemeinde in Korinth, die zur weltweiten Gemeinde Gottes gehört.²³ Das Verständnis von ἐκκλησία ist zunächst von der üblichen Bedeutung der Vokabel in der hellenistischen Welt her zu bestimmen, wo das Wort

16 So jedoch Murphy-O'Connor, Co-Authorship, 567-570 im Blick auf das „wir“ in 1,18-31; 2,6-16; dagegen Lindemann 26. Zu Mitabsendern in jüdischen Briefen vgl. Taatz, Frühjüdische Briefe, 113.

17 Schrage I 101; vgl. ebd. zur folgenden Bemerkung.

18 Zu den Mitarbeitern des Paulus s. Ollrog, Mitarbeiter (zu Sosthenes ebd. 187-189); E. E. Ellis, DPL 183-189; Schnabel, Urchristliche Mission, 1365-1384.

19 Ebel, Attraktivität, 204-211 hat die antiken Belege neu gesichtet; für die folgende Bemerkung vgl. ebd. 211-213. Der christliche Gebrauch der Anrede ist „eine Quelle für Mißverständnisse oder gar Entsetzen auf seiten statusbewußter Mitmenschen“ (213).

20 Vgl. Arzt-Grabner, Brothers, 185-204; ders., Philemon, 145-156 für Belege.

21 Vgl. E. Jenni, THAT I, 98-104; H. Ringgren, ThWAT I, 205-210; K. H. Schelkle, Art. Bruder, RAC II, 635-636. Vgl. Lev 19,17; 25,46; Dtn 3,18; 2Sam 1,26; 2Kön 9,2; Josephus, Bell. 2,122; 1QS 6,10.22; CD 6,20; 7,1-2; vgl. Bill. II, 766.

22 Vgl. Arzt-Grabner 39; Banks, Community, 51; Thiselton 70-71. Die Übersetzung „Mitarbeiter“ (Hfa) ist zu farblos. Zu ἀδελφός bei Paulus vgl. Schäfer, Gemeinde, 21-28.

die Volksversammlung beschreibt, die aus den stimmberechtigten freien Männern bestand.²⁴ Auf diesem Hintergrund ist ἐκκλησία „dort, wo man sich versammelt, um ἐκκλησία zu sein“, im christlichen Bereich also „das Geschehen gottesdienstlicher Versammlung“.²⁵ Gleichzeitig ist ἐκκλησία τοῦ θεοῦ das griechische Äquivalent für לָאָהַלֶּלֶת (*q^ehal el*), ein Ausdruck, der in frühjüdischen Texten²⁶ wie 1QM 4,10 und 1QSa 1,25 im apokalyptischen Sinn das endzeitliche Aufgebot Gottes bezeichnet, d.h. die Menschen in Israel, die Gott im Zusammenhang der Ereignisse der Endzeit in seinen Dienst beruft.²⁷ Auf diesem Hintergrund bezeichnet ἐκκλησία τοῦ θεοῦ die Schar der Menschen, die Jesus als Messias und Kyrios bekennen. Der Ausdruck charakterisiert damit die Versammlung der Juden- und Heidenchristen in heilsgeschichtlicher Kontinuität mit Israel als das endzeitliche Volk Gottes – auch in Korinth. Der Genitiv τοῦ θεοῦ bezeichnet den Urheber oder Besitzer: die Gemeinde wurde durch Gott ins Leben gerufen (s. die mit ἐκκλησία verbundene Erwählungsterminologie in 1Thess 1,4; 2,12; 4,7; 5,9.24), und deshalb gehört sie Gott (vgl. 3,23). Weder Paulus und seine Mitarbeiter noch die Korinther bestimmen, wer zur Gemeinde gehört – Gott ist es, der das durch sein erwählendes Heilshandeln in Jesus Christus bestimmt. Die Bedeutung des Wortes ἐκκλησία für den Ersten Korintherbrief zeigt sich an der Tatsache, dass von den 62 Belegen der Vokabel in den Paulusbriefen mehr als ein Drittel, nämlich 22 Belege, für den Ersten Korintherbrief zu verzeichnen sind.²⁸

Die Näherbestimmung der korinthischen Gemeinde und ihrer Glieder als **die in Christus Jesus Geheiligten** und als **berufene Heilige** macht deutlich, dass die Gemeinde keine von Menschen organisierte Institution ist. Das sub-

-
- 23 K. L. Schmidt, ThWNT III, 508 überinterpretiert die Formulierung, wenn er übersetzt: „die Gemeinde, Kirche, Versammlung, wie sie in Korinth ist“; er argumentiert für die Vorstellung, „daß nicht erst eine Addition von Einzelgemeinden die Gesamtgemeinde, die Kirche ergibt, sondern daß jede, wenn auch noch so kleine, Gemeinde die Gesamtgemeinde, die Kirche darstellt“. Zur Kritik vgl. Thiselton 74.
- 24 Neben den Wörterbüchern s. Roloff, Kirche, 83-85.96-99; Kraus, Volk Gottes, 124-126, zur Ekklesiologie in 1Kor ebd. 156-196. Die Ableitung aus ἐκ („heraus“) und καλέω („rufen“) und die Charakterisierung der in der ἐκκλησία versammelten Christen als die aus der Welt „Herausgerufenen“ (z.B. Hodge 26: „called out from the world“) kann aus dem ntl. Befund nicht bestätigt werden.
- 25 Kraus, Volk Gottes, 124; die folgenden Bemerkungen ebd. 125.
- 26 In der Septuaginta wird לָאָהַלֶּלֶת mit ἐκκλησία, aber auch mit συναγωγή (häufig in Gen, Lev, Num, Jer, Ez) übersetzt.
- 27 J. Roloff, EWNT I, 1001; K. Berger, TRE XVIII, 214-215; Stuhlmacher, Gerechtigkeit, 210-212; Kraus, Volk Gottes, 125.
- 28 Die Formulierung τῆ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ ist nicht „Kanzleisprache“, wie Conzelmann 36 Anm. 3 meint, sondern eine schlichte Ortsangabe, wie die Papyrusbelege dokumentieren; vgl. Arzt-Grabner 40-41.

stantivierte passivische Partizip ἡγιασμένοι verweist auf Gott als den Ursprung und Urheber aller Heiligkeit. Die Formulierung unterstreicht das Heilshandeln Gottes als das entscheidende Charakteristikum der Gemeinde als geheiligtes Volk Gottes. Die Menschen, die zur ἐκκλησία gehören, haben nur infolge des von Gott selbst gestifteten (neuen) Bundes mit dem heiligen Gott Gemeinschaft (vgl. Ex 19,6; Lev 19,2; 22,32; Dtn 7,6; 28,9).²⁹ Im AT bezeichnet Heiligkeit „einen in der Macht und Vollkommenheit Gottes begründeten und von daher den Menschen aus einer außer- und überweltlichen Wirklichkeit treffenden Anspruch“.³⁰ Das Verb benennt „den Vorgang der Zueignung und Übergabe von Sachen und Personen an Gott, wodurch diese dem alltäglichen Gebrauch entzogen werden“. Die Wendung ἡγιασμένοι kommt in Briefpräskripten sonst nicht vor. Paulus erinnert die korinthische Gemeinde an Gottes heiligendes Wirken, das ihnen eine in ihrer Geltung fortdauernde Würde verleiht (Perfekt). Während Paulus in den folgenden Ausführungen oft genug veranlasst ist, den Imperativ zu gebrauchen, setzt er in 1,2 mit dem Indikativ ein.

Als Geheiligte sind die Korinther **berufene Heilige**. Das Verbaladjektiv κλητοί (nicht „Heilige“ sind berufen worden, sondern die „Berufenen“ sind heilig³¹) verbindet den neuen Status der Korinther, von denen eine Mehrzahl Heiden gewesen sein dürften, mit dem erwählenden (Heils-)Handeln Gottes. Es ist die Berufung durch Gott, die Heiligkeit verleiht und garantiert, nicht das moralische Handeln der Gemeindeglieder. Das Adjektiv ἅγιοι verweist noch einmal auf die Beziehung zu Gott und sein Heil und Heiligkeit schaffendes Handeln. Im AT sind Stellen wie Ex 19,6 („Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein“) und Lev 19,2 („Ihr sollt heilig sein, denn ich der Herr, euer Gott, bin heilig) zu vergleichen. Wichtig sind Stellen in der LXX, in denen die Wendung κλητὴ ἁγία für die heilige Versammlung des Gottesvolks am ersten Tag und an den letzten Tagen des Passafestes verwandt wird.³² Wichtig ist die Bestimmung **in Christus Jesus**: die Berufung durch Gott, die Heiligkeit verleiht, geschah ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

29 Vgl. H.-P. Müller, THAT II, 605-608; H. Balz, EWNT I, 42-43; Merklein I 73-74; Schrage I 103. Stuhlmacher, Gerechtigkeit, 185-186; Schnelle, Gerechtigkeit, 45-46; Kraus, Volk Gottes, 161-162; Merklein I 201-202; Schrage I 104 u.a. meinen, dass sich hinter dem Ausdruck Tauftradition verberge. Dies ist (vom volkswirtschaftlichen Taufverständnis her?) in den Text hineingetragen.

30 H. Balz, EWNT I, 43, mit Verweis auf Lev 19,2; 1Kön 2,2; Jes 31,1; Hos 11,9; für die folgende Definition von ἀγιάζω vgl. ebd. In außerbiblischen literarischen und dokumentarischen Texten kommt ἅγιος relativ selten vor; Arzt-Grabner, Philemon, 180-181.

31 Lindemann 26. Zum Gebrauch von καλέω κτλ. bei Paulus s. neben den Wörterbüchern Chester, Conversion, 59-112.325-327.

32 Chester, Conversion, 89; vgl. Ex 12,16; Lev 23,2.3.4.7.8.21.24.27.35.36.37; Num 28,25. Ein deutlicher Hinweis auf das Passafest findet sich in 1Kor 5,6-8.

Die Präposition $\acute{\epsilon}\nu$ hat in dieser von Paulus oft gebrauchten Wendung sowohl eine instrumentale als auch eine lokale Bedeutung. Unheilige Menschen werden allein **durch** Jesus Christus heilig, indem Gott durch den Kreuzestod und in der Auferstehung Jesu die Schuld des Sünders gesühnt und Sünde vergeben hat (vgl. 1,18.21.24.30; Röm 3,24-25). Die bei Paulus häufige Formulierung $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῷ zeigt jedoch, dass die Verwendung von $\acute{\epsilon}\nu$ mit dem Dativ der Person über die instrumentale Bedeutung hinausgeht und oft die persönliche Gegenwart oder eine enge persönliche Beziehung anzeigt.³³ Unheilige Menschen erhalten und bewahren allein **in** Jesus Christus Heil und Heiligkeit, d.h. in dem von Jesus Christus und seiner Heilstat bestimmten Heils- und Herrschaftsbereich.³⁴ Schließlich hat $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῷ Ἰησοῦ sehr wahrscheinlich auch eine heilsgeschichtliche Dimension.³⁵ Paulus verwendet die Formulierungen $\acute{\epsilon}\nu$ (τῷ) Χριστῷ und $\acute{\epsilon}\nu$ (τῷ) Χριστῷ Ἰησοῦ insgesamt 78 Mal und die Formulierung $\acute{\epsilon}\nu$ (τῷ) κυρίῳ 47 Mal, während die Formulierungen $\acute{\epsilon}\nu$ Ἰησοῦ und $\acute{\epsilon}\nu$ Ἰησοῦ Χριστῷ nur 2 Mal verwendet werden. Die Präposition $\acute{\epsilon}\nu$ weist auf die korporative Bedeutung des Messias hin, der das Gottesvolk repräsentiert und „in“ dem die Glieder des Gottesvolkes ihre neue Identität finden.

Die folgenden Abschnitte des Ersten Korintherbriefs machen rasch deutlich, dass die Korinther alles andere als heilig gelebt haben. Dass Paulus sie ausdrücklich bereits im Präsript auf ihre Heiligkeit anspricht, sollte nicht als rhetorische *captatio benevolentiae* beurteilt werden: der erwählende Ruf Gottes machte die korinthischen Jesusbekenner tatsächlich zu Heiligen, und er ermöglicht und fordert gleichzeitig ein entsprechendes Verhalten, auf das Paulus sie mit seinem Brief erneut verpflichtet.³⁶

Die Wendung **die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen** ist eine Bezeichnung für Christen, die zu Jesus Christus als Kyrios beten.³⁷

33 Bauer/Aland 521-523 s.v. $\acute{\epsilon}\nu$ I.3/5. Die meisten Übersetzungen übertragen $\acute{\epsilon}\nu$ in V. 2 mit „in“ („in Christus Jesus“), s. LÜ, EÜ, Elb.Ü, SÜ, NIV, NRSV; anders NGÜ; GN übersetzt in V. 2 sinngemäß richtig „durch die Verbindung mit Jesus Christus“.

34 Schrage I 103. Die räumliche Vorstellung darf nicht in mystischem Sinn als Eingliederung in den mystischen Leib Christi verstanden werden; s. Merklein I 74.

35 Vgl. Wright, Covenant, 41-55 zu den folgenden Ausführungen.

36 Merklein I 74, der damit sachlich das bei Paulus zu beobachtende Gefälle vom Indikativ zum Imperativ vorbereitet sieht.

37 Die Formulierung kommt öfter in der LXX als Beschreibung von Menschen vor, die den wahren Gott anbeten: Gen 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; 1Kön 18,24; 1Chron 16,8; Ps 75,1; 79,6; 80,18; 99,6; 116,4.13; Jes 64,7; Klgl 3,55; Joel 3,5 [2,32]; Zef 3,9; Sach 13,9. Man sollte das Beten nicht auf die „Akklamation im Gottesdienst“ (Schrage I 105-106 mit Anm. 50) beschränken. Gegen Weiss 3-4 (gefolgt von Fascher 81; Jewett, Redaction, 423-423; Schmithals, Briefe, 48) besteht keine Notwendigkeit, den Satz als Interpolation zu streichen; zur Kritik s. Baumann, Mitte, 26; Schrage I 104 Anm. 42; Thiselton 73.

Der Name (τὸ ὄνομα) steht für die Person. Die Anrufung des Namens „vergegenwärtigt die Wirklichkeit, Stellung und Würde der benannten Person“.³⁸ Die Tatsache, dass Paulus auch am Ende des Briefes (16,23) vom κύριος Ἰησοῦς spricht, wies die Leser im römischen Korinth auf den Kontrast zum Kaiser hin: „Schließlich war damit vom κύριος Ἰησοῦς an der Stelle die Rede, wo unmittelbar danach die Datierung folgte, die in den zeitgenössischen Papyri äußerst häufig auf den κύριος Claudius oder auf Νέρων ὁ κύριος bezogen war!“³⁹ Schwierig ist die Formulierung σὺν πᾶσιν . . . ἐν παντὶ τόπῳ, die **alle (Christen) an jedem Ort** als weitere Adressaten neben den Korinthern zu nennen scheint. Paulus gebraucht die Wendung ἐν παντὶ τόπῳ auch in 2Kor 2,14; 1Thess 1,8. Im Vergleich mit dem *einen* Ort der richtigen Anbetung Gottes im AT⁴⁰ unterstreicht die Formulierung die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt durch *seine* Missionsarbeit. Man vergleiche Mal 1,11, wo Gott ankündigt, dass die Zeit kommen wird, wo die Heiden ihn „an jedem Ort“ anbeten werden: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name herrlich unter den Heiden, und an allen Orten [LXX: ἐν παντὶ τόπῳ] wird meinem Namen geopfert und ein reines Opfer dargebracht; denn mein Name *ist* herrlich unter den Heiden, spricht der Herr Zebaoth.“ Dieses atl. Echo weist darauf hin, dass die korinthischen Christen Teil der Erfüllung von Gottes endzeitlichem Handeln sind, das die Nationen der Erde erreicht.⁴¹ Manche Ausleger haben gemeint, Paulus habe seine Briefe immer auch an alle Christen gerichtet.⁴² Zu beachten ist, dass Paulus σὺν und nicht καί schreibt: er nennt keine weiteren Adressaten des Briefes, sondern erinnert die Korinther an die Tatsache, dass sie nicht alleine Christen sind, sondern mit anderen Christen im Glauben an Jesus Christus verbunden sind.⁴³ Die nachklappenden Pronomina **ihrem und unserem** werden von manchen Auslegern auf **Ort** bezogen: Christus ist der eine Herr der Christen, die an unterschiedlichen Orten wohnen.⁴⁴ Andere beziehen die Wendung auf **Herr**: Jesus ist der Herr der Christen an allen Orten und der

38 Vgl. Arzt-Grabner 42; der Papyrus UPZ I 77 enthält den einzigen vorpaulinischen Beleg für die Verwendung von ἐπικαλέω zur Bezeichnung der Anrufung einer Gottheit.

39 Arzt-Grabner 43; ders., Philemon, 174-175. Claudius: P.Oxy. I 37; P.Oxy. XXXVIII 2837; SB I 4331; Nero: P.Oxy. XXXVIII 2851; P.Ryl. IV 595; SB VI 9545; in den Papyri gibt es über 120 Belege für die Anwendung des κύριος-Titels auf Nero.

40 Vgl. Dtn 11,21.26; 14,23-24; 16,2.6.11; 17,8.10; 26,2.

41 Vgl. Ciampa/Rosner 696.

42 Vgl. Fascher 81. Trobisch, Paulusbriefsammlung, 81-83 meint, in V. 2b liege die Adressenangabe einer zweiten „allgemeinen“ Ausgabe des 1Kor innerhalb einer Briefsammlung vor, zu der Röm, Hebr, 1Kor und Eph gehört hätten.

43 Vgl. Fee 33-34; Merklein I 77; Schrage I 102-103; Lindemann 27; Garland 29.

44 So Chrysostomus; die Vulgata übersetzt in diesem Sinn: *in omni loco ipsorum et nostro*; vgl. Wilckens NT; Schlatter, Merklein, Schrage, z.St.

Herr der Christen in Korinth und ihres Apostels.⁴⁵ Beide Erklärungen ergeben einen Sinn, die zweite scheint im Kontext (s. V. 13) plausibler.

Die Bezeichnung von Jesus Christus als **Kyrios**⁴⁶ hat einen zweifachen Hintergrund. 1. Griechisch sprechende Juden verwendeten *kyrios* als Übersetzungsäquivalent für hebräisch *adonai* und aramäisch *maryah* (die unbestimmte Form ist *marēh*), also für die gängigen Substitute des hebräischen Namens Gottes (YHWH). Josephus verwendet meistens *δεσπότης* als Bezeichnung für den Namen Gottes, Philo zieht *κύριος* vor. Die Auskunft, die LXX übersetze den Gottesnamen יהוה mit *κύριος*, ist nur bedingt richtig: In den großen Codizes des 4./5. Jh.s kann man diesen Brauch in der Tat beobachten, aber hier handelt es sich um christliche Abschriften. In Texten, die für Griechisch sprechende Juden geschrieben wurden, hat man יהוה in hebräischen oder althebräischen Buchstaben in den griechischen Text eingefügt (vgl. Papyrus Fouad 266; 8HevXII gr). Gleichzeitig gibt es eindeutige Belege für den einsetzenden Brauch, den Gottesnamen יהוה im Aramäischen als *מרְה* (*marēh*; 1QGenApoc 20,12-13) oder *מרְיָ* (*marja'*; 4QHen^b 1, IV 5), im Hebräischen als *אָדוֹן* (*'adon*; 11QPs^a 28,7-8) und im Griechischen als *κύριος* (*kyrios*; Josephus, Ant. 13,68 als Zitat von Jes 19,19; TestLev 18,2; grHen 10,9) wiederzugeben.⁴⁷ 2. Griechisch sprechende Juden verwendeten *κύριος* als Bezeichnung für Gott. Die Herleitung der ntl. Bedeutung von *κύριος* vom griechisch-hellenistischen Bereich, in dem *κύριος* Menschen mit höherem gesellschaftlichen Status sowie Gottheiten und den (vergöttlichten) Kaiser bezeichnete, kann mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden. Die ersten Jesusbekenner, allesamt fromme Juden, hätten angesichts der jüdischen Antipathie gegenüber der heidnischen Religiosität kaum die religiöse Bedeutung von *κύριος* in der griechisch-römischen Gesellschaft als Vorbild für die Beschreibung von Jesus Christus entliehen. Andererseits ist die Annahme durchaus plausibel, dass Paulus als Missionar in Städten, in denen verschiedene Götter sowie die Kaiser als Kyrios und als Soter verehrt wurden, ganz bewusst Jesus Christus als Kyrios verkündigt, „in polemischem Kontrast zum Machtanspruch aller heidnischen Kultgottheiten, vor allem aber auch zum *kyrios Kaiser* des Herrscherkultes“.⁴⁸ Dass Paulus sich solcher Konnotationen sehr wohl bewusst war, zeigt 8,5.

Die Bezeichnung von Jesus Christus als *κύριος* (275 Mal in den Paulusbriefen, von insgesamt 719 Belegen im NT) ist vor allem dort auffallend, wo Paulus atl. Zitate, die sich auf Gott beziehen, auf Jesus anwendet, d.h. wo er Jesus als *κύριος* bezeichnet (1Kor 1,31/Jer 9,23-24; 10,26/Ps 24,1; 2Kor 10,17/Jer 9,23-24; Röm 10,13/Joel 2,32; vgl. 1Kor 10,21/Mal 1,7.12; 10,22/Dtn 32,21; 2Kor 3,16/Ex 34,34; 1Thess 3,13/Sach 14,5; 4,6/Ps 94,2; und vor allem Phil 2,10-11, wo Jesus auf dem Hintergrund von Jes 45,23-25 beschrieben wird, ein Text, der die Unterwerfung der Schöp-

45 Godet I 22-23; Lietzmann 5; Ellingworth/Hatton 8; Garland 28; Thiselton 77-78.

46 W. Foerster/G. Quell, ThWNT III, 1038-1098; J. A. Fitzmyer, EWNT II, 811-820; L. W. Hurtado, DPL 560-569; Fitzmyer, A Wandering Aramean, 115-143; Hurtado, Lord Jesus Christ, 108-118; vgl. Turner, ‚Divine‘ Christology, 413-436; Capes, Yahweh Texts; Dunn, Theology of Paul, 244-252; Richardson, Language; Schnabel, Urchristliche Mission, 1345-1349.

47 Vgl. J. A. Fitzmyer, EWNT II, 816-817 zur traditionsgeschichtlichen Herkunft.

48 Roloff, Apostelgeschichte, 55; Schnabel, Urchristliche Mission, 1212.1344-1345.

fung unter Gott beschreibt). Diese Stellen zeigen, dass Jesus Christus für Paulus in fundamentaler Hinsicht auf direkte und einzigartige Weise mit Gott verbunden ist.⁴⁹ Ein weiterer Hinweis ist die atl. Tradition vom „Tag des Herrn“, den Paulus mit dem endzeitlichen Sieg Jesu identifiziert (1Thess 5,2; 1Kor 5,5), wobei Jesus in 1Kor 1,8; 2Kor 1,14 explizit als κύριος bezeichnet wird.⁵⁰ Die Akklamationen Jesu im frühchristlichen Gottesdienst, in denen die Formulierung Κύριος Ἰησοῦς eine zentrale Rolle gespielt hat (Röm 10,9-10; Phil 2,9-11; 1Kor 8,5-6; vgl. 1Kor 16,22, mit dem Gebetsruf Μαράνα θά („Unser Herr, komm!“; vgl. Offb 22,20). Die ungefähr 65 Stellen, an denen κύριος zusammen mit Ἰησοῦς oder Χριστός vorkommt (wie in V. 2), zeigen, wie routinemäßig die ersten Christen von Jesus Christus als „Herr“ gesprochen haben. An vielen Stellen ist der „Herr“ der Auferstandene und der zur Rechten Gottes Erhöhte, der wiederkommen wird (1Thess 4,16-17; 5,2; 1Kor 11,26). Aber der „Herr“ ist keine bloß transzendente Größe, sondern durch seinen Geist gegenwärtig. Auch deshalb ist er **unser Herr** (V. 2).

3 Der in Briefen übliche Gruß in der *salutatio* am Ende des Präskripts ist bei Paulus immer zugleich ein Segenswunsch (LÜ, EÜ: „Gnade sei mit euch“).⁵¹ Paulus formuliert in Gal 1,3; 2Thess 1,2; 2Kor 1,2; Röm 1,7; Eph 1,2; Phil 1,2; Phlm 3 identisch. **Gnade** ist ein zentraler Begriff der paulinischen Theologie, der die Zuwendung Gottes zum Sünder und damit das durch Jesus, den stellvertretend für die Sünden gestorbenen und auferstandenen Messias und Kyrios, ermöglichte Heil schlechthin beschreibt.⁵² Während schon Aristoteles das Ungeschuldetsein der χάρις betont, die damit im Gegensatz zum Lohn steht, versteht Paulus im Anschluss an alttestamentliche und jüdische Aussagen χάρις als „die Ermöglichung des Zugangs zu Gott überhaupt durch diesen Gott selbst“.⁵³ Weil der heilige Gott selbst dem sündigen Menschen Gemeinschaft mit sich gewährt, ist die Gnade Gottes der Grund des erwählenden Rufs, der den Menschen Erlösung und Vergebung der Sünden schenkt. Die Bedeutung des Wortes χάρις bei Paulus legt es nahe, davon auszugehen, dass die Verwendung der Vokabel in den Briefanfängen und Briefschlüssen nicht als bloße Höflichkeitsfloskel zu verstehen ist, die das in antiken Briefen gebräuchliche χαίρειν ersetzt.⁵⁴ Paulus spricht in V. 3 den Christen in Korinth „die Segensfülle“ der Heilstat Gottes in Jesus Christus zu,

49 Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 112; das Folgende ebd. 113-114.

50 Kreitzer, *Jesus and God*, 116.

51 D.h. die Kopula εἶη ist zu ergänzen; vgl. BDR §128⁸; NSS II, 55; Lindemann 28. Vgl. die *salutatio* in 1Petr 1,2; 2Petr 1,2; Jud 2.

52 Vgl. 1,4; 3,10; 10,30; 15,10.57; 16,3.23; s. Röm 1,5.7; 3,24; 4,4.16; 5,2.15.17.20.21; 6,1.14.15.17; 7,25; 11,5.6; 12,3.6; 15,15; 16,20. Von 155 ntl. Belegen finden sich 100 bei Paulus. Zu χάρις vgl. H. Conzelmann, *ThWNT IX*, 350-405; K. Berger, *ThWNT III*, 1095-1102; Zeller, *Charis*, 129-200; Harrison, *Grace*, passim.

53 K. Berger, *EWNT III*, 1096, mit Verweis auf 2Tim 1,9; Eph 1,6.7; 2,5.8; Gal 1,15. Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 2,7,1385a.

die in seinem Opfertod am Kreuz geschehen ist.⁵⁵ **Friede** (εἰρήνη) ist hier das Resultat der Gnade und bezeichnet im Anschluss an die atl. Vorstellung vom *shalom* „das Ganz-, Wohl- und Heilsein der Menschen und ihrer Verhältnisse bis hin zum endzeitlichen Heil, das die Prophetie für die messianische Heilszeit ankündigt“.⁵⁶ Nach Paulus haben Jesusbekenner „Frieden mit Gott durch Jesus Christus“ (Röm 5,1), und das heißt: Versöhnung (Röm 5,10). Der „Friede Gottes“ ist eine Heilmacht, die alles übersteigt, was sich menschliches Denken und Verstehen vorstellen kann, und die deshalb die Herzen und Gedanken „in der Gemeinschaft mit Jesus Christus“ bewahrt (Phil 4,7). Der Friede, den Christen jetzt haben und den Paulus den Korinthern weiterhin wünscht und zuspricht, ist zusammen mit Gerechtigkeit und Freude ein primäres Kennzeichen der angebrochenen Gottesherrschaft (Röm 14,17). Es ist damit zu rechnen, dass die Kombination von „Gnade“ und „Friede“⁵⁷ – beides Vokabeln, die in der kaiserlichen Propaganda seit Kaiser Augustus eine wichtige Rolle spielten – die Leser veranlasste, die vom Kaiser gewährte Gunst für die Stadt Korinth und den in Griechenland herrschenden Frieden mit der von Jesus Christus gewährten Gunst und den durch diese erwirkten umfassenden Frieden mit Gott zu vergleichen.⁵⁸

Der Urheber (ἀπό)⁵⁹ von Gnade und Friede ist Gott der Vater und Jesus Christus der Herr. Der Hintergrund des Grußes in antiken Briefen macht deutlich, dass Paulus sich mit seiner Formulierung als Vermittler beschreibt: χάρις und εἰρήνη kommen nicht von ihm, sondern von Gott und Jesus Christus.⁶⁰ Die Wendung **Gott unser Vater** (θεοῦ πατρὸς ἡμῶν) erinnert die Leser an eine zentrale Überzeugung der Verkündigung Jesu sowie der urchristlichen

54 Arzt-Grabner, Philemon, 110 weist darauf hin, dass das Grußwort χαίρειν seinen Ursprung in der Aufforderung an den Gastfreund hat, (Begrüßungs- oder Abschieds-) Geschenke freudig anzunehmen und zu genießen; die Verwendung von χαίρειν im Eingangsgruß erweist den Brief als „ein Medium, das – als eine Art Geschenk – Freude vermitteln soll, vor allem auch darüber, dass die Beziehung zwischen Absenderin bzw. Absender und Adressatin bzw. Adressat (nach wie vor) aufrecht ist“. Zeller, Charis, 132-133 geht aufgrund der Verwendung dieses Segenswunsches am Briefeingang in Offb 1,4; 1Petr 1,2; 2Petr 1,2; 1Clem (inscriptio) davon aus, dass es diese Formel schon im hellenistischen Judentum gab; so auch Berger, Apostelbrief, 101-206. Moffatt, Grace, 146-147 nimmt an, Paulus habe diese Form des Wunsches eingeführt.

55 H. H. Eßer, ThBLNT I, 821; vgl. Schrage I 106.

56 Schrage I 106, mit Verweis auf Jes 9,5-6; 32,17-18; 52,7; 54,10.

57 Vgl. 2Kor 1,2; Röm 1,7; Gal 1,3; Eph 1,2; Kol 1,2; 1Thess 1,1; 2Thess 1,2; Phlm 3; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4. Zu der Formel „Gnade und Friede (sei) mit euch“ vgl. Lieu, Apostolic Greeting, 161-178.

58 Harrison, Grace, 230 mit Anm. 71.

59 Die Wendung ἀπό θεοῦ ist sowohl mit χάρις als auch mit εἰρήνη zu verbinden, nicht nur mit εἰρήνη.

60 Arzt-Grabner, Philemon, 122.

Theologie. Im AT ist die Bezeichnung Gottes als „Vater“ auf das Volk Israel und auf den König Israels beschränkt, sie wird sonst nie auf einen einzelnen Menschen oder auf die Menschheit allgemein angewandt.⁶¹ Während Gott in der Antike oft als „Vater“ bezeichnet wird, ist im AT und von daher auch im NT die Vaterschaft Gottes „nicht biologisch oder mythologisch, sondern soteriologisch verstanden . . . Die Gotteskindschaft stellt nicht eine natürliche Qualität dar, sie ist vielmehr im Wunder der göttlichen Erwählung und Erlösung begründet“. Die Wendung „Gott unser Vater“ korrespondiert in den Briefpräskripten mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „Herrn“. Das heißt, wenn Paulus Gott als Vater der Jesusbekenner bezeichnet, zu denen in Korinth auch ehemalige Heiden gehören, dann spricht er „nicht von einer natürlichen Gegebenheit, sondern von dem Wunder der Zuwendung Gottes zu den Verlorenen, die in der Menschwerdung, dem Kreuzestod und der Auferstehung des Sohnes Gottes Ereignis geworden ist und die Gott selbst durch seinen Heiligen Geist erschließt“.⁶² Die Wendung **unser Vater** (πατὴρ ἡμῶν) ist möglicherweise eine Anspielung auf das Vater Unser (πάτερ ἡμῶν, Mt 6,9).

Neben Gott ist der **Herr Jesus Christus** der Urheber und Ursprung von Gnade und Friede. Diese Koordination von Gott dem Vater und Jesus Christus setzt die Erhöhung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus zum Kyrios voraus⁶³ und impliziert gleichzeitig die göttliche Würde Jesu Christi.⁶⁴

IV

Paulus erwähnt in der ersten Zeile seines Briefes an die Korinther seine Berufung zum Apostel. Er wird in einem späteren Abschnitt darauf hinweisen, dass Apostel Mitarbeiter Gottes und Diener der Gemeinde sind, und dass deshalb Statusfragen und Ruhmsucht ausgeschlossen sind. Und trotzdem ist die Berufung zum Missionar, zum theologischen Lehrer, zum Pastor von Gemeinden eine Wirklichkeit, die Paulus auf den ausdrücklichen Willen

61 O. Hofius, ThBLNT II, 1724: Dtn 32,6; Jes 63,16; 64,7; Jer 31,9; Mal 1,6; 2,10 (Israel); 2Sam 7,14; 1Chron 17,13; 22,10; 28,6; Ps 89,27 (Israels König); das folgende Zitat ebd.

62 O. Hofius, ThBLNT II, 1727, mit Verweis auf Röm 8; Gal 4. Es ist grammatikalisch möglich, ἡμῶν mit κυρίου parallel zu setzen („der Vater von uns und von dem Herrn Jesus Christus“); die eindeutigen Formulierungen in 2Thess 1,1 und in 1Kor 8,6; Gal 1,1; 1Thess 1,1; 3,11 und die Parallelen in 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4 schließen dieses Verständnis aus; vgl. Harris, Second Corinthians, 136 (für 2Kor 1,2); s. Lindemann 28.

63 Schrage I 106, der hinzufügt: „Beide sind jetzt zusammenschauen und zusammendenken. . . . Nur derjenige kann Gott zum Vater haben, der Jesus Christus zum Herrn hat. Gott ist da Vater, wo Jesus Christus Herr ist“ (106-107). Vgl. Merklein I 79.

64 Harris, Second Corinthians, 136.

Gottes zurückführt. Martin Luther schreibt zum Apostelamt, zu dem Paulus, wie die anderen urchristlichen Apostel, berufen ist: „Wenn es sich nun also bei den heiligen Ämtern um etwas so Erhabenes handelt, so muß man sich davor mehr als vor allen anderen Gefahren dieser und der künftigen Welt hüten, ja dies ausschließlich und allen als die allergrößte Gefahr ansehen: ein Amt anzutreten ohne göttliche Berufung. Aber o weh, wie unempfindlich und verhärtet sind heute die vielen, die an all dies auch nicht einmal mit einem leisen Gedanken rühren“.⁶⁵ Es handelt sich nicht um Karrieren, zu denen man sich entschließt. Missionar, Theologe, Pastor können richtig nur die Jesusbekenner werden, die Gott zu diesen Aufgaben beruft.

Paulus erinnert die Korinther daran, dass Christen Sünder sind, Sünder jedoch, die von Gott berufen und durch Jesus Christus geheilt sind, Sünder also, deren Sünde vergeben ist und die als Heilige leben wollen und sollen. Kirche Jesu Christi ist nur dort, wo Menschen dem Ruf Gottes gefolgt sind und das Heilswerk Jesu Christi in ihrem Leben Realität werden lassen. Angesichts der Tatsache, dass die korinthischen Christen alles andere als „Heilige“ waren, findet man bei den Reformatoren den oft mit V. 2 begründeten Hinweis, eine vollkommene Kirche sei nicht verheißen, die in Korinth vorhandene Predigt und die Sakramente reichten als *notae ecclesiae* aus.⁶⁶ Die Charakterisierung der korinthischen Christen in V. 2 schiebt in der Tat jedem Ansinnen, es gäbe eine perfekte Gemeinde, einen Riegel vor. Andererseits gilt ebenfalls, dass Menschen, die sich Christen nennen, aber das Heilswerk Jesu Christi weder ergriffen noch erfahren haben und die noch nicht einmal bemüht sind, in Unterordnung unter den „Herrn Jesus Christus“ nach dem Willen des heiligen Gottes als „Heilige“ zu leben, diese Bezeichnung nicht verdient haben.

Paulus spricht die korinthischen Christen als Glieder der weltweiten Gemeinde Jesu Christi an, zu der alle gehören, die den Herrn Jesus Christus anrufen.⁶⁷ Eine Kirche ohne Ortsgemeinden ist keine Kirche Jesu Christi. Richtig ist aber auch, dass Ortsgemeinden ohne Kontakt mit anderen Gemeinden eine Unabhängigkeit pflegen, die eher dem Individualismus der westlichen Gesellschaft oder der Eigensinnigkeit des Gemeindeleiters verpflichtet ist als dem Herrn Jesus Christus. Und richtig ist auch, dass Christen überall dort zu Hause sind, wo Christus angerufen wird.⁶⁸

65 Luther, Römerbrief, 9; vgl. Thiselton 68.

66 Calvin, Unterricht, IV,1,14 (S. 695); vgl. Schrage I 108.

67 Schrage I 108 verweist auch auf Bonhoeffer, Sanctorum Communio, 85.

68 Hofmann 8.

Einleitung: Danksagung 1,4-9

I

4 Ich danke meinem Gott ständig für euch im Blick auf die Gnade Gottes, die er euch in Christus Jesus geschenkt hat, 5 denn ihr seid in ihm in allem reich geworden, in aller Rede und in aller Erkenntnis, 6 insofern als das Zeugnis von Christus unter euch befestigt worden ist, 7 so dass ihr an keiner Gnadengabe Mangel habt, während ihr auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus wartet, 8 der euch auch festigen wird bis ans Ende, so dass ihr am Tag unseres Herrn Jesus Christus ohne Tadel seid. 9 Gott ist treu, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus unserem Herrn.

II

Paulus schließt an das Präskript wie auch sonst in seinen Briefen (außer Gal) eine Einleitung an, die vom Dank an Gott bestimmt ist. Dies entspricht der Praxis antiker Briefe, die im Proömium (oder *exordium*) die Götter bzw. Gott anrufen.⁶⁹ P. O'Brien hat gezeigt, dass sich Paulus vom formalen Gesichtspunkt aus gesehen an das Proömium griechischer Briefe anschließt,⁷⁰ dass aber der Inhalt der brieflichen Danksagung jüdischen Einfluss zeigt⁷¹ und von den aktuellen pastoralen Anliegen des Apostels gekennzeichnet ist.⁷² Wenn man P. Arzt folgt, der gezeigt hat, dass die zeitgenössischen Papyrusbriefe keine formalen „einleitenden Danksagungen“ aufweisen, da Aussprüche und Wendungen des Dankes individuellen Situationen erwachsen und an mehr oder weniger beliebigen Stellen eines Briefes anzutreffen sind,⁷³ wird man die „Danksagung“ als formale Kategorie fallen lassen und V. 4-9 als Einleitung in das Briefkorpus behandeln.

Im Vergleich mit den Proömien antiker Briefe fällt auf, dass ein Dank für äußeres Wohlergehen, Gesundheit oder Erfolg fehlt. Paulus denkt nicht an

69 Koskenniemi, *Studien*, 130-145; White, *Letter Tradition*, 94-95; Arzt-Grabner, *Philemon*, 123-129. Zur formalen Analyse Schubert, *Thanksgivings*, 35-36.158-179; Schnider/Stenger, *Briefformular*, 46-47; Schrage I 111-112.

70 Betont von Schubert, *Thanksgivings*, 24-27.39-94.180-184.

71 Vgl. Robinson, *Hodajot-Formel*, 194-235, der auf die Formen der Danksagung und des Segens in Qumran verweist.

72 O'Brien, *Introductory Thanksgivings*; vgl. ders., *DPL*, 68-71. Zum Thema vgl. jetzt Pao, *Thanksgiving*. Zu den folgenden Bemerkungen s. Baumann, *Mitte*, 44-46; O'Brien, ebd. 13-15.136-137; Wiles, *Prayers*, 97-99; Gebauer, *Gebet*, 194-196; Merklein I 85-57; *Witherington* 88-89; Thiselton 86-87.

73 Arzt, *Thanksgiving*; vgl. Arzt-Grabner, *Philemon*, 135-140; zur Kritik von Reed, *Thanksgivings*, 87-99 siehe ebd. 136 Anm. 111; zum Folgenden ebd. 135.137.140.

sich, sondern an die Gemeinde. Zweitens fällt die Betonung der Gnade Gottes und ihres Reichtums auf (V. 4-5.7), der mit dem Evangelium von Jesus Christus verbunden ist (V. 6). Paulus verwendet mehrmals das *passivum divinum* (δοθείση V. 4, ἐπλουτίσθητε V. 5, ἐβεβαιώθη V. 6, ἐκλήθητε V. 9). Drittens muss auf die eschatologische Perspektive verwiesen werden, die Paulus explizit anspricht (V. 7-8) und die mit dem Gericht Gottes (V. 8) und mit der Treue Gottes (V. 9) verbunden ist. Viertens ist nicht zu übersehen, dass Paulus mehrere Punkte anspricht, die auf die aktuellen Fragen hinweisen, die er in seinem Brief besprechen wird: Fragen effektiver Rede (λόγος) und geistlicher Erkenntnis (γνώσις, V. 5), das Evangelium von Jesus als Botschaft der apostolischen Zeugen (μαρτυρία, V. 6), die Gabe(n) des Heiligen Geistes (χάρισμα, V. 7a), die Wiederkunft (ἀποκάλυψις) Jesu Christi und das sich daran anschließende Endgericht (ἡμέρα τοῦ κυρίου, V. 7b-9). Fünftens ist das pastorale Anliegen am Ende des Abschnitts nicht zu übersehen: Die Gemeinde braucht Stärkung (βεβαιώσει ὑμᾶς, V. 8a) und die Vergebung aktueller Sünden, damit sie vor Gott im Endgericht bestehen kann (ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ, V. 8b), und beides kann geschehen, weil Gott treu ist (πιστὸς ὁ θεός) und weil die Gemeinschaft (κοινωνία) mit Jesus Christus das „Stehen“ am Tag des Herrn im Endgericht ermöglicht (V. 9). Wenn man den Inhalt des Proömiums V. 4-9 in Rechnung stellt, kann man dieses kaum als *captatio benevolentiae* mit bloß rhetorischer Funktion verstehen.⁷⁴ Indem Paulus die Gemeinde an den geistlichen Reichtum erinnert, den sie infolge des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Handelns Gottes besitzt, beschreibt er die Voraussetzung und die Begründung seiner Mahnung, die ab V. 10 beginnt.⁷⁵

Gliederung. Der Abschnitt beginnt mit einem Hauptsatz (V. 4), dem drei Nebensätze folgen (ὅτι V. 5; καθὼς V. 6; ὥστε V. 7), in denen Paulus auf den geistlichen Reichtum verweist, den Gott den korinthischen Christen gegeben hat.⁷⁶ V. 4 nennt den Tatbestand (εὐχαριστῶ), die Intensität (πάντοτε), die Ursache (περὶ ὑμῶν) und den Grund (ἐπί) des Dankes. Der ὅτι-Satz V. 5 erläutert den Inhalt des vorausgehenden Hauptsatzes; das dreimalige πᾶς unterstreicht den Reichtum an geistlichen Gütern, die Gott den Korinthern geschenkt hat. V. 6 benennt den Grund (καθὼς) des Reichtums der Gemeinde: die Stärkung des Zeugnisses von Jesus Christus. Der Konsekutivsatz V. 7a (ὥστε) nennt die Folge des göttlichen Reichtums, der der Gemeinde geschenkt ist: die Gnadengaben in der Gemeinde. Der am besten temporal zu interpretierende Partizipialsatz V. 7b (ἀπεκδεχομένου) eröffnet den Ausblick

74 So mit Recht Merklein I 85; Schrage I 110.

75 Merklein I 86.

76 Zur Analyse von V. 4-9 s. Schrage I 112-113; Merklein I 82-83; Lindemann 29.

auf die in der Zukunft liegende Wiederkunft Jesu Christi. Der Relativsatz V. 8 (ὅς καί) bezieht sich entweder auf Gott oder auf Jesus Christus; er beschreibt das göttliche Heilshandeln in Jesus Christus, das im Endgericht die Rechtfertigung vor Gott gewährt. Der grammatikalische Neueinsatz in V. 9 formuliert einen doxologischen Treuespruch, der die Treue Gottes preist, die in der heilschaffenden Gemeinschaft mit Jesus Christus konkret wird.⁷⁷

Textkritische Anmerkungen. In V. 4 lassen zwei wichtige Handschriften das Personalpronomen μου aus (κ* B),⁷⁸ das aufgrund der breiteren Bezeugung jedoch als ursprünglich zu gelten hat.⁷⁹ In V. 6 ersetzen mehrere Handschriften Χριστοῦ durch θεοῦ (B* F G 81 1175); die breitere und ebenfalls frühe Bezeugung (P⁴⁶ κ A B² C D Ψ 33 1739 1881 Byz) und die wahrscheinliche Angleichung an 2,1 (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ) sprechen für die Beibehaltung von Χριστοῦ.⁸⁰ In V. 8 liest P⁴⁶ τελείους statt τέλους, was den Sinn stark verändert („bis ihr vollkommen seid“). Einige Zeugen des westlichen Textes ersetzen ἡμέρα durch παρουσία (D F G), was sinngleich ist (vgl. 1Thess 5,23), aber als sekundär ausscheidet. Die Auslassung von Χριστοῦ durch P⁴⁶ und B ist auffallend, aber sekundär.⁸¹

III

4 Wenn Paulus an die korinthische Gemeinde denkt, **dankt er Gott**. Er hat zwar die Gemeinde gegründet (4,15; 9,2), aber sie ist trotzdem nicht sein Werk (3,5-17), sondern das Werk Gottes. Deshalb dankt er Gott für die Existenz der Christen in Korinth (περὶ ὑμῶν als Angabe der Ursache). Weil die missionarische Verkündigung der Apostel ihren „Erfolg“ immer und ausschließlich dem Wirken Gottes verdankt, „gehört Dank zum Wesen apostolischer Existenz“.⁸² Wenn Paulus sagt, dass er **ständig** Gott für die Korinther dankt, ist dies nicht floskelhafte Sprache, die die Adressaten beeindrucken soll: πάντοτε bedeutet hier „unentwegt“ im Sinn von „immer wieder“ (vgl. Röm 1,10; Phil 1,4; 1Thess 1,2; Phlm 4; zur Sache 1Thess

77 Die These von Osten-Sacken, Gottes Treue, 177, dass Paulus sich in V. 7b-9 eines „fast unversehrt erhaltenen Traditionsstückes“ bedient, das seinen Sitz im Leben in der Taufe habe, kann nicht überzeugen; zur Kritik vgl. Schrage I 112.

78 So die Lesart in NA²⁵; vgl. EÜ, Hfa, RSV, NIV, Wilckens; Barrett 35, Ellingworth/Hatton 11; man verweist auf die Möglichkeit, dass Abschreiber an Röm 1,8; Phil 1,3 und Phlm 4 angeglichen haben.

79 NA²⁷, LÜ, Elb.Ü, GN, MNT, NRSV, TNIV, Menge; Fee 35 Anm. 1; Lindemann 29; Schrage 113, Thiselton 89; Metzger, Commentary, 478.

80 Vgl. Elliott, Divine Names, 11.

81 Vgl. Metzger, Commentary, 479; Elliott, Divine Names, 5.

82 Merklein I 87. Zur theozentrischen Orientierung des Danks s. Pao, Thanksgiving, 33-38.

5,17; Röm 1,9; 12,12).⁸³ Paulus dankt Gott für den Glauben der Korinther nicht nur jetzt, aus Anlass des Briefes, den er gerade schreibt, sondern immer, wenn er für seine Missionsarbeit und für die Gemeinden und Menschen betet, die durch seinen Einsatz zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind. Anlass (ἐπί mit Dativ: „aufgrund von“) des Dankes ist nicht eine besondere Leistung oder Haltung der Korinther, schon gar nicht ihr Verhalten, auch nicht ihr Reichtum an Gnadengaben als solcher, sondern **die Gnade Gottes**. Paulus sagt, dass die εὐχαριστία in der χάρις gründet (vgl. 2Kor 4,15): der Dank gründet in der Gnade Gottes (s. V. 3). Paulus verwendet Passivformen von δίδοναι im Zusammenhang mit χάρις öfter (3,10; Gal 2,9; Röm 12,3; 15,15): die Gnade wird von Gott geschenkt, und zwar **in Christus Jesus**, d.h. in Folge und im Anschluss an das Heilswerk Jesu Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen. Der Aorist δοθείση verweist nicht auf die Taufe,⁸⁴ sondern eher auf die missionarische Verkündigung des Paulus in Korinth,⁸⁵ noch wahrscheinlicher auf das Ereignis des Heilsempfangs, als sich die Korinther zum Glauben an den einen wahren Gott und an Jesus den Messias und Kyrios bekehrten, durch den Glauben mit Jesus Christus vereinigt wurden und deshalb „in Christus Jesus“ sind.⁸⁶ Auffallend ist, wie häufig Paulus Χριστός in diesem Abschnitt verwendet: vier Mal in V. 1-3 und fünf Mal in V. 4-9. Die χάρις, die Gott durch Jesus Christus schenkt, hat mit dem χάρισμα (V. 7) zu tun, d.h. mit der Gabe und den Gaben, von denen später ausführlich die Rede sein wird (Kap. 12–14).

5 Paulus erklärt in diesem Nebensatz, worin die Gnade besteht, die Gott den Korinthern in Christus geschenkt hat. Der Hinweis, dass die Korinther **in allem** (ἐν παντί) reich geworden sind, ist ebenfalls nicht einfach eine freundliche Floskel, und schon gar nicht ironisierend, was zu einem Dankgebet nicht passen würde. Paulus meint, was er sagt: Die Korinther sind tatsächlich reich, denn das von Gott gewährte Heil sprengt immer jegliches Maß.⁸⁷ Allerdings qualifiziert Paulus diesen Reichtum in zweifacher Hinsicht: Das Passiv der Formulierung **reich geworden** (ἐπλουτίσθητε) verweist auf den göttlichen Ursprung ihres geistlichen Reichtums, d.h. ihr Reichtum ist nicht Eigenproduktion, sondern Geschenk Gottes; und sie haben ihren Reichtum **in ihm** (ἐν

83 Zur Verbindung von εὐχαριστῶ mit einem Adverb im Briefeingang vgl. Taatz, *Frühjüdische Briefe*, 33, die mit 2Makk 1,11 vergleicht.

84 So Baumann, *Mitte*, 32.44; vgl. Schrage I 114.

85 O'Brien, *Introductory Thanksgivings*, 112.

86 Vgl. Thiselton 90; zur nächsten Bemerkung ebd. Ambrosiaster kommentiert V. 4, dass Gott den Menschen, der an Jesus Christus glaubt, ohne Werke, allein durch den Glauben die Sünden vergibt: „quia hoc constitutum est a deo, ut qui credit in Christum salvus sit sine opera. sola fide gratis accipit remissionem peccatorum“ (CSEL 81, 7).

87 Merklein I 88, mit Verweis auf Röm 5,12-21.

ὠτῶ ist betont nachgestellt), d.h. ihr geistlicher Reichtum ist durch Christus gewirkt (instrumental) und bleibend an ihn und seine Gegenwart gebunden (lokal).⁸⁸ Der Reichtum „in allem“ ist nicht in perfektionistischem Sinn zu verstehen, und es besteht auch kein Widerspruch zwischen V. 5 und 4,8, wo Paulus den von den Korinthern reklamierten Reichtum ironisiert. In V. 7 konstatiert Paulus, dass die Korinther an keiner Gnadengabe einen Mangel haben – und er weist gleichzeitig darauf hin, dass sie die Wiederkunft Christi erwarten. Das heißt, der geistliche Reichtum der Jesusbekenner hat angesichts des eschatologischen Horizonts immer Stückwerkcharakter (vgl. 13,9).

Die als Apposition angefügte Formulierung **in aller Rede und in aller Erkenntnis** konkretisiert den Reichtum, den die korinthischen Christen infolge des Geschenks der Gnade Gottes besitzen. Manche Ausleger meinen, das Fehlen von Glaube und Liebe zeige, dass Paulus mit dieser Formulierung indirekte Kritik an den Korinthern übe.⁸⁹ Aber Ironie passt nicht in ein Dankgebet. Mit „Rede“ und „Erkenntnis“ nennt Paulus die beiden Bereiche, die von den Korinthern besonders hoch geschätzt wurden. Mit λόγος verweist Paulus – das macht der Kontext in Kap. 1–4 und 11–14 deutlich – auf die verschiedenen Arten (ἐν παντί) geistlicher Rede, die in der korinthischen Gemeinde praktiziert wurden: Gebet, Lehre, Wort der Weisheit, Wort der Erkenntnis, Offenbarung, Prophetie, Psalmen, Glossolie und wohl auch auch rhetorische Fähigkeiten.⁹⁰ Alle diese Arten von „Wort“ oder „Rede“ repräsentieren geistliche Gaben, die der Erbauung der Gemeinde dienen und deren Vorhandensein deshalb Grund zum Danken ist. Entsprechend bezeichnet γνῶσις⁹¹ die Erkenntnis, die der Gemeinde nützt, d.h. alle (πάση) Urteilsfähigkeit, die sich aus dem von Gott in Jesus Christus geschenkten geistlichen Reichtum ergibt.

6 Der Grund (καθώς) für den geistlichen Reichtum der Gemeinde ist die Tatsache, dass Gott das Zeugnis von Jesus Christus in der korinthischen Gemeinde gefestigt hat. Die satzeinleitende Konjunktion καθώς hat kausale Bedeutung („da ja, insofern als“).⁹² Das **Zeugnis von Christus** (τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ), eine Formulierung, die bei Paulus sonst nicht vorkommt (vgl.

88 Schrage I 114; Lindemann 30; vgl. Merkley I 88, der einen klaren theologischen „Kontrapunkt“ gesetzt sieht zur Überheblichkeit der Korinther (4,6-8.18-19). Für die folgende Bemerkung vgl. Schrage I 115.

89 Bousset 75; Weiss 6; zur Kritik vgl. Schrage I 115.

90 Lindemann 30 interpretiert einseitig im Sinn von „Redegabe, Rhetorik“. Ausgewogener Garland 33; vgl. Fee 39; Kramer 24; Schrage I 116; Thiselton 91-92; vgl. auch Fee 39 Anm. 18. Lightfoot 147 nennt die verschiedenen Alternativen. Die Bedeutungsbreite von λόγος in der griech. Literatur sowie in den dokumentarischen Papyri ist groß.

91 Das Wort kommt in 1,5; 8,1a.1b.7.10.11; 12,8; 13,2.8; 14,6 vor.

92 BDR §453.2; HS §277a; Bauer/Aland 794 s.v. καθώς 3; NSS II, 55.

μαρτύριον τοῦ κυρίου, 2Tim 1,8), bezieht sich auf die missionarische Verkündigung⁹³ des Apostels, in der das Evangelium von Jesus Christus im Mittelpunkt steht (τοῦ Χριστοῦ ist gen. obj.). Die Aussage, dass die Christusbotschaft **unter euch** (ἐν ὑμῖν), d.h. in der korinthischen Gemeinde⁹⁴ **befestigt worden ist**, will nicht die Rechtskräftigkeit des verkündigten Evangeliums unterstreichen, sondern verweist auf die Durchsetzungskraft des Evangeliums, das selbst „feste Wurzeln geschlagen“ hat,⁹⁵ eine Tatsache, von der der geistliche Reichtum der Gemeinde zeugt. Paulus betont, dass Gott selbst (Subj. der Passivform ἐβεβαιώθη) die Gründung und die Konsolidierung der Gemeinde bewerkstelligt hat und das weitere innere und äußere Wachstum der Gemeinde gewährleistet. Die Gründung und das Wachstum der Gemeinde gehen nicht auf das Konto der von den Korinthern hochgeschätzten Geistesgaben oder ihrer subjektiven Glaubenserfahrungen, sie sind auch nicht mit dem Einsatz des Apostels zu erklären, sondern sie sind einzig und allein das Werk Gottes. Das Zeugnis von Jesus Christus sagt, „was Gott tun wird, und bekommt die Bestätigung dadurch, daß das göttliche Wirken mit dem göttlichen Wort untrennbar verbunden ist“.⁹⁶

7 Das Resultat (konsekutives ὥστε) des Wirkens Gottes in der Gemeinde Korinths, das dem Evangelium von Jesus Christus zur Durchsetzung und Befestigung verhalf, ist die Tatsache, dass die Korinther **an keiner Gnadengabe Mangel** haben. Im Kontext von V. 5 bezeichnet χάρισμα nicht allgemein die Erlösung,⁹⁷ sondern die Gaben des Geistes, von denen in Kap. 12–16 die

93 Vgl. 15,15, wo sich das Verb μαρτυρέω auf die missionarische Verkündigung von Jesus Christus und seiner Auferstehung bezieht. Lukas verwendet μαρτύς als Bezeichnung für die Missionare als „Zeugen“ Jesu Christi, vgl. Apg 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31; 22,15; 26,16. Vgl. die parallelen Formulierungen in den Proömien anderer Paulusbriefe: 1Thess 1,5; Röm 1,9; Phil 1,5.

94 Nicht in den Korinthern (so Meyer 18: *in animis vestris*); zur Kritik s. Schrage I 119.

95 Kümmel 167; vgl. Calvin 311; Schrage I 119; Garland 35; Thiselton 94-95. Zur Kritik an der juristischen Interpretation von H. Schlier (ThWNT I, 603) vgl. Conzelmann 45 Anm. 29; Schrage I 118. Vgl. F. Winter, in Arzt-Grabner 49, der feststellt, dass die sog. Bebaiosis-Klausel, die in den dokumentarischen Papyri bis ins 2. Jh. n.Chr. in Vertragstexten vorkommt und die Garantie des Verkäufers formuliert, dass er für Ansprüche Dritter haftbar gemacht werden kann (z.B. PSI X 1098; SB XII 10942), nicht als Grundlage der Interpretation herangezogen werden kann: die Formulierung in V. 6 ist zu eigenständig und zu unabhängig. Im Vordergrund steht nicht die juristische Bedeutung „bestätigen, garantieren, gewährleisten“, sondern die Grundbedeutung „festigen, festmachen“.

96 Schlatter 63. Merklein I 90 denkt „an die (in der Taufe erfolgende) Übergabe in den Herrschaftsbereich Christi“, was im Text keinen Anhaltspunkt hat. Blass bleibt Hfa in V. 6 („die Botschaft von Christus hat euer Leben völlig verändert“); besser GN: „weil die Botschaft von Jesus Christus zum festen Grund eues Glaubens geworden ist“.

97 Wie in Röm 5,15-16; 6,23; so Calvin 311; O'Brien, Introductory Thanksgivings, 124.

Rede ist (vgl. Röm 12,6).⁹⁸ Im Kontext der Betonung des Wirkens Gottes in V. 4-9 ist es plausibel, χάρισμα auf das gesamte gnadenhafte Handeln Gottes zu beziehen, primär auf das Sich-Selbst-Schenken Gottes in Jesus Christus, in der Bekehrung der Korinther, in der Konsolidierung ihres Glaubens, und in den geistlichen Gaben, die ihnen geschenkt sind.⁹⁹ Die Aussage¹⁰⁰ in V. 7a unterstreicht die Bedeutung von ὑμᾶς: es geht nicht um „pneumatische Solisten“, sondern um die Gemeinde als Gesamtheit. In Kap. 12–14 argumentiert Paulus mit Nachdruck, dass alle Geistesgaben in den Dienst der gesamten Gemeinde zu deren Auferbauung aller Jesusbekenner gestellt werden müssen, wenn sie richtig gehandhabt werden. Weil das Verb ὑστερέω auch mit „zurückstehen“ übersetzt werden kann, haben manche Ausleger gemeint, dass Paulus den Korinthern versichere, sie schnitten was die Geistesgaben betrifft ebenso gut ab wie die anderen Gemeinden.¹⁰¹ Da die Korinther kaum von Minderwertigkeitsgefühlen geplagt waren, ist diese Interpretation wenig wahrscheinlich. Der Satz wiederholt mit einer negativen Formulierung, was Paulus in V. 5 („ihr seid in ihm in allem reich geworden“) positiv formulierte

V. 7b eröffnet den Ausblick auf die Zukunft. Die Korinther sind von Gott reich mit geistlichen Gaben gesegnet, während sie auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus warten (ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Diese Aussage wird zurecht als Vorgriff auf die spätere Kritik am Verhalten der Korinther im Sinn eines „eschatologischen Vorbehalts“ interpretiert.¹⁰² Paulus erinnert die korinthischen Christen an die Tatsache, dass ihr geistlicher Reichtum von Warten begleitet ist.¹⁰³ Erst die Wiederkunft Jesu Christi¹⁰⁴ bringt Vollendung und Vollkommenheit.

98 Fee 41-42; Schrage I 119; Merklein I 90; Lindemann 31. In den dokumentarischen Papyri ist das Wort χάρισμα in der Bedeutung „Schenkung“ oder „Wohltat“ erst ab dem 4. Jh. n. Chr. belegt: in der Deklaration über den Besitzstand einer Kirche aus dem Jahr 304 heißt es, dass diese nichts aus Schenkungen besitzt (P.Oxy. XXXIII 2673; vgl. F. Winter, in Arzt-Grabner 51).

99 Vgl. Thiselton 98. Man sollte nicht vergessen, dass Paulus in V. 7 den Sing. χάρισμα verwendet; der Plur. χαρίσματα kommt erst in 12,4.9.28.30.31 vor.

100 Doppelte Verneinung μὴ . . . ἐν μηδενί verbunden mit dem negativen Verb ὑστερέω. Der Inf. ὑστερεῖσθαι bezeichnet nach ὅστε eine wirkliche Folge, nicht eine nur beabsichtigte; vgl. Schrage I 119, die folgende Bemerkung ebd.; Lindemann 31.

101 Schlatter 64; Conzelmann 46; zur Kritik Schrage I 119; richtig Fee 42.

102 Lindemann 31; vgl. Fee 42; Schrage I 120 spricht von einem „Stopsignal für das korinthische Kirchenschiff, das schon auf dem Meer der Seligkeit zu segeln wähnt“.

103 Das Ptz. Präs. ἀπεκδεχομένους ist am besten temporal zu verstehen; vgl. NSS II, 55; SÜ, ZB; anders EÜ, Elb.Ü, GN, NRSV, TNIV, die konsekutiv interpretieren („und so“). Schrage I 120 sieht die Gleichzeitigkeit mit einer modalen oder konditionalen Interpretation ausgedrückt.

104 Für diese Bedeutung von ἀποκάλυψις siehe 2Thess 1,7; Röm 2,5; 8,18-19; 1Kor 3,13; vgl. Phil 3,20. Die Formulierung in V. 7 deutet darauf hin, dass Paulus mit der Möglichkeit

8 Der Hinweis auf die Parusie soll die korinthischen Christen nicht entmutigen. Im Rückgriff auf V. 6, wo Paulus seine Leser an die Befestigung des Evangeliums in ihrer Mitte durch Gott erinnert hatte (ἐβεβαιώθη), versichert er ihnen, dass Jesus Christus¹⁰⁵ sie **festigen wird** (βεβαιώσει) in der Zeit des Wartens **bis ans Ende**. Die Bewährung als Christ ist nicht in erster Linie das Werk des Jesusbekenners selbst, sondern das **Werk Jesu Christi**. Das **Ende** (τέλος)¹⁰⁶ ist der **Tag unseres Herrn Jesus Christus**, d.h. der Tag, an dem Jesus wiederkommt (vgl. 5,5 und 1Thess 5,2: „Tag des Herrn“; 2Kor 1,14: „Tag unseres Herrn Jesus“; Phil 1,10: „Tag Jesu Christi“). Der Ausdruck ἡμέρα τοῦ κυρίου übersetzt in der LXX den Ausdruck יום יהוה, eine Wendung, die im AT das vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Handeln Gottes bezeichnet, meist ein Gerichtshandeln, das an Israel oder an den Völkern vollzogen wird. Für Amos ist der „Tag Jahwes“ auch für Israel ein Unheilstag (Am 5,18-20). Mehrere Propheten beziehen den „Tag Jahwes“ auf das Gericht Gottes über die heidnischen Völker – ein Tag, an dem Israel Heil widerfahren wird (Joel 1,15; 2,1.11; 3,1-16; Sach 14,1; Mal 3,23). In der griechischen Literatur und in den Papyri bezeichnet ἡμέρα häufig den „(gerichtlichen) Verhandlungstag“.¹⁰⁷ Paulus betont, dass Jesus Christus dafür sorgen wird, dass die korinthischen Christen an diesem Tag **ohne Tadel** (ἀνεγκλήτους) vor Gott stehen werden, d.h. als unbescholtene Menschen, denen Gott nichts vorzuwerfen hat. Diese „eschatologische Vorwurfsfreiheit“¹⁰⁸ ist das Resultat des Rufes Gottes, der sie in Jesus Christus geheiligt hat (V. 2), und das Resultat der Stärkung durch Jesus Christus (V. 8), d.h. das Resultat der Rechtfertigung (Röm 8,33-34), die zur „Frucht der Gerechtigkeit durch Jesus Christus“ führt (Phil 1,10-11). Mag hier schon eine indirekte Kritik an den unmoralischen Verhaltensweisen einiger Gemeindeglieder anklingen, die vor allem in Kap. 5–6 behandelt werden, so kommt es

rechnet, dass sich die Wiederkunft Jesu Christi bald ereignen könnte.

- 105 Das Relativpronomen ὅς kann sich auf Gott (Baumann, Mitte, 39-40; Weiss 10; Conzelmann 47; Fee 44; Merklein I 92; Kremer 26) oder auf Christus (Robertson/Plummer 7; Barrett 39) beziehen. Schrage I 122 weist zu Recht darauf hin, dass Paulus das Handeln Gottes und das Handeln Jesu Christi so eng zusammen denkt, „daß sachlich nicht allzuviel darauf ankommt, wer die Christen bis zum Tag Jesu Christi unsträflich bewahrt“. Das auf ὅς folgende καί ist pleonastisch und bleibt unübersetzt; HS §252,29.a8.
- 106 Die Wendung ἕως τέλους wird von manchen als intensives Idiom interpretiert und mit „völlig, ganz und gar“ übersetzt, so Schlatter 65; G. Delling, ThWNT VIII, 57; Baumann, Mitte, 41; als Möglichkeit Schrage I 121; dagegen Bauer/Aland 1618 s.v. τέλος 1d.β; BDAG 998 τέλος 2b.β; Conzelmann 47; Thiselton 101.
- 107 Vgl. R. Kritzer, in Arzt-Grabner 52.
- 108 Schrage I 122; zum Folgenden vgl. ebd. Das Adj. ἀνεγκλήτος („tadellos, unbescholten“) spielt in der juristischen Fachsprache eine Rolle; vgl. Arzt-Grabner 52.

Paulus hier in erster Linie darauf an, die Gewissheit zu markieren, dass der Richter der Welt am „Tag unseres Herrn Jesus Christus“ seine Zusage einlöst, die Jesusbekenner festzumachen.¹⁰⁹ Deshalb ist der „Tag Jahwes“ der „Tag unseres Herrn Jesus Christus“: Christus macht die an ihn Glaubenden unerschütterlich, deshalb trifft sie keine Anschuldigung am Tag des Gerichts.

9 Die Einleitung des Briefs schließt mit einem Lob der Treue Gottes, von der die Heilsgewissheit der Jesusbekenner lebt. Die Wendung **Gott ist treu** (πιστὸς ὁ θεός) nimmt die wichtige atl. Überzeugung von dem treuen Gott auf, „der den Bund und die Barmherzigkeit bis ins tausendste Glied hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten“ (Dtn 7,9).¹¹⁰ Paulus wiederholt die Formulierung in 10,13; 2Kor 1,18 (vgl. 1Thess 5,24). Hier fungiert sie als Benediktion, die die Danksagung abschließt.¹¹¹ Sie unterstreicht die Überzeugung des Apostels, dass Gott, der die Jesusbekenner in der korinthischen Gemeinde berufen, geheiligt und befestigt hat, sie weder jetzt noch im Endgericht im Stich lassen wird.¹¹² Die Wendung **durch den ihr berufen worden seid** (δι’ οὗ ἐκλήθητε) wiederholt (vgl. V. 2) den Grund der Heilsgewissheit.¹¹³ Gottes Ruf zum Heil und zum Geheiligtsein ist „wirksamer Ruf, nicht bloße Einladung“ und deshalb „als Anfang seines Werkes die Bürgschaft, daß er dieses Werk auch vollenden“ wird.¹¹⁴

Das Ziel (εἰς) von Gottes Ruf ist die **Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus unserem Herrn**. Paulus spricht nicht vom Ruf in die Gemeinde, sondern vom Ruf in die Gemeinschaft mit dem Gottessohn Jesus Christus – eine Gemeinschaft, die nicht mit einer partnerschaftlichen Sozietät zu verwechseln ist, in der die Mitglieder den Ton und die Themen angeben, sondern eine Gemeinschaft, die dadurch konstituiert wird, „daß Gott an der Sohnschaft seines Sohnes Anteil gibt“.¹¹⁵ Unter κοινωνία ist die real existierende Teilhaberschaft an Jesus Christus zu verstehen, die aus dem Ruf Gottes resultiert und die sich auf die in der vorausgehenden Wendung angezeigten Treue Gottes gründet. In der LXX kommt der Ausdruck κοινωνία nur

109 Gundry Volf, *Perseverance*, 78-79; Schrage I 122-123; Schlatter 65.

110 Vgl. Dtn 32,4; 1Kön 8,23; Neh 1,5; 9,23; Jes 49,7; Dan 9,4; Ps 144,13 LXX; vg. A. Weiser, *ThWNT VI*, 185; G. Barth, *EWNT III*, 232.

111 O’Brien, *Introductory Thanksgivings*, 130-131; Schrage I 123. Osten-Sacken, *Gottes Treue*, 176-199 sieht in V. 9.8.7 einen Treuespruch verarbeitet, der ursprünglich auf Gott bezogen war und den Paulus christologisch akzentuiert hat; kritisch Lindemann 32.

112 GN übersetzt dem Sinn nach richtig („er ist treu: Er steht zu seinem Wort“), schwächt die Bedeutung der Aussage durch die Versetzung an das Ende von V. 9 jedoch ab. Héring formuliert: „Dieu n’est pas que l’auteur du salut, il en agence aussi les voies“.

113 διὰ verweist auf den Ursprung der Berufung; BDR §223.3; Lindemann 32.

114 Schrage I 123, mit Verweis auf Röm 8,28.30; 1Thess 5,24; Phil 1,6.

115 Merklein I 93, der weiter schreibt: „Gnade ist keine Sache, sondern personale Gemeinschaft mit Jesus Christus, der als ‚Sohn‘ die Selbstmitteilung Gottes ist“.

drei Mal vor (Lev 5,21; 3Makk 4,6; Weish 8,18). Da 13 der 19 ntl. Belege in den paulinischen Briefen vorkommen,¹¹⁶ ist die Annahme plausibel, dass Paulus diesen Ausdruck in das frühchristliche Vokabular eingeführt hat. Die Tatsache, dass in den dokumentarischen Papyri der Ausdruck häufig vorkommt und oft in Heiratsurkunden für die engste aller menschlichen Beziehungen verwendet wird,¹¹⁷ ist wahrscheinlich kein Zufall. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus verleiht, wie A. Schlatter formuliert, „das Mitgekruzigt- und das Mitauferwecktsein mit ihm und macht es zum Ziel, das Gottes Vorbestimmung feststellte, ‚gleich geformt mit der Gestalt seines Sohnes zu sein‘ (Röm 8,29)“.¹¹⁸ Der nochmalige Hinweis auf das Herrsein Jesu Christi könnte im Kontext des folgenden ersten Hauptabschnitts anzeigen, dass mit *κοινωνία* die Gemeinschaft der Christen im Leib Christi angedeutet ist,¹¹⁹ um die es in der korinthischen Gemeinde nicht allzu gut bestellt ist: Wenn die Korinther der Gemeinschaft mit Jesus Christus die ihr zukommende fundamentale Priorität einräumen, und wenn sie seinem Willen als Herrn der Gemeinde Folge leisten, werden sie sich in ihren Häusern, in den Gemeindeveranstaltungen und auf dem Marktplatz mit seinen Götzentempeln anders verhalten.

IV

Die auf das Handeln Gottes konzentrierten Aussagen in der Danksagung V. 4-9 machen deutlich, dass das an Gott adressierte Gebet nicht menschliche Bedürfnisse oder Erfahrungen in den Mittelpunkt stellt, sondern Gottes vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Handeln. Wenn Paulus im Gebet an die korinthische Gemeinde denkt, dann hat er ganz sicher die vielen Missstände vor Augen, über die ihm aus verschiedenen Quellen Informationen zugegangen sind. Aber primär denkt er an Gott – im Gebet eigentlich nicht überraschend! – und an das Werk Gottes, das auch in Korinth Heil geschaffen, Menschen zum rettenden Glauben an Jesus Christus den Herrn geführt und eine Gemeinde ins Leben gerufen hat, in der geistlicher Reichtum vorhanden ist und Menschen im Glauben an das Evangelium gestärkt werden. So können wir vielleicht am besten die oft beobachtete Diskrepanz zwischen dem Realzustand der Gemeinde und der Danksagung für die Christen in

116 Röm 15,26; 1Kor 1,9; 10,16.16; 2Kor 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Gal 2,9; Phil 1,5; 2,1; 3,10; Phlm 6.

117 Arzt-Grabner, Philemon, 182-183: In BGU IV 1052,1,6-7; P.Babatha 18,6-7; P.Oxy. VI 905,4-5; XII 1473,33.35 wird die künftige Gemeinschaft des Brautpaares als Lebensgemeinschaft (*βίου κοινωνία*) bzw. als Hochzeitsgemeinschaft (*γάμου κοινωνία*) bezeichnet.

118 Schlatter 66. Baumann, Mitte, 42-43 rät, dieses Anteilhaben „möglichst voll“ zu verstehen. GN: „für immer mit seinem Sohn Jesus Christus . . . verbunden zu sein“.

119 Schrage I 124; Merklein I 94.

Korinth erklären. Wer sich zu sehr auf die Irrungen und Wirrungen in Korinth konzentriert,¹²⁰ der ist nicht nur Pessimist, sondern der leugnet das vergangene Heilswerk Gottes an den Korinthern, der leugnet die gegenwärtige Wirksamkeit des Evangeliums als heiligende Kraft in der korinthischen Gemeinde, und der leugnet die Treue Gottes, die die Errettung der Korinther in der Zukunft des Endgerichts verbürgt.

Im Zusammenhang des korinthischen Streits um authentisches Leben im Geist ist mit V. 4 die zentrale Tatsache festzuhalten, dass die Gnade immer auf Jesus Christus bezogen bleibt; sie „steht nicht wie ein Depot auch unabhängig von ihm selbst zur Verfügung“.¹²¹ Das Leben einer Gemeinde darf sich nie vom Heilshandeln Gottes, das in Jesus Christus Heil und Heiligkeit schafft, verselbständigen. Das Vorlesen von Evangelientexten im Gottesdienst allein ist noch keine Garantie, dass die anwesenden Christen von der Gnade Gottes in Jesus Christus erfasst wurden und werden. Wenn aber Singeteams und Theaterstücke Gebet und Schriftlesung ersetzen, dann ist durchaus zu fragen, ob das „Zeugnis von Christus“, in dem die Gnade Gottes gegenwärtig ist, das Leben dieser Gemeinde trägt.

Der Verweis auf die Zukunft der Wiederkunft Jesu und des Endgerichts macht deutlich, dass der Besitz der Geistesgaben noch nicht die Verwirklichung des sichtbaren Königreiches Gottes darstellt, sondern nur das Unterpfand dessen ist, was sein wird. Bei allem Glauben, bei allem heiligen Leben und bei aller christlichen Aktivität ist Christsein immer zugleich Wartezustand. Christen warten auf die Wiederkunft Jesu Christi – erst dann wird das Vollkommene enthüllt (13,10). Was Christen sind und haben, auch im Blick auf die Geistesgaben, ist und bleibt Stückwerk (13,10.12), aber doch ganz bestimmt ein Werk Gottes, dessen Treue die gegenwärtige und zukünftige Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus garantiert.

Konflikt I: Spaltungen in der Gemeinde 1,10–4,21

Die Auslegung des Abschnitts 1,10–4,21 hängt in nicht unbeträchtlichem Maße von der Analyse der Parteiungen ab, von denen Paulus spricht. Die Aussagen in 1,12 und 3,21 lassen den Schluss zu, dass es möglicherweise

120 Zur Wirkungsgeschichte vgl. Schrage I 125-127. Es sei hier an den Aphorismus von Ludwig Marcuse erinnert: „Jeder große Pessimismus ist Ablehnung einer Zuversicht“.

121 Schrage I 114.

drei Gruppierungen in der korinthischen Gemeinde gab, die sich je auf einen Apostel bzw. Verkündiger beriefen: eine Paulusgruppe, eine Petrusgruppe und eine Apollosgruppe. Wenn 4,6 zu Grunde gelegt wird, gab es vielleicht zwei Hauptgruppen: eine Paulus- und eine Apollosgruppe. Eine Christus-Partei¹ scheint es nicht gegeben zu haben: in 3,21-23 führt Paulus die ausschließliche Bindung an Christus als Korrektiv zu anderen Bindungen an.²

Die Häufung der Vokabeln σοφία/σοφός in Kap. 1–3³ veranlasst Ausleger zu der These, dass Paulus mit dem Begriff der Weisheit ein Thema aufgreift, das in Korinth nach seiner Abreise wichtig geworden war. Viele Exegeten nehmen an, dass Apollos selbst⁴ oder die Gruppierung, die sich auf ihn berief,⁵ den Konflikt innerhalb der Gemeinde ausgelöst hat. Apollos wird bei solchen Erklärungen mit Alexandrien (vgl. Apg 18,24) und mit einer für Alexandrien angenommenen Weisheitstheologie in Verbindung gebracht.⁶ Dass Apollos selbst in der korinthischen Gemeinde einen Konflikt provoziert hat, ist eher unwahrscheinlich: Paulus erwähnt Apollos immer nur wohlwollend (3,4.5.6.22; 4,6; 16,12; Tit 3,13), und es gibt keinerlei Belege für die Annahme, dass Apollos in Korinth eine problematische „Weisheitstheologie“ eingeführt hat.⁷ Manche Ausleger meinen, dass Paulus in seinem Brief Apollos deshalb als positives Beispiel erwähnt, weil er in seinem Fall deutlich zeigen kann, dass das rivalisierende Verhalten der Parteien an den „Oberhäuptern“, auf den sich die Gruppen berufen, keinen Anhaltspunkt hat.⁸ Unhaltbar ist auch die Hypothese, der Parteienstreit sei von den Anhängern des

1 Vgl. Hofmann 15; Godet I 33-40; Gutjahr 17-18; Robertson/Plummer 12-13; Schlatter 30-40.71-72; Bachmann 65-66; Kuss 121; Lietzmann 6-7; Kümmel 167; Wendland 18-19; Bruce 33; Conzelmann 51-53; Klauck 21-22; Lang 23.25-26; Fee 58-59; Wolff 28; Lindemann 39-40; Thiselton 133; Wright 8; Schmithals, Gnosis in Korinth, 188-194; Schnelle, Gerechtigkeit, 136-138.

2 Schrage I 136.147; Kammler, Kreuz, 7-14. Vgl. Schrage I 143-146 zu den nicht sehr erfolgreichen Versuchen, die Parteien, die sich auf Paulus, Petrus und Apollos berufen, näher zu beschreiben (vgl. jüngst Barrett, Sectarian Diversity, 295-297).

3 Insgesamt 20 Belege: 1,17.19.20.21.22.24.25.26.27.30; 2,1.4.5.6.7.13; 3,10.18.19.20.

4 Wilckens, Zu 1 Kor 2,1–16, 518-519; Ollrog, Mitarbeiter, 215-219; Horn, Angeld, 259-260; Horsley, Wisdom; Sellin, Geheimnis, 74-79.95-96; Litfin, Proclamation, 228-232; Pickett, Cross, 49-51; Merklein I 134-139.162; Witherington 85-87.96; Wolff 25; Kremer 17.32.

5 Jüngst Smit, What is Apollos?, 231-251; Konradt, Weisheit, 193-194.213-214.

6 Vgl. Theis, Weisheitslehrer, 460-461.480-481; Sterling, Wisdom, 382-383; Konradt, Weisheit, 193; Merklein I 134-139. Kritisch Munck, Paulus, 136; Barrett, Essays, 4; Kammler, Kreuz, 8-9.

7 Vgl. Konradt, Weisheit, 192-194.214; Kammler, Kreuz, 8-9. Sellin, Geheimnis, 75 will aus 4,6 entnehmen, dass es nur um den Streit zwischen der Apollos- und der Paulusgruppe geht; vgl. schon Weiss 104. Kritisch Lindemann 103.

8 Polhill, Factionalism, 333-334; Kuck, Judgment, 161-164; Konradt, Weisheit, 192.

Petrus ausgegangen.⁹ Zur Diskussion über die Parteiungen in der korinthischen Gemeinde haben wir in der Einleitung (Punkt 3: Anlass) das Wesentliche gesagt. Die Auskunft, dass „die Fragen, worin sich die ersten drei Gruppen von 1 Kor 1,12 theologisch wie soziologisch voneinander unterschieden haben“ aufgrund der Quellenlage „unbeantwortet bleiben“ müssen,¹⁰ ist allerdings allzu pessimistisch.

Zunehmend gehen Exegeten davon aus, dass die Streitigkeiten in der korinthischen Gemeinde nicht primär theologische, sondern in erster Linie sozioökonomische und philosophisch-rhetorische Ursachen haben. Die Vertreter der sozioökonomischen Erklärung¹¹ argumentieren, dass sich die zur Elite Korinths gehörenden Christen, in deren Häusern sich die einzelnen Hausgemeinden trafen, als Patrone wichtig machten und Mitchristen als ihre „Klienten“ behandelten und kontrollieren wollten. Die Vertreter der philosophisch-rhetorischen Erklärung¹² konzentrieren sich auf die rhetorische Praxis der Sophisten und auf die rhetorischen Ansprüche ihrer Anhänger, die es offensichtlich auch in der korinthischen Gemeinde gab und die von der Verkündigung des Apostels Paulus nicht beeindruckt waren. Beide Erklärungen, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sind plausibel. Eine eingehende Untersuchung von 1,10–4,21 zeigt, dass man für die korinthischen Christen weder entscheidende Unterschiede im Blick auf theologische Basisüberzeugungen noch den Einfluss einer von Philo beeinflussten Weisheitschristologie nachweisen kann.¹³ Dies schließt nicht aus, dass es in der korinthischen Gemeinde unterschiedliche Lehrmeinungen gab. Diese gab es ganz offensichtlich im Blick auf zahlreiche Themen: in der Frage des Sexualverhaltens (Kap. 6–7), des Götzenopferfleisches (Kap. 8–10), der Geistesgaben (Kap. 12–14) und der Auferstehung (Kap. 15). Aber den einzelnen Parteiungen lassen sich diese Lehrdifferenzen nicht mit hinreichender Plausibilität zuordnen. Der Ernst der apostolischen Ermahnung (1,10) und der Hinweis auf Spaltungen (1,10), Streit (1,11; 3,3) und Eifersucht (3,3) machen jedenfalls deutlich, dass

9 Vertreten von Heinrici 14-17; J. Weiss xxxiv-xxxvi; Vielhauer, Kephaspartei, 169-170; Lüdemann, Paulus II, 118-125. Zur Kritik s. Kammler, Kreuz, 9-11.

10 Kammler, Kreuz, 10.

11 Martin, Body, 55-68; Chow, Patronage, 93-112; Clarke, Leadership, 112-113; Winter, Corinth, 190-194.

12 Winter, Philo and Paul, 145-202; vgl. Vos, Argumentation, 25-27. Einen rein rhetorischen Hintergrund nimmt Litfin, Proclamation, an. Zu den Sophisten vgl. M. Narcy, Art. Sophistik, DNP XI, 723-726; Guthrie, Sophists; Kerferd, Sophistic Movement; Anderson, Sophists; Romilly, Sophists; zur zweiten Sophistik vgl. Gleason, Sophists; Schmitz, Bildung.

13 Vgl. jüngst Konradt, Weisheit, 212, der ebenfalls darauf hinweist, dass sich die einzelnen Parteiungen nicht spezifischen Lehrmeinungen zuordnen lassen.

man das Problem, das Paulus konstatiert und behandelt, nicht bagatellisieren darf.¹⁴

Die semantische Kohärenz von 1,10–4,21 wird im allgemeinen nicht bestritten, aber unterschiedlich beschrieben.¹⁵ Einige Ausleger sehen die Thematik von mehreren dominanten Themen bestimmt: Parteiungen und Weisheit,¹⁶ Parteiungen und Leitungsfragen,¹⁷ Parteiungen, Leitungsfragen und Weisheit.¹⁸ Andere gehen von einem einzigen, zentralen Thema aus: der Gekreuzigte als Gottes Weisheit,¹⁹ der Kampf gegen Parteiungen,²⁰ der Kampf gegen Weisheit, deren Kriterien von der sophistischen Rhetorik abgeleitet werden,²¹ das Vorbild des Apostels Paulus,²² die Autorität des Apostels Paulus,²³ richtige christliche Leitung in der Gemeinde.²⁴ Wir werden dem Abschnitt 1,10–4,21 am ehesten gerecht, wenn wir die Einleitung in 1,10-17 ernst nehmen und von zwei Themen ausgehen, die Paulus behandelt: die Frage der Parteiungen und Loyalitätsbekundungen, sowie den Inhalt der apostolischen Verkündigung.²⁵

Gliederung. Der erste Hauptteil des Briefs (1,10–4,21) besteht aus sieben Abschnitten. Zunächst behandelt Paulus in einer Einleitung (1,10-17) die Spaltungen im Namen der Weisheit.²⁶ Der zweite Abschnitt (1,18–2,5) erläutert das Evangelium als Wort vom Kreuz, das als Antithese zur Weltweisheit

14 Richtig Schrage I 143.

15 Vgl. Smit, *What is Apollos?*, 233 für das Folgende.

16 Weiss 12; Barrett 40.

17 Bünker, *Briefformular*, 53.

18 Fee 47-51; vgl. Merklein I 101-107, der als „Hyper-Thema“ formuliert: „Das Verhältnis der Verkündiger zur Gemeinde im Lichte des Gekreuzigten als der wahren Weisheit Gottes“ (107).

19 Schrage I 127-128.

20 Mitchell, *Rhetoric*, 207-210.

21 Pogoloff, *Logos*, 129-172; Litfin, *Proclamation*, 160-173; Winter, *Philo and Paul*, 145-146.179-202; Winter, *Corinth*, 31-43. Winter sieht drei entscheidende Fragen behandelt, die durch die sophistische Tradition aufgeworfen werden: Status (1,4-7.30; 4,8-13), Loyalität (1,10-16; 3,18-23; 4,10-17) und das Sich-Rühmen (1,17-31; 3,18-23; 4,6-21).

22 Fiore, *Covert Allusion*, 87-88; Castelli, *Imitating Paul*, 97-111.

23 Wanamaker, *Rhetoric of Power*, 121-137; ebd. 121: „attempt to reestablish his own dominance over the community“; vgl. Vos, *Argumentation*, 29-64.

24 Clarke, *Leadership*, 109-127.

25 Smit, *What is Apollos?*, 240; er verteilt die Behandlung dieser in 1,10-17 angekündigten beiden Themen auf 1,18–3,4 sowie 3,5–4,21, was zu schematisch ist und dem Inhalt dieser Abschnitte nicht gerecht wird.

26 Schrage I 129 und Lips, *Traditionen*, 326 bezeichnen 1,10-17 als „*narratio* des Sachverhalts“; Merklein I 109 bezeichnet 1,10-17 als *exordium* „im Sinne der insinuatio“; Mitchell, *Rhetoric*, 199-200 identifiziert 1,10 als *propositio* und 1,11-17 als *narratio*; Vos, *Argumentation*, 32; bezeichnet 1,13 als Anfang der *argumentatio*. Lindemann 34 warnt zu Recht „vor einer mechanischen Übertragung von rhetorischen Theorien auf den Text“.

zu verstehen ist. In drei Gedankengängen behandelt Paulus das Evangelium vom gekreuzigten Messias (1,18-25), die (Orts-)Gemeinde als Gemeinde des gekreuzigten Messias (1,26-31) und die missionarische Predigt als Wort vom Kreuz (2,1-5). Im dritten Abschnitt (2,6-16) erläutert der Apostel die Verkündigung und die Erkenntnis des gekreuzigten Messias als der rettenden Weisheit Gottes. Der vierte Abschnitt (3,1-4) wendet das Gesagte auf die korinthische Gemeinde an: Paulus erinnert an seine apostolische Pioniermission in Korinth, an die gegenwärtige Situation in der Gemeinde und an ihre Orientierung an menschlichen Maßstäben. Im fünften Abschnitt (3,5-17) erläutert Paulus seine Aussagen von 1,10-12 zu den Parteiungen, indem er die Bedeutung der Apostel und der Lehrer grundsätzlich erklärt und auf die Gemeinde bezieht: Verkündiger sind Diener und Mitarbeiter Gottes (3,5-9) und sie sind Gott verantwortlich (3,10-15), da die Gemeinde der Tempel Gottes ist (3,16-17). Im sechsten Abschnitt (3,18-23) behandelt Paulus die Folgen von falscher Weisheit und Selbststrum: Er warnt vor der Selbsttäuschung, ein Weiser zu sein (3,18-21a), er erklärt nochmals das richtige Verhältnis zwischen der Gemeinde und ihren Verkündigern (3,21b-22), und er betont, dass Christen Christus und Gott gehören (3,23). Im siebten Abschnitt (4,1-21) konzentriert Paulus seine Ermahnung wegen der Spaltungen auf die Beziehung zwischen der korinthischen Gemeinde und sich selbst als ihrem Apostel: Er betont, dass er als Apostel durch Jesus Christus beurteilt wird (4,1-5), und er schildert die wahren Kennzeichen apostolischer Existenz (4,6-13), ehe er die korinthischen Christen als „Vater“ der Gemeinde abschließend ermahnt und zur Änderung ihres Verhaltens auffordert (4,14-21).²⁷

Spaltung im Namen der Weisheit 1,10-17

I

10 Ich ermahne euch aber, Brüder, im Namen unseres Herrn Jesus Christus: Seid alle einmütig und duldet keine Spaltungen unter euch, sondern seid miteinander verbunden in demselben Sinn und in derselben Meinung. 11 Es wurde mir nämlich von den Leuten der Chloë über euch berichtet, meine Brüder, dass es Streitigkeiten unter euch gibt. 12 Ich meine damit, dass jeder von euch sagt: „Ich gehöre zu Paulus“, „ich gehöre zu Apollos“, „ich gehöre zu Kephas“, „ich gehöre zu Christus“. 13 Ist Christus denn zerteilt? Wurde etwa Paulus für euch gekreuzigt, oder wurdet ihr auf den Namen des Paulus getauft? 14 Ich danke Gott,

27 Für eine etwas abweichende Gliederung vgl. Smit, What is Apollos?, 235-240.