

# STUDIORUM NOVI TESTAMENTI SOCIETAS

REPORTS ON FRANKFURT SEMINARS

WALTER SCHMITHALS

## DAS VERHÄLTNISS VON GNOSIS UND NEUEM TESTAMENT ALS METHODISCHES PROBLEM<sup>1</sup>

Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament wird nach wie vor sehr unterschiedlich beurteilt. Die Differenzen im Urteil beruhen zu einem guten Teil auf den divergierenden methodischen Prämissen, mit denen die einzelnen Forscher sich dem Problem nähern. Die Arbeitsgruppe 'Gnosis und Neues Testament' auf der Tagung der SNTS in Frankfurt wandte sich deshalb der methodischen Problematik zu. Die Einführungen, die den drei Gesprächsgängen zugrunde lagen, werden hier in geraffter Form mitgeteilt:

- I. Eine Exegese als methodisches Beispiel.
- II. Thesen zur Methode.
- III. Kritische Überprüfung des methodischen Ansatzes in Hans Conzelmanns Kommentar zum 1. Korintherbrief.

### I

1. Ein Zitat von Hans von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus*, 1931, S. 29, Anm. 2 soll ein bestimmtes 'Problembewußtsein' schaffen:

Die Paarung  $\sigma\omega\mu\alpha$ - $\alpha\lambda\mu\alpha$ , die nur im Herrenmahl vorkommt, kann ich keinesfalls für ursprünglich halten, sondern sehe in dem  $\alpha\lambda\mu\alpha$ -Wort eine alte — vorpaulinische — Analogiebildung zum  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Wort, die durch das Abschiedswort vom nicht mehr Trinken angeregt sein dürfte und dieses vielleicht ersetzen sollte. Das  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Wort geht, für sich genommen, nicht auf den Tod, an den nach dem Sprachgebrauch niemand beim 'Brechen' denken konnte und ohne das  $\alpha\lambda\mu\alpha$ -Wort niemand denken würde; man erinnere sich nur an den Spruch 'Brich dem Hungrigen dein Brot' (Jes. lviii. 7) und andere Worte, sowie an die Bezeichnung *Perusa* für den jüdischen Brotsegen. Was das — m.E. vorpaulinische — 'dies ist mein Leib', falls es von Paulus, wie wahrscheinlich, umgedeutet ist, ursprünglich besagen wollte, vermögen wir nicht zu sagen; mich überzeugt keine der versuchten Deutungen.

<sup>1</sup> This report consists, to a large extent, of Professor Schmithals' basic paper as leader of the Seminar.

Hans von Soden beobachtet also zu Recht die Inkongruenz der Paarung  $\sigma\omega\mu\alpha$ - $\alpha\lambda\mu\alpha$ . Er postuliert ein ursprünglich selbständiges Brot-Mahl mit  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Wort, dem der Ritus des Brotbrechens entspricht, der kein Äquivalent beim Kelch hat. Dieser Ritus kann nicht auf den Tod Jesu bezogen gewesen sein. Über den ursprünglichen Sinn der kultischen Brotmahlzeit vermag Hans von Soden keine Auskunft zu geben.

Die Erkenntnis, daß den biblischen Einsetzungsworten ein selbständiges Brotwort vorausliegen muß, wird durch verschiedene Tatsachen bestätigt: Es gibt nicht wenige Nachrichten über ein reines Brot-Mahl in der frühen Christenheit; Brot wird bei allen frühchristlichen Kultmahlen verwandt, während statt Wein auch Wasser, Milch, Honig, Fisch, Käse usw. begegnen; der Kelch war längere Zeit kein fester Bestandteil des Mahles, wie z.B. die paulinische Einschränkung 'so oft ihr trinket' (1. Kor. xi. 25) und die ausdrückliche Feststellung 'sie tranken alle daraus' (Mk. xiv. 23) zeigen.

Da sich zudem die Ergänzung des Brot-Mahls zu einer Brot-Wein-Mahlzeit aus der Analogie zu den hellenistischen Kulturen leicht erklärt, kann an der Einsicht Hans von Sodens, daß der neutestamentlichen Abendmahlssitte ein selbständiges Brotmahl zugrunde liegt, nicht gezweifelt werden.

2. 1. Kor. ix. 24—x. 22 bildet einen in sich geschlossenen Zusammenhang; darüber sind sich Verfechter wie Bestreiter der literarischen Einheitlichkeit des 1. Kor. einig.

In ix. 24-7 argumentiert Paulus *ex natura*: nicht jeder, der zum Wettkampf startet, erreicht auch den Sieg. Der erhoffte Siegespreis verlangt die dauerhafte Anspannung aller Kräfte.

In x. 1-13 wiederholt Paulus diese Argumentation *ex scriptura*. Alle Glieder der Wüstengeneration Israels hatten ihren Weg in das verheißene Land unter denselben geistlichen Voraussetzungen angetreten, wie Paulus mit Hilfe einer Tauf- und Abendmahlstypologie zeigt. Aber nicht alle erreichten das Ziel. Denn sie blieben dem Gesetz nicht treu, nach dem sie angetreten waren.

x. 12 fixiert in sentenzartiger Weise die in beiden Argumentationsgängen intendierte Meinung des Apostels: 'Deshalb, wer glaubt zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle.' Paulus warnt also offensichtlich die Gemeinde vor unangebrachter Heilssicherheit. Der konkrete Anlaß zu dieser Warnung wird in ix. 24—x. 13 noch nicht sichtbar.

3. In x. 14-22 erhalten wir in den diesen Abschnitt umrahmenden Sätzen Auskunft über Anlaß und Ziel der Argumentation seit ix. 24. x. 14 (und x. 21 f.) zufolge halten bestimmte christliche Kreise in Korinth eine Teilnahme an heidnischen Kultmahlen für vereinbar mit der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde.

Gegen diese Ansicht argumentiert Paulus unter Appellation an das Urteilsvermögen der angeredeten Christen (x. 15) in drei parallelen Beweisgängen, die auf einer Analogie zwischen Abendmahl, jüdischem Opfermahl

und heidnischem Kultmahl beruhen. Jedes dieser Mahle versetzt in eine Beziehung zu dem jeweiligen Kultherrn: Das Abendmahl verbindet mit Christus (V. 16–17); das jüdische Opfermahl mit dem 'Altar' (V. 18); das heidnische Kultmahl mit den Dämonen (V. 19–20). Der Leitbegriff dieser Argumentationsreihe ist *κοινωνία* bzw. *κοινωνός*. Der Argumentationsgang ist in sich schlüssig. Die Nebenfragen nach dem Verhältnis von Christus zum 'Altar', d.h. zum Gott des 'Israels nach dem Fleisch', sowie nach der Realität von Götzen braucht Paulus nicht definitiv zu beantworten, da er sich die jeweils angestrebte Gemeinschaft als eine geschichtlich vermittelte vorstellt: Paulus geht von der *Intention* des Kultteilnehmers aus.

In V. 21 f. zieht er die Folgerung aus dem Gesagten: Man kann nicht zugleich in Gemeinschaft mit dem Kyrios Christos und mit den Dämonen treten wollen; dies hieße, den Kyrios zu versuchen, der den Menschen ganz für sich will. Die *κοινωνία* mit dem Kyrios Christos ist exklusiv.

4. Uns interessiert vor allem die in diesem Zusammenhang begegnende Abendmahlsüberlieferung V. 16 f. Von den vielen Problemen dieser Verse nennen wir zwei. (a) Entgegen den traditionellen Abendmahlsworten, wie auch Paulus sie in xi. 23 ff. zitiert, steht in V. 16 das Kelchwort *vor* dem Brotwort. (b) Der Begriff *κοινωνία* in V. 16b ist ambivalent: In Verbindung mit V. 16 kann er um der Parallele *αἷμα-σῶμα* willen nur die Teilhabe an bzw. die Gemeinschaft mit dem *gekreuzigten Christus* bezeichnen (soteriologische Verwendung); in Zusammenhang mit V. 17 kann er sich ebenso unzweifelhaft nur auf die *Gemeinschaft der Christen untereinander* beziehen (ekkesiologische Verwendung). Dementsprechend muß *σῶμα* in V. 16b von V. 16a her als der Kreuzesleib Jesu, von V. 17 her als Leib der Gemeinde verstanden werden.

5. Die formgeschichtliche Analyse beider Verse hat davon auszugehen, daß V. 17 im Zusammenhang der paulinischen Argumentation einen Fremdkörper bildet. Denn im Duktus dieser Argumentation wird *κοινωνία* nicht ekkesiologisch, sondern stets zur Beschreibung der Gemeinschaft der Kultgemeinde mit dem Kyrios des Kults verwendet. V. 16 *für sich* erfüllt im vorliegenden Begründungszusammenhang für das Abendmahl dieselbe Funktion wie V. 18 für den jüdischen und V. 19 f. für den heidnischen Kult: Und da der Leser von V. 16a herkommt, kann er ja in V. 16b die 'Gemeinschaft mit dem Leib Christi' auch nur soteriologisch fassen. V. 17 dient dagegen in keiner Weise dem von Paulus angestrebten Nachweis, daß die verschiedenen Kulte in *κοινωνία* mit dem jeweiligen Kultherrn versetzen. Darum fehlt auch in V. 18 ebenso wie in V. 19 f. eine Analogie zu V. 17. Ohne V. 17 würde der Gedankengang eindeutig.

Eine Ausschaltung von V. 17 als sekundäre Glosse legt sich nicht nahe; denn seine Einfügung ließe sich nicht motivieren, und der in V. 17 ausgedrückte Gedanke selbst widerstreitet keineswegs paulinischen Formulierungen. Den Vers als paulinische Zwischenbemerkung zu bezeichnen, ist

eine Verlegenheitsauskunft; denn auch Zwischenbemerkungen pflegen bei Paulus im *Zusammenhang* motiviert zu sein.

Dagegen lösen sich die Schwierigkeiten, wenn man sieht, daß die Verse 16b–17 eine geprägte vorpaulinische Formel darstellen, die, in sich selbst eindeutig, die Abendmahlshandlung auf die ekklesiologische Gemeinschaft deutet und nur das Brotmahl mit dem symbolischen Vollzug des Brotbrechens vor Augen hat. Paulus greift diese Formel wegen des Begriffs *κοινωνία* in V. 16a auf. Er bezieht nämlich *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in V. 16b gegen den ursprünglichen Sinn, aber analog zu den Abendmahlsworten in Kp. xi, auf den Kreuzesleib Christi und deutet deshalb *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* auf die im Tod Christi begründete Gemeinschaft mit ihm als dem Herrn des Abendmahls. Bei solcher Sinnggebung kann er V. 16b im Rahmen seiner Argumentation gebrauchen, und zur Verstärkung und Vervollständigung des in V. 16b liegenden Arguments bildet er selbst das Kelchwort V. 16a in Analogie zu den bekannten Einsetzungsworten und in Parallele zu dem Brotwort V. 16a.

Während in dieser Form V. 16 unmittelbar der paulinischen Beweisführung dient, folgt V. 17 aus formalem Zwang; denn Paulus pflegt fixierte Traditionen vollständig zu zitieren, auch wenn nur einzelne Gedanken dieser Tradition den aktuellen Anlaß zur Zitation bilden. Die Spannung zwischen Tradition und Kontext gehört bekanntlich zu den Hauptkriterien, mit deren Hilfe man derartige Traditionen bestimmt. Man vergleiche z.B. Gal. iii. 25 ff., wo V. 28; 1. Kor. xv. 3 ff., wo V. 3b; Röm. i. 3 f., wo V. 3b; Phil. ii. 6–11, wo V. 9–11 ihre Funktion nur innerhalb der überkommenen Tradition, nicht aber im paulinischen Zusammenhang haben.

6. Diese Deutung wird durch folgende Beobachtungen bestätigt:

(a) Die Vorordnung des Kelchs wird nun verständlich; denn V. 16a konnte nur mit V. 16b, nicht aber mit V. 17 verbunden werden.

(b) Die rätselhafte und unauflösbare Ambivalenz von *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* in V. 16b entsteht durch die Verbindung von Tradition und Deutung. Die *Tradition* V. 16b–17 spricht ekklesiologisch von der *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*; *Paulus* deutet V. 16 ganz im christologisch-soteriologischen Sinn.

(c) Wir stoßen in der Formel V. 16b–17 auf eine Deuteformel des von Hans von Soden mit zwingenden Gründen postulierten ἄρτος-σῶμα-Mahls.

(d) Nur ein reines Brotmahl ohne Bezug zum Tod Jesu, wie es sich in der Formel V. 16b–17 zu erkennen gibt, konnte in sinnvoller Weise als 'Brotbrechen' bezeichnet werden; wir gewinnen somit eine Erklärung für diesen als Bezeichnung des ganzen urchristlichen Abendmahls bisher unerklärten terminus technicus.

(e) Wir stoßen auf den Ursprung des in den traditionellen Abendmahlsworten nicht begründeten, in der Abendmahlsfrömmigkeit und -theologie

aber nie ganz in Verlust geratenen ekklesiologischen Gemeinschaftsmotivs der Abendmahlsfeier.

(f) Did. ix. 4 enthält eine formale wie sachliche Parallele zu der Tradition V. 16b–17, ohne daß eine Abhängigkeit bestünde: ein Deutewort, das ein reines Brotmahl voraussetzt und die aus der Vielzahl der Körner gesammelte Einheit des Brotes ekklesiologisch deutet.

7. Eine weitere Bestätigung unserer Analyse bringt die Frage nach dem ‘Sitz im Leben’ der Formel V. 16b–17.

Vor allem fällt auf, daß die Formel keinerlei Bezug zum christlichen Kerygma zeigt. Die Christlichkeit der Formel wird zwar durch die Bezeichnung ‘Christus’ in V. 16b suggeriert. Aber diese Bezeichnung ist als solche nicht christlich, sondern jüdisch. Christlich wird sie erst im Kontext des christlichen Kerygmas. Dieses fehlt aber in unserer Formel gänzlich. Kein Datum des christlichen Heilsgeschehens wird erwähnt; es erfolgt auch keine Deutung von Heilsgeschehen (ὑπέρ-Formel o.ä.); es begegnet kein christologischer Titel; die Formel hat keine Beziehung zu Jesus. Auch der Begriff ‘Christus’ steht in keiner Beziehung zu Jesus, sondern dient ausschließlich zur Bezeichnung für die das Mahl feiernde Gemeinde, die in Christus also kein Gegenüber besitzt; die Formel kennt keine ‘Christologie’.

Sie kann deshalb ihren ‘Sitz’ nicht ursprünglich im Leben einer christlichen Gemeinde gehabt haben; denn

(a) eine christliche Formel ohne christliches Kerygma ist sonst nicht belegt;

(b) eine solche Formel ist auch nicht denkbar, weil die Glaubensformeln ihrem Wesen und ihrer Funktion nach *in sich selbst* die christliche Fundamentaltadtition enthalten müssen;

(c) die Preisgabe des Gegenübers von Christus und Gemeinde kann ihren Ursprung nicht im Christentum haben, da sie allen denkbaren Ausprägungen des christlichen Kerygmas widerspricht; sie muß sekundär in den christlichen Kontext eingeflossen sein;

(d) die σῶμα-Formel des Abendmahls begegnet deshalb auch nirgendwo im frühchristlichen Schrifttum ohne (sekundären) kerygmatischen Kontext; vgl. V. 16a; 1. Kor. xi. 23 f.

8. Der einzige ‘Sitz’ der Formel, der religionsgeschichtlich einleuchtet und zugleich die Formel selbst befriedigend erklärt, ist im Leben einer jüdischen Gnosis zu finden, in der die Gemeinde selbst christologische Potenz besitzt, d.h. in der der himmlische ‘Urmensch’ die Bezeichnung ‘Christus’ trägt und die einzelnen Gnostiker die Gemeinschaft des auf Erden zerstreuten σῶμα Χριστοῦ bilden. Das gebrochene Brot symbolisiert die Einheit der zerstreuten Pneumatiker in der einen Gestalt des Christus-Urmenschen. Die Erkenntnis dieser unverlierbaren pneumatischen Einheit bedeutet Heil. Für den Gnostiker fallen deshalb der ekklesiologische und der soteriologische Bezug des Brotmahls zusammen. V. 16b–17 bietet eine

anscheinend unbeschädigte und vollständige Fassung des Deuteworts zum Brotmahl einer solchen jüdischen Gnosis.

9. Bei dieser Deutung ordnet sich V. 16b–17 den auch sonst bekannten Zeugnissen einer rein jüdischen Christusgnosis ein, die ich in meinem Buch *Die Gnosis in Korinth* 1969<sup>3</sup> S. 32–80 zusammengestellt habe und für die das Korpus Paulinum eine besonders reiche Fundgrube darstellt. Die dort gegebene Darstellung dieses rein gnostischen 'Systems' wird durch den hier versuchten Nachweis einer jüdisch-gnostischen Abendmahlstradition, der sich aus gnostischen Texten unterbauen ließe, ergänzt.

## II

1. Das Problem 'Gnosis und Neues Testament' stellt sich vor allem in den folgenden Bereichen der neutestamentlichen Theologie:

Die Theologie des Paulus: gnostische Motive in Begrifflichkeit und mythologischer Vorstellungswelt.

Die Gegner des Paulus in den authentischen Briefen außer Römer, aber einschließlich Kolosser.

Die Theologie des Johannes: gnostische Motive in Begrifflichkeit und mythologischer Vorstellungswelt; Quellenprobleme; antignostische Tendenz oder gnostisierendes Daseinsverständnis?

Die historische Situation des Johannes: Die Gegner in den Briefen; die Adressaten des Evangeliums.

Die Theologie des Epheserbriefes: gnostische Motive und Vorstellungsformen; gnostische Terminologie.

Die Gegner in den Pastoralbriefen.

Die späten Schriften des NT: Sendschreiben der Apokalypse; 2. Petr.; Judas; Hebr.

Daß sich eine Isolierung der neutestamentlichen Schriften, besonders der späteren, von den Schriften der apostolischen Väter und den frühesten Nachrichten der Kirchenväter verbietet, ist dabei als selbstverständlich vorausgesetzt.

2. Mögliche Verhältnisbestimmungen:

(a) Die Gnosis ist für die Erklärung des neutestamentlichen Christentums voranzusetzen.

(b) Das neutestamentliche Christentum ist für die Erklärung von Gnosis überhaupt voranzusetzen.

(c) Es bestehen keine ursächlichen Beziehungen zwischen Neuem Testament und Gnosis.

Jede dieser Bestimmungen schließt die andere aus. Allerdings wäre denkbar, daß für frühe Schriften des Neuen Testaments (b) zutrifft, für spätere (a): Die aus dem Christentum erwachsene Gnosis beeinflusst später das Christentum bzw. wird von ihm bekämpft.

### 3. Kritik dieser Verhältnisbestimmungen:

Die Möglichkeit (*c*) ist angesichts der engen sprachlichen und sachlichen Berührungen von Gnosis und neutestamentlichem Christentum ausgeschlossen, und zwar schon für Paulus und Johannes.

Unbeschadet dessen, daß es christliche Gnosis, d.h. vom Christentum beeinflusste Gnosis gegeben hat, scheidet die Annahme eines christlichen *Ursprungs* der Gnosis, also Möglichkeit (*b*), z.B. an dem total verschiedenen Welt- und Selbstverständnis beider religiösen Bewegungen sowie an der unbestreitbaren Existenz einer rein jüdischen Gnosis; denn der Übergang einer im Christentum entstandenen Gnosis in das Judentum unter peinlicher Ausscheidung aller christlichen Elemente ist religionsgeschichtlich undenkbar. Wer Möglichkeit (*b*) dennoch für gegeben erachtet, muß die jüdische wie die christliche (und die heidnische) Gnosis unabhängig voneinander entstanden sein lassen, was für das gnostische Daseinsverständnis zwar denkbar, für den gemeinsamen gnostischen Mythos aber ausgeschlossen ist.

Für die Möglichkeit (*a*) spricht u.a.: der Nachweis einer jüdischen Gnosis, der es erlaubt, die christliche Gnosis nicht anders als das kirchliche Christentum aus den naheliegenden jüdischen Wurzeln zu erklären; die neueren Forschungen über den frühen westlichen Ursprung einer mandäischen Gnosis; die Nachrichten der Kirchenväter über Simon und andere Nichtchristen als Ketzerväter; die Unmöglichkeit der Verhältnisbestimmungen (*b*) und (*c*). Die Möglichkeit (*a*) hat jedoch gegen sich, daß wir keine sicher datierbaren gnostischen Originalquellen aus vorchristlicher Zeit besitzen.

### 4. Ergebnis:

Unbeschadet der Notwendigkeit von Arbeitshypothesen muß deshalb die Frage nach dem Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament für den Exegeten als eine in sachlicher und methodischer Hinsicht *offene* Frage angesehen werden. Weder die Annahme des Ursprungs der Gnosis aus dem Christentum noch die Annahme einer vorchristlichen Gnosis kann den Rang eines berechtigten Vorurteils beanspruchen.

### 5. Konsequenz:

Die Entscheidung über das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament muß angesichts dieser Situation in der Exegese selbst fallen; einziges Kriterium ist dabei die Frage, unter welcher Verhältnisbestimmung sich die Texte am besten erklären lassen.

Es ergibt sich deshalb allererst im hermeneutischen Zirkel, ob eine Gnosis für die Erklärung bestimmter Partien des Neuen Testaments vorausgesetzt werden muß oder nicht. In diesem Zirkel ist es möglich und methodisch angemessen, daß wir die Gnosis, die wir für die Auslegung einzelner neutestamentlicher Schriften *voraussetzen* haben, gegebenenfalls erst in der Exegese selbst kennen lernen.

6. Die Exegese von 1. Kor. x. 16 f. sollte ein Beispiel für diesen methodischen

Ansatz sein: Die Richtigkeit der zu dieser Stelle gegebenen Erklärung kann nicht davon abhängen, ob uns die Gnosis, die wir zur Deutung von 1. Kor. x. 16b f. schließlich voraussetzen mußten, auch sonst überhaupt oder in neutestamentlicher Zeit bekannt ist.

Man darf also z.B. nicht argumentieren: Das ekklesiologische Motiv des  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστοῦ ist uns aus keinen (vorchristlichen) gnostischen Schriften bekannt; also darf man dies Motiv nicht aus der Gnosis deuten. Vielmehr muß man argumentieren: Die  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστοῦ-Vorstellung in 1. Kor. x. 16b f. (bzw. bei Paulus überhaupt) läßt sich keinesfalls aus der ursprünglichen christlichen, wohl aber aus der gnostischen Gedankenwelt erklären. Also läßt sich aus Paulus (oder aus bestimmten paulinischen Texten) eine Gnosis erschließen, in der dies Motiv bedeutungsvoll war.

Mit anderen Worten: Angesichts der Tatsache, daß wir über die Gnosis nur sehr lückenhaft und über die Gnosis zur Zeit des Neuen Testaments überhaupt nur indirekt informiert sind, müssen wir die im Hintergrund des Neuen Testaments stehende Gnosis aus den neutestamentlichen Schriften selbst rekonstruieren, sofern die Anwendung dieses hermeneutischen Zirkels die Erklärung des Neuen Testaments fördert, wie denn auch umgekehrt die Gnosis als Entartungserscheinung des Christentums beschrieben werden muß, sofern dadurch die neutestamentlichen Texte am meisten sachgemäß zur Sprache kommen.

### III

1. Hans Conzelmann ist in seinem jüngst erschienenen Kommentar zum Ersten Korintherbrief der Überzeugung, Paulus kämpfe in Korinth gegen seinen eigenen Schatten. Aus paulinischen Anfängen beginnt sich das zu formieren, 'was sich später als "Gnosis" präsentiert, also Gnosis in statu nascendi' (S. 30). Das Osterkerygma wird in Korinth spiritualistisch mißdeutet; die nach Conzelmanns Meinung von Paulus inaugurierten ekstatischen Erfahrungen des Geistes werden zur Himmelfahrt des Pneuma potenziert; damit wird die Geisterfahrung zur Selbsterfahrung — der gnostische Sündenfall; die paulinischen Stichworte 'Weisheit' und 'Freiheit' werden in derselben Richtung einer pneumatischen Selbsterfahrung mißbraucht. Wir können also im 1. Kor. erkennen, wie die Gnosis aus dem (paulinischen) Christentum herauswächst.

2. Wie wurde diese Ansicht gewonnen? Hans Conzelmann schreibt: 'Die korinthische Position ist nicht an Hand allgemeiner religionsgeschichtlicher Möglichkeiten zu rekonstruieren. Sicher ist nur, was aus dem Text zu erheben ist' (S. 29). Werden beide Sätze für sich genommen, kann man ihnen zustimmen. Ihre alternative Zuordnung gibt indessen zu Bedenken Anlaß. Denn nun wird auseinandergerissen, was im hermeneutischen Zirkel zueinander gehört: Ich muß die religionsgeschichtlichen *Möglichkeiten* so gründlich wie möglich kennen, wenn ich den Text auslege.



Hans Conzelmann will in Wahrheit allerdings nur *bestimmte* religionsgeschichtliche Möglichkeiten ausschließen. Nach seiner Meinung ist nämlich zur religionsgeschichtlichen Einordnung der 'gnostisierenden' Momente der gegnerischen Theologie 'kein ausgebildeter gnostischer Mythos nötig; ein solcher ist für Korinth auch nicht nachzuweisen. Man braucht diese Hypothese nicht, um den Text erklären zu können' (S. 29).

Hypothesen sind nur soweit zulässig, als sie für die Interpretation desselben unabdingbar sind. Also: Fordert die deutliche strukturelle Einheit der vielfältigen Phänomene — Christologie, Enthusiasmus, Sakramentalismus, Erkenntnis — und Freiheitsparolen — die Annahme eines mythologisch-gnostischen Systems, um verständlich zu werden? Die Frage ist zu verneinen (S. 29 f.).

Hans Conzelmanns methodisches Vorgehen liegt am Tage: Eine Erklärung, die ohne die Hypothese einer vorchristlichen Gnosis auskommt, ist unter allen Umständen vorzuziehen. Entweder übersieht Conzelmann dabei, daß die von ihm zur Erklärung bemühte These von Ursprung der (korinthischen) Gnosis im (paulinischen) Christentum gleichfalls eine Hypothese darstellt, oder er hält diese seine Hypothese für die unbestreitbar richtige. Das erstere wäre unverzeihlich, das letztere aber ist unbegründet; denn wie wir sahen, muß in der gegenwärtigen Forschungslage die Frage nach dem Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als eine offene Frage angesehen werden.

Methodisch sachgemäß wäre gewesen, wenn Hans Conzelmann gefragt hätte, unter welcher der beiden religionsgeschichtlichen Hypothesen der Text am besten verständlich wird. Indem er aber *einer* Hypothese nicht etwa den Rang einer Arbeitshypothese gibt, sondern *vor* Eintritt in die Exegese den absoluten Vorrang einräumt, wird die Exegese selbst präjudiziert.

3. Aus dieser Präjudizierung erwächst unter anderem der von Hans Conzelmann stereotyp wiederholte, für seine Exegese fundamentale Grundsatz, die Gegner hätten das Bekenntnis des Paulus zu Jesus als dem gekreuzigten und auferstandenen Christus nicht bestritten (S. 29; 48; 52; 55; 242; 293 u.ö.). Darum könnten sie keine Gnostiker sein.

Nun schließt dieser Zauberschlüssel freilich überhaupt kein Tor auf; denn der genannte Grundsatz entscheidet für das in Frage stehende Problem in Wahrheit nichts. Nicht selten haben sich nämlich Gnostiker das kirchliche Bekenntnis zu Kreuz und Auferstehung Jesu dem Wortlaut — nicht allerdings dem kirchlichen Sinn — nach durchaus zu eigen machen können, und auch Hans Conzelmann rechnet natürlich mit einer Umdeutung des Bekenntnisses durch die Gegner des Paulus. Aber sehen wir davon ganz ab: setzt denn Paulus wirklich voraus, seine Kontrahenten bejahten — in welcher Weise auch immer — den Wortlaut des christlichen Urkerygmas?

Der entscheidende Text ist 1. Kor. xv. 1 ff. Hans Conzelmann versteht xv. 1–11 als Mitteilung des auch von den Gegnern des Paulus *unbezweifelt anerkannten* Glaubensbekenntnisses. Daß dies Verständnis im Blick auf die

genannten Verse kaum möglich ist, sieht er zwar selbst, scheint es doch auch seiner Meinung nach so, als schaffe 'Paulus eine eindrucksvolle Reihe von Zeugen und damit einen Beweis für die Auferstehung Jesu' (S. 304). Da aber der auch hier — wo es sie doch gerade zu beweisen gälte! — *vor-ausgesetzten* Maxime Hans Conzelmanns zufolge 'in Korinth die Auferstehung *Jesu* gar nicht angezweifelt wird' (ebd.), *muß* dieser Schein täuschen, obwohl Paulus sich offensichtlich über das zitierte Bekenntnis hinaus um eine möglichst vollständige Zeugenreihe bemüht. Der Sinn der Zeugenreihe sei vielmehr, 'die Auferstehung Jesu als *vergangenes* Ereignis festzustellen' (S. 306); in V. 6 liege der Ton darauf, daß einige bereits *gestorben* sind — eine m.E. nahezu groteske und in 1. Kor. xv. 1–11 nirgendwo belegbare Interpretation, die auch dann unannehmbar wäre, wenn die korinthischen Irrlehrer tatsächlich die Auferstehung Jesu nicht bezweifelt hätten.

Für diesen Kardinalsatz seiner gesamten Auslegung nun beruft sich Hans Conzelmann auf xv. 1; xv. 11 und xv. 13. In xv. 1 lesen wir in der Tat im Blick auf das formulierte Evangelium: ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε. Aber man darf doch nicht übersehen, daß Paulus diese Feststellung in V. 2 ausdrücklich limitiert: εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε. In xv. 11 steht dementsprechend bezeichnenderweise neben dem Präsens κηρύσσομεν der aus xv. 2 wiederholte ingressive Aorist ἐπιστεύσατε, der das bei Hans Conzelmanns Interpretation zu erwartende πιστεύετε bewußt vermeidet und mit dessen Hilfe Paulus das jetzt *bedrohte* Bekenntnis des *Anfangs* offensichtlich neu einschärfen möchte.

In xv. 13 fügt Paulus zu der in xv. 12 implizierten Feststellung: Wenn Christus auferstanden ist, dann gibt es auch die allgemeine Totenaufstehung, die Umkehrung: Wenn es die Totenaufstehung nicht gibt, ist auch Christus nicht auferstanden. Conzelmann meint, Paulus wolle damit die Gegner (wie in V. 29) von ihren eigenen Voraussetzungen aus widerlegen: Da ihr die Auferstehung Jesu anerkennt, müßt ihr konsequenterweise auch die Totenaufstehung bejahen. Denn sonst wäre dieser Satz eine 'formallogische Konsequenzmacherei' (S. 313). Doch ist diese Alternative auf das hin konstruiert, was zu beweisen wäre; denn in V. 13 läßt Paulus keineswegs erkennen, daß er die Korinther von ihren eigenen Voraussetzungen her widerlegen möchte. Tatsächlich liegt die Funktion der Wendung von V. 12 zu V. 13, die sich von V. 15 zu V. 16 wiederholt, *außerhalb* jener Alternative darin, den Bestreitern der Totenaufstehung die Einheit und den unlöslichen Zusammenhang von Auferstehung Jesu und allgemeiner Totenaufstehung deutlich zu machen, wie denn ja V. 20 ausdrücklich den Schluß aus V. 12–19 zieht: Jesus ist *als erster aller Entschlafenen* auferstanden; seine Auferstehung ist kein isoliertes Ereignis.

Der die Auferstehungsleugner widerlegende Gedankengang läuft also insgesamt folgendermaßen:

- (a) Christus ist wirklich auferstanden; *das läßt sich beweisen*: V. 1–11.
- (b) Christi Auferstehung muß aber als Anbruch der allgemeinen Toten-

auferstehung verstanden werden: V. 12–19.

(c) Darum folgt aus der Auferstehung Christi, daß die Toten überhaupt auferstehen werden: V. 20 ff.

Ausgangspunkt der Argumentation ist dabei keineswegs die anerkannte, sondern die nachweisbare und angesichts der korinthischen Situation vor allem anderen *nachzuweisende* (V. 1–11) Auferstehung Jesu, die als diese *nachweisbar* geschehene auch die erst noch kommende Auferstehung der anderen Menschen bzw. Christen sichert.

Folgt man deshalb Conzelmanns Rat, die korinthische Position an Hand dessen zu gewinnen, 'was aus dem Text zu erheben ist', so kann man diese Position nicht auf der Ansicht begründen, die korinthischen Auferstehungsleugner hätten die Auferstehung *Jesu* dennoch anerkannt. Diese Behauptung entpuppt sich vielmehr als eine den Texten unangemessene Prämisse, die überdies auch aus religionsgeschichtlichen Gründen kaum haltbar ist; denn wo begegnete andernorts ein Christentum, in dem die Auferstehung Jesu behauptet, die Auferstehung der Christen aber verneint wird?

4. Hans Conzelmanns methodischer Ansatz zeigt beispielhaft, daß ein unter der Fragestellung 'Gnosis und Neues Testament' untersuchter Text nicht sachgemäß zur Sprache gebracht wird, wenn er nicht im hermeneutischen Zirkel selbst über seine religionsgeschichtlichen Voraussetzungen entscheiden darf, d.h. über die Frage, ob die Gnosis zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des frühen Christentums oder das frühe Christentum zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Gnosis gehört.

Läßt man aber den Text selbst ohne ein Vorurteil in dieser Frage zu Wort kommen, so ergibt sich, daß die Kontrahenten des Paulus die Auferstehung überhaupt leugnen, nicht aber ein Fortleben nach dem Tode (15, 29). Sie müssen also in irgendeiner Weise eine spirituale Jenseitserwartung vertreten haben. Das genügt natürlich noch nicht, um sie als Gnostiker beschreiben zu können — darauf führt erst der Zusammenhang des Briefes — aber aus der paulinischen Theologie läßt sich solche Erwartung jedenfalls nicht ableiten.