

Zwei gnostische Glossen im Zweiten Korintherbrief

Von
Walter Schmithals

Es ist immer mißlich, wenn man bei der Interpretation eines Textes mit Glossen arbeiten muß. Eine Glosse ausscheiden bedeutet stets einen Eingriff in den vorliegenden Text, und mag auch die Behauptung noch so begründet sein, daß gerade damit der ursprüngliche Text wiederhergestellt wird, so ist doch solche Behauptung jederzeit jedem Widerspruch ausgeliefert.

Andererseits ist es gänzlich unwissenschaftlich, einen Text mit der Absicht zu interpretieren, die als Glossen verdächtigen Stellen in jedem Fall als ursprünglich zu erweisen. Wer nur ein wenig von der handschriftlichen Tradierung antiker Texte weiß, muß bei seiner Interpretation mit der Möglichkeit rechnen, daß sein Text beabsichtigte oder unbeabsichtigte Zusätze enthält. Nur die unvoreingenommene Prüfung jedes Einzelfalles kann die Vermutung einer Glosse zur Wahrscheinlichkeit oder mehr oder weniger großen Sicherheit erheben wie auch die Unwahrscheinlichkeit oder Unbegründetheit solcher Vermutung erweisen.

Im Idealfall würde sich dabei zugunsten einer Interpretation als Glosse ergeben, daß

- a) der betreffende Textabschnitt nicht einheitlich bezeugt ist,
- b) er den Zusammenhang zerreißt,
- c) er im Zusammenhang nicht einmal verständlich ist,
- d) er aus sprachlichen oder inhaltlichen Gründen von einer fremden Hand verfaßt worden sein muß und
- e) er in sich als Glosse verständlich und erklärbar ist.

Zu 2. Kor 5, 16

Uns beschäftigt zunächst der Vers 2. Kor 5, 16, wohl die härteste *crux interpretum* des an solchen *crucis* nicht armen 2. Kor. Der Vers gibt sich als Folgerung aus dem vorhergehenden Text. Es gilt also, zuerst den Sinn der Verse 5, 11—15 zu erkennen. Es ist das Verdienst R. Bultmanns¹, den Weg zum rechten Verständnis dieses Abschnittes geöffnet zu haben, indem er einerseits darauf hinwies, daß Pls wie in weiten Teilen des 2. Kor so auch hier sein Apostelamt verteidigt, und indem er andererseits zeigte, daß und wie Pls sich dabei in den Versen 11—15 mit gnostischen Pneumatikern auseinandersetzt. Ich selbst habe diese Erkenntnis in meiner Untersuchung über „Die Gnosis in Korinth“² aufgenommen und erweitert. Unter Hinweis auf

¹ Exegetische Probleme des Zweiten Korintherbriefes, Uppsala 1947, S. 12 ff.

² FRLANT 48. Heft, S. 153—158.

diese beiden Arbeiten kann ich den Inhalt der Verse 2. Kor 5, 11—15 hier kurz zusammenfassen:

Der konkrete Vorwurf der gnostischen Apostel lautete, Pls könne die Menschen nur „überreden“³, wie man spöttisch sagte, d. h., wie Pls selbst formuliert, er könne nur nüchtern das Wort verkündigen (*σωφρονοῦμεν*), statt daß er in der Ekstase (V 13) jene *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* (V 11) demonstrierte, die ihn als Pneumatiker ausweist. Pls erwidert darauf, die geforderte Ekstase betreffe nur sein persönliches Verhältnis zu Gott (V 11. 13). Gerade als Apostel aber habe er für die anderen da zu sein (V 13); wer mit Christus gestorben ist, kann nicht mehr sich selbst leben (V 14—15). Die Liebe Christi zwingt ihn also, den anderen das Evangelium zu predigen (V 14). Sich solchen Dienstes zu rühmen, ist ein Ruhm „*ἐν καρδίᾳ*“, der Ruhm der Ekstasen dagegen ein Ruhm „*ἐν προσώπῳ*“ (V 12). Mit diesen Feststellungen will Pls nicht sich selbst empfehlen; vielmehr sollen die Korinther denen, die Pls das Apostelrecht bestreiten, eben dies vorhalten, daß Pls gerade da, wo er unter Verzicht auf ekstatische Demonstrationen nüchtern das Wort sagt, den rechten apostolischen Dienst tut, der ja ein Dienst an anderen sein soll (V 12).

Die Verse 5, 11—15 bieten somit einen in sich abgeschlossenen Gedankengang. Die Verse 16 und 17 schließen sich jeweils mit *ὥστε* an. Hier liegt eine erste Schwierigkeit. Ist V 17 eine Folgerung aus V 16, oder greift V 17 über V 16 auf V 14 f zurück, so daß sich an den Abschnitt 5, 11—15 eine doppelte Folgerung anschließt? Die Antwort kann nicht schwer sein: V 17 ist eine unmittelbare Folgerung aus V 14 f. „Mit V 17 wird über den speziellen in V 16 behandelten Fall hinaus die allgemeine Folgerung aus . . . V 14. 15 . . . gegeben“⁴. V 17 beschreibt ja in anderer und allgemeiner Begrifflichkeit genau das, was V 14 f in besonderer Zielsetzung sagte. „In Christus“ ist der, der „mit Christus gestorben“ ist. „Das Alte“ ist durch solches Sterben „vergangen“. Das „Neue“, das geworden ist, ist das „Nicht mehr sich selbst leben“ von V 15⁵. Dieser Zusammenhang ist so klar, daß man nicht versuchen sollte, V 17 als Folgerung aus V 16 zu verstehen, wie z. B. H. Windisch⁶ es tut, obschon er sieht, daß sich V 17 „besser an V 15 anschließen“⁷ würde.

Die doppelte Folgerung aus V 14 f ist freilich syntaktisch ungewöhnlich, aber man wird P. Schmiedel⁸ recht geben müssen, daß Pls

³ Der gleiche Vorwurf aus gleichem Munde erscheint Gl 1, 10 (s. ZNW 47, S. 59 f).

⁴ H. Lietzmann, An die Korinther, S. 126. Vgl. R. Bultmann, a. a. O. S. 17: „V 17 entfaltet den Gedanken des *ἀρα οἱ πάντες ἀπέθανον* von V 14.“

⁵ Vgl. die genaue Parallele Gl 6, 14 f.

⁶ Der zweite Korintherbrief, S. 189.

⁷ A. a. O. S. 189, Anm. 2.

⁸ Handkommentar zum NT, S. 245.

„ohne allzu große Nachlässigkeit beide ὡστε an 15 anschließen“ konnte. So sehe ich jedenfalls weniger Schwierigkeiten für das Verständnis der Verse 14—17, als wenn man V 17 als Folgerung aus V 16 verständlich zu machen versucht, weil, wie Heinrici⁹ es formuliert, sich in dem besonderen Falle von V 16 das allgemeine Verhältnis darstelle, das in V 17 zum Ausdruck kommt. (Aber kann man so das Allgemeine aus dem Speziellen folgern?)

Wie man sich hier aber auch entscheidet, deutlich ist, daß man V 16 im Zusammenhang nicht nur nicht vermissen würde, sondern daß ohne V 16 die Schwierigkeiten beseitigt wären, die in dem schwer durchschaubaren logischen Zusammenhang von V 14 bis V 17 bzw. in dem doppelten ὡστε liegen. Diese Erkenntnis reicht freilich bei weitem noch nicht aus, V 16 als Glosse auszuschneiden, wie es gelegentlich versucht wurde¹⁰.

Aber V 16 bereitet noch weitere Schwierigkeiten. Er gibt sich ja als Folgerung aus V 14 f. Es muß also ein logischer Zusammenhang zwischen V 14 f und V 16 nachzuweisen sein. Diesen Nachweis hat mit großem Scharfsinn R. Bultmann a. a. O. zu führen versucht. Ich gebe diesen Versuch in Kürze wieder:

Die, die sich ἐν προσώπῳ rühmen (V 12), rühmen sich „äußerlich sichtbarer Vorzüge“, der Ruhm des Pls dagegen ist — ἐν καρδίᾳ — ein Ruhm „im Unsichtbaren“. In V 14 f stellt Pls dann dar, wie und warum er sich von der „Welt des Sichtbaren“ zum „Unsichtbaren“ hingewendet hat. „In V 14 f wird das Doppelte festgestellt: 1. negativ, daß Paulus in seiner weltlichen Vorfindlichkeit nichts bedeutet, also kein *καυχόμενος ἐν προσώπῳ* sein kann, 2. daß er das, was er ist, im Dienste für die anderen ist.“ „Tot ist der Apostel (der Christ) hinsichtlich des vorfindlichen leiblichen Daseins, so daß alles *καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ* (V 12) ein Ende hat.“ V 16 zieht daraus nun die notwendige Folgerung: „Da es mit uns allen hinsichtlich des sarkischen Daseins, der vorfindlichen Weltlichkeit, zu Ende ist, darf und kann sich unser Urteil über Menschen nicht mehr an der vorfindlichen Weltlichkeit orientieren.“ Also, so sollen die Korinther schließen, „dürft ihr euch nicht an diejenigen halten, die ἐν προσώπῳ *καυχῶνται* . . . Vielmehr müßt ihr als *καὴν κτίσις* auch mich als *καὴν κτίσις* verstehen. Diese Folgerung überläßt Paulus den Lesern.“

Bei dieser Interpretation gehört also V 16 notwendig zu dem Gedankengang des Pls von V 11 an, denn dieser Gedankengang endet ja erst mit der nach V 16 zu ergänzenden unausgesprochenen Folgerung.

Aber es ist meines Erachtens undenkbar, daß Pls ausgerechnet die Folgerung, der seine ganze Argumentation zustreben soll, unausge-

⁹ Zweiter Korintherbrief, 1900, S. 210.

¹⁰ D. Völter, Paulus und seine Briefe, S. 88 ff; ders. in Theol. Tijdschrift 1889, S. 301.

sprochen läßt. Schon daran scheint mir R. Bultmanns Versuch zu scheitern, V 16 eng mit den vorangehenden Versen zu verbinden.

Dazu kommt, daß in den Versen 12—15 gar nicht vom Ende der „weltlichen Vorfindlichkeit“ die Rede ist. Wenn Pls sagt, daß er mit Christus gestorben sei, so kann das wie stets bei ihm nur heißen, daß er d e r S ü n d e gestorben ist, hier konkret der Sünde des „Für-sichselbst-lebens“. Pls stellt also in V 14 f nicht fest, daß er in seiner „weltlichen Vorfindlichkeit“ nichts bedeutet, sondern daß der alte Mensch der Sünde tot ist. Er schildert nicht seine Wendung von der Welt des Sichtbaren zur Welt des Unsichtbaren, sondern vom Dienst der Sünde zum Dienst der Gerechtigkeit. So ist auch der Ruhm ἐν προσώπῳ kein Ruhm äußerlich sichtbarer Vorzüge, sondern der falsche, unbegründete Ruhm des „alten Menschen“, während der Ruhm ἐν καρδίᾳ eben der berechnete Ruhm des neuen Menschen ist. Tot ist der Apostel also auch nicht „hinsichtlich des vorfindlichen leiblichen Daseins“ — wie soll man sich das überhaupt vorstellen? —, sondern hinsichtlich des sündlichen Daseins, seines gottlosen Rühmens!

Dann paßt aber V 16 nicht mehr, wenn man ihn als notwendige Fortsetzung der Argumentation von V 12 ff verstehen will! Denn es müßte ja nun — wenn wir Bultmanns Aufweis der Gedankenführung¹¹ beibehalten — sinngemäß folgen: Also muß der Mensch darnach beurteilt werden, ob er alter oder neuer Mensch ist¹². Das sagt aber V 16 in jedem Fall n i c h t; denn was auch immer unter dem „Χριστός κατὰ σάρκα“ zu verstehen ist: Pls konnte sich wohl Christus als äußerlich vorfindlichen Menschen, nicht aber als „alten Menschen“ vorstellen. Die Argumentation R. Bultmanns verschiebt also den Sinn der Verse 12—15 charakteristisch, um V 16 in den Gedankengang einbauen zu können.

Es lohnt sich nicht, andere, unvollkommenere Versuche zu widerlegen, V 16 in den Gedankengang von V 11 an einzubauen; denn es ist ja ohnehin deutlich, daß die Verse 11—15 eine geschlossene Argumentation darstellen: Pls will der Gemeinde einen Hinweis geben, wie sie sein vollmächtiges Apostelamt gegenüber den Konkurrenten verteidigen kann, die ihm Mangel an Ekstasen vorwerfen (V 12). Diese „ἄφορημή“ steht in V 11 und wiederholt in V 13: Ekstasen gehören als Ausdruck persönlicher Religiosität nicht zum Dienst des Apostels. Die nüchterne Ausrichtung der Heilsbotschaft an die ande-

¹¹ Deren Schwäche liegt freilich auch schon darin, daß V 14 f konkret das angegriffene Verhalten des Pls begründen, nämlich seine nüchterne Predigt, während der für V 16 benötigte Gedanke, daß der Apostel oder gar die Korinther zu einem neuen Urteil über andere befähigt werden, diesen Versen gänzlich fern liegt.

¹² V 17 als Folgerung aus V 14 f spricht dann ja auch vom alten und neuen Menschen, ein Zeichen, daß unser Verständnis von V 12—15 richtig ist.

ren ist dagegen der beste Beweis dafür, daß Pls Apostel ist. V 11 a am Anfang der Argumentation bringt wie V 14 f an ihrem Ende die Begründung für solches rechte Verhalten: Die Furcht des Herrn bzw. die Liebe Christi — beides ist rechtverstanden für Pls eines — erfordern den gehorsamen Dienst an den anderen. Eine weitere Aussage ist bei dieser abgerundeten Argumentation nicht nötig.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, daß V 16 sich nicht logisch und sinngemäß an V 14 f anschließen könnte. Es bleibt die meist gewählte Möglichkeit, V 16 zwar nicht als Abschluß und Höhepunkt des Gedankenganges, wohl aber als einen der „charakteristischen paulinischen Zwischensätze“¹³ zu verstehen. V 16 bringt dann einen neuen Gedanken, der sich an V 14 f logisch etwa so anschließt: Weil wir mit Christus gestorben, d. h. neue Kreatur geworden sind, weil wir also nicht mehr uns selbst leben, kennen wir niemand mehr nach dem Fleisch, usw. Man versteht das Unbehagen, das den Exegeten bei solcher Logik ergreift. Denn was das apostolische „Für-andere-leben“, von dem V 15 sprach, mit dem Urteilen über andere zu tun hat, von dem V 16 spricht, ist in der Tat gänzlich uneinsichtig. Man müßte V 16 schon, wie H. Lietzmann es tut, an das πάντες ἀπέθανον von V 14 anschließen, das nun eine den V 15 nicht mehr berücksichtigende neue Interpretation erföhre. Aber mit einem solchen Gedankensprung mutet Pls dem Leser doch zuviel zu.

Noch problematischer freilich wird die Interpretation, die V 16 als einen Zwischensatz versteht, wenn man nun nach dem sachlichen Inhalt des in V 16 ausgedrückten Zwischengedankens fragt. Hier hat die Phantasie reichen Spielraum, und die Ausleger haben ja auch mit gewagten Deutungen nicht gespart.

Am meisten leuchtet ein, den Zwischengedanken aus der konkreten polemischen Situation entstanden zu denken, in der Pls sich befindet. Damit wäre er wenigstens in etwa motiviert. H. Lietzmann¹⁴ meint dementsprechend, Pls wehre sich in V 16 b gegen den Vorwurf seiner judaistischen Gegner, er habe keine persönliche Bekanntschaft mit Jesus vorzuweisen. Bei solcher Interpretation entsteht dann das bekannte Problem, ob V 16 b über eine direkte Bekanntschaft des Pls mit Jesus Auskunft gebe. Auch in V 16 a sieht H. Lietzmann den Ruhm auf Grund irdischer Vorzüge, den gewisse Leute beanspruchen, zurückgewiesen, ohne aber darüber Näheres sagen zu können. Diese einleuchtendste Deutung scheidet — von allem anderen abgesehen — schon daran, daß Pls sich in Korinth zwar mit Judenchristen, aber keineswegs mit Judaisten auseinandersetzt. Seine Gegner sind es ja selbst, die das Kreuz verwerfen (1. Kor 1, 17 ff) und sogar ein „ἀνάθεμα Ἰησοῦς“ aussprechen können (1. Kor 12, 3). Wie sollen diese Leute Pls gegenüber mit ihrer persönlichen Kenntnis des fleischlichen Christus aufgetrumpft haben!¹⁵

¹³ H. Lietzmann a. a. O. S. 125.

¹⁴ A. a. O. z. St.

Die anderen Auslegungen, aus deren „verwirrend großer Zahl“ H. Windisch¹⁶ das Wichtigste zusammengetragen hat, vermögen nicht einmal den Zwischengedanken konkret zu motivieren. Darauf darf aber doch eine Erklärung nicht verzichten, selbst dann nicht, wenn man V 16 für später von Pls hinzugefügt hält¹⁷. Diese zahlreichen Auslegungsversuche hier im einzelnen zu entwickeln und zu widerlegen, können wir uns schon deshalb ersparen, weil jeder Kommentar solche Widerlegungen enthält und darin durchweg überzeugt. Vor allem aber erübrigt sich solche Mühe deshalb, weil sich nachweisen läßt, daß V 16 gar nicht von Pls geschrieben sein kann, was immer er auch inhaltlich aussagen will.

Die folgende Untersuchung mag das begründen. Dabei ist vorauszusetzen, daß V 16 a und V 16 b nur in völliger Parallele gesehen werden dürfen. Ferner ist die doppelte Möglichkeit, das „κατὰ σάρκα“ auf die Verben oder auf die Substantive zu beziehen, getrennt zu beachten. Man kann nicht wie z. B. H. Windisch vorgängig festlegen, daß beide Fassungen auf dieselbe Motivierung hinausliefen. Das könnte sein, kann aber erst nach der Exegese behauptet werden. Der Verfasser des Verses muß das doppelte κατὰ σάρκα eindeutig bezogen haben. Schließlich ist eine Bemerkung zum Sprachgebrauch von κατὰ σάρκα bei Pls vorzuschicken. Überall da, wo Pls κατὰ σάρκα zu Substantiven setzt (Rm 1, 3; 4, 1; 9, 3. 5; 8, 5; 1. Kor 1, 26¹⁸; 10, 18), ist die Person in ihrer physisch-psychischen Beschaffenheit gemeint; κατὰ σάρκα bezeichnet den Menschen also, soweit er natürlich geboren ist, und im Gegensatz zu allen darüber hinausgehenden „geistlichen“ Bindungen und Gegenständlichkeiten; κατὰ σάρκα ist bei diesem Gebrauch gleichbedeutend mit φύσει bzw. ἐκ φύσεως¹⁹. Bei Verben ist κατὰ σάρκα dagegen mit Ausnahme von Gl 4, 23. 29 ethisch gebraucht. Und diese Ausnahme bestätigt im wahrsten Sinne des Wortes die Regel, denn das Verbum γεννᾶν, das an sich schon das natürlich Geborenwerden ausdrückt, besitzt hier eine eigene Gesetzlichkeit. Es könnte denn ja auch an beiden Stellen fehlen bzw. durch εἶναι ersetzt werden. Es wird kein

¹⁵ Überhaupt sollte man unseren Vers nicht in die Diskussion über die Frage nach dem sogenannten historischen Jesus einbeziehen, die ihm, den Korintherbriefen überhaupt und ja auch dem ganzen Urchristentum fern liegt.

¹⁶ A. a. O. S. 186 ff.

¹⁷ S. bei P. Schmiedel a. a. O. S. 245.

¹⁸ Diese Stelle macht keine Ausnahme. Ich weiß nicht recht, worauf R. Bultmanns Bemerkung hinzielt: „Werden aber die σοφοί als σοφοί κατὰ σάρκα bezeichnet, so nicht, sofern sie weltlich-vorfindlich sind, sondern sofern sie nach der σάραξ weise sind, so daß οἱ σοφοί einer verbalen Bezeichnung gleichkommt“ (Theologie des NT S. 234). Jedenfalls will Pls doch sagen: Ihr seid nicht als Weise geboren, ihr seid nicht φύσει σοφοί, sondern habt eure Weisheit ἐν Χριστῷ (1. Kor 1, 30).

¹⁹ R. Bultmann, Theologie des NT, S. 233.

Urteil über die Geburt oder die Zeugung gefällt. Vielmehr wird der Geborene als *ἄνθρωπος κατὰ σάρκα* charakterisiert, d. h. als Mensch bloßer Geschöpflichkeit ohne ‚pneumatische‘ Bedeutung. Gl 4, 23. 29 gehört also in Wahrheit zu jenen Stellen, an denen *κατὰ σάρκα* zu Substantiven tritt, und steht formal Rm 8, 5 a am nächsten.

Die Eigenart dieses doppelten Sprachgebrauches ist nicht zufällig. Pls übernimmt damit gnostische Begrifflichkeit. Die Gnosis teilt den Menschen in die beiden gegensätzlichen Bestandteile *σάρξ* und *πνεῦμα*. Dieser Dualismus erlaubt es, den Menschen *κατὰ σάρκα*, d. h. den Menschen, soweit er *σάρξ* ist, von demselben Menschen *κατὰ πνεῦμα*, d. h., soweit er Pneuma ist, zu unterscheiden²⁰. *Κατὰ σάρκα* ist der Mensch in der Gnosis aber nach seiner ganzen Geschöpflichkeit. Von daher versteht sich der Sprachgebrauch des Pls, der den Menschen — insoweit ganz im Einklang mit dem AT — *σάρξ* nennen und ihn — nunmehr genuin alttestamentlich — als solchen von ihm selbst *κατὰ πνεῦμα* unterscheiden kann.

Für die Gnosis ist die Geschöpflichkeit des Menschen, also der Mensch *κατὰ σάρκα*, Ausdruck des Bösen. Der eigentliche Mensch ist der *ἄνθρωπος κατὰ πνεῦμα*. Darum ist jedes Handeln, das *κατὰ σάρκα* geschieht, also so, als sei der wesenhafte Mensch *σάρξ*, verwerflich. Solches Handeln geschieht in der Sphäre des Gottfeindlichen, des Dämonischen, des Nichtigen. Von daher erklärt sich der für das AT undenkbarer Sprachgebrauch, daß alles Handeln *κατὰ σάρκα* ein sündiges Handeln ist.

Pls steht also mit dem doppelten und charakteristisch unterschiedenen Sprachgebrauch fest in der gnostischen Tradition, wenn er natürlich auch den physischen Dualismus mit seiner Verwerfung des *ἄνθρωπος κατὰ σάρκα* nicht übernimmt, sondern die fremde Terminologie seinem at-geschichtlichen Denken dienstbar macht.

Versuchen wir nunmehr, V 16 unter der Voraussetzung zu verstehen, daß sich das *κατὰ σάρκα* auf die Verben bezieht. Diese Möglichkeit wird von der Mehrzahl der Exegeten, die hier überhaupt unterscheiden, abgelehnt²¹. Beim Lesen neigt man rein intuitiv dazu, in V 16 a *κατὰ σάρκα* auf *οὐδένα* zu beziehen. Und da V 16 b nur die Wortstellung von 16 a unter betonter Nachstellung von *Χριστόν* wieder aufnimmt, kann 16 b diese freilich nur gefühlsmäßige Auffassung nicht negieren.

²⁰ Im Hintergrund von Rm 8, 5: *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες* . . . steht entsprechend die gnostische Einteilung der Menschheit in die Gruppe der bloßen Sarkiker, die keinen Pneumafunken besitzen, und die der Pneumatiker, denen die *σάρξ* die Wohnung des eigentlichen Selbst ist.

²¹ Neuerdings wird sie von O. Michel, *Ev. Theol.* 14, 1954, S. 22 ff vertreten, bes. S. 23. Auch in der englischen Bibelrevision von 1946 ist „even though we have known Christ after the flesh“ ersetzt durch „even though we once regarded Christ from a human point of view“.

Wie unmöglich aber der Bezug auf die Verben ist, zeigt folgende Überlegung: *κατὰ σάρκα* kann in diesem Falle ja nur den ethischen Sinn haben, und Pls würde argumentieren: „Von dem Zeitpunkt an, zu dem ich mit Christus gestorben bin, kenne bzw. beurteile ich niemand mehr in sündlicher Weise. Ja, selbst wenn ich Christus einmal als sündlicher Mensch gekannt habe, so tue ich das doch jetzt nicht mehr.“ Der Widersinn solcher Argumentation liegt auf der Hand, wenn man sich einmal in die Situation des Schreibers hineinversetzt. Denn wenn man niemanden mehr in fleischlicher Weise beurteilt, dann ist es doch selbstverständlich, daß Christus — der Christus, mit dem man solchem Urteil gestorben ist! — der erste ist, der *κατὰ πνεῦμα* beurteilt wird, so daß unmöglich jemand auf die Idee kommen kann, zu folgern: Weil wir sogar Christus nicht mehr *κατὰ σάρκα* beurteilen, beurteilen wir natürlich auch niemand anders mehr in fleischlicher Weise. Das wäre dasselbe, wie wenn — um ein drastisches Beispiel zu bringen — ein Mörder sprechen würde: „Von jetzt an schlage ich keine Fliege mehr tot; ja, selbst wenn ich früher Menschen getötet habe, so tue ich das jetzt nicht mehr.“

Die Argumentation von V 16 hätte dann ggf. einen Sinn, wenn das *κατὰ σάρκα* auf die Objekte zu beziehen wäre, wie gleich noch zu erwägen ist; denn es ist verständlich, wenn man dem *Χριστός κατὰ σάρκα* eine größere Bedeutung zuschreibt als dem normalen Menschen *κατὰ σάρκα*. Aber zu folgern, daß man kein sündhaftes Urteil mehr über die Menschen insgesamt habe, da man sogar Christus nicht mehr *κατὰ σάρκα* beurteilt, ist absurd.

Dieser Einwand wäre auch dann nicht zu widerlegen, wenn man V 16 b nicht steigernd, sondern lediglich anschließend verstehen will, wobei Christus also zur Illustration oder als Beispiel der Aussage von 16 a erwähnt würde. Denn das wäre, da *εἰ καί* vernünftigerweise nicht anders als steigernd verstanden werden kann, nicht nur eine arge Verlegenheitsauskunft, sondern Christus bliebe auch dann der denkbar unpassendste Sonderfall für das Urteil, daß Pls niemand mehr in fleischlich-sündhafter Weise kennen will.

Damit bleibt nur noch die Möglichkeit, *κατὰ σάρκα* in Bezug auf die Substantive zu setzen. Dann muß *κατὰ σάρκα* nach dem Sprachgebrauch des Pls den beschriebenen psychisch-physischen Sinn haben. Aber wie soll man sich vorstellen, daß Pls niemanden mehr in seiner sittlich neutralen, psychisch-physischen Vorfindlichkeit kennen will? Wie sollte man der auch entgehen können? Was wäre an ihr verwerflich? Pls ist doch kein Gnostiker!

Ferner und vor allem ist diese Deutung darum unmöglich, weil der *Χριστός κατὰ σάρκα* von V 16 b für Pls von entscheidender heilsgeschichtlicher Bedeutung ist, und zwar gerade angesichts der Auseinandersetzung mit den Korinthern, die den *Ἰησοῦς*, und das ist ja der *Χριστός κατὰ σάρκα*, für bedeutungslos erklären oder gar

verfluchen. Die Polemik gegen den ἄλλον Ἰησοῦν²² und die Hervorhebung des Kreuzes²³ bedeuten ein ebenso unterschiedenes Festhalten an diesem Χριστός κατὰ σάρκα wie etwa die Stellen Gl 4, 4; Rm 1, 3; 9, 5 und viele andere. Behaupten zu wollen, daß Pls den natürlich geborenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazareth nicht kennen will, wäre also töricht. In welcher Weise er ihn für bedeutsam hält, ist eine ganz andere Frage, die nicht hierher gehört.

Auch wenn man κατὰ σάρκα zu den Substantiven zieht, ist der V 16 also im Munde des Pls nicht verständlich.

Nun windet sich die Mehrzahl der Exegeten zwischen der Scylla und Charybdis dieser beiden verschlossenen Möglichkeiten hindurch, indem man dem Χριστός κατὰ σάρκα einen Sinn unterschiebt, den es bei Pls sonst nie hat und auch nicht haben kann. So meint H. Windisch (a. a. O. S. 188), der Χριστός κατὰ σάρκα sei der „Jesus vor der Passion“, der „Heiland in Palästina“, der „Lehrer und Prophet“, den Pls nicht mehr kennen will. H. Lietzmann (a. a. O. S. 125) interpretiert so: Es gibt „für mich niemand mehr, dessen irdische Umstände mich irgendwie kümmern“ (!!!), . . . „selbst die Umstände des irdischen Lebens Christi nicht“. Der Χριστός κατὰ σάρκα ist also der Christus in den „Umständen seines irdischen Lebens“. Heinrici (a. a. O. S. 206) formuliert etwas genauer: Jemand nach dem Fleische kennen heißt, „jemanden nach bloß menschlicher Erscheinung kennen, ihn so kennen, daß man ihn nach dem beurteilt hat, was er vermöge seiner natürlichen und irdischen Daseinsform ist“. Bei Jesus kennt Pls nach Heinrici dann jüdische Abstammung²⁴, davidische Herkunft²⁵ oder die Beschneidung²⁶ nicht mehr. Ähnlich Bengel z. St.: „Secundum carnem, secundum statum veterem, ex nobilitate, divitiis, opibus, sapientia.“ R. Bultmann (a. a. O. S. 17) meint: „. . . da es mit uns allen hinsichtlich des sarkischen Daseins, der vorfindlichen Weltlichkeit, zu Ende ist . . .“

Diese Beispiele mögen genügen. Sie könnten noch beliebig ergänzt werden. Ihnen allen ist gemeinsam, daß die Bedeutung des κατὰ σάρκα so erweicht wurde, daß man wenigstens V 16 b, z. T. auch V 16 a im Rahmen der paulinischen Theologie verstehen kann. Diese Deutungen erlauben es teilweise auch, die Frage offen zu lassen, wozu das κατὰ σάρκα syntaktisch gehört. Ein lediglich aus weltlicher Vorfindlichkeit gekannter Christus ist in der Tat auch nur in seiner weltlichen Vorfindlichkeit zu erkennen. Daß auch diese Deutungen den Gesamtzusammenhang nicht richtig berücksichtigen, sei hier nicht weiter beachtet, denn sie erledigen sich alle mit dem Hinweis darauf, daß das bei ihnen vorausgesetzte Verständnis des κατὰ σάρκα bei Pls nirgendwo begegnet und für ihn auch ausgeschlossen ist.

²² 2. Kor 11, 4 (vgl. „Die Gnosis in Korinth“ S. 52 ff).

²³ 1. Kor 1, 17 ff (vgl. „Die Gnosis in Korinth“ S. 56 ff).

²⁴ Aber: Rm 9, 5! ²⁵ Aber: Rm 1, 3! ²⁶ Aber: Gl 4, 4!

Wenn Pls κατὰ σάρκα in neutralem Sinn gebraucht — und ein ethischer Indifferentismus dieser Bezeichnung wird von allen diesen Deutungen vorausgesetzt —, will er zwar immer auf die weltliche Vorfindlichkeit hinweisen, versteht diese aber stets so, daß sie den ganzen Menschen in seiner natürlichen, gezeugten Beschaffenheit umfaßt. Dazu gehört natürlich auch seine Tätigkeit, etwa als Lehrer, ferner sein Aussehen, seine Klugheit usw. Aber nie bezeichnet κατὰ σάρκα einen Menschen rein vergeistigt im Blick auf einzelne seiner weltlich vorfindlichen Eigenschaften oder Tätigkeiten mit ausdrücklicher Ausnahme seiner psychischen oder physischen Geschaffenheit. Das müßte aber doch bei den oben erwähnten Deutungen der Fall sein, da es ja schließlich niemand anderes als der weltlich vorfindliche Christus ist, der geboren wurde aus dem Samen Davids, unter das Gesetz kam und an das Kreuz gehängt wurde. Diesen Christus kennt Pls sicherlich. Und von diesem weltlich vorfindlichen Christus kann Pls ebenso sicher nie absehen, wenn er, wie Rm 1, 3 und 9, 5, vom Χριστός κατὰ σάρκα spricht. Er hätte gewiß sagen können, daß er die Beschneidung, die Abstammung usw. der Menschen und des Christus nicht mehr (aner)kennen will. Aber das konnte er nicht mit „Χριστόν κατὰ σάρκα nicht mehr kennen“ ausdrücken. Χριστός κατὰ σάρκα ist der beschnittene Davidabkömmling Jesus von Nazareth, und der steht als der Gekreuzigte im Zentrum der paulinischen Theologie. Es widerspricht allen exegetischen Regeln, wenn man bei einer so eindeutigen und vorzüglichen Bezeugung dessen, was Χριστός κατὰ σάρκα bei Pls heißt, bei einem so schwierigen Vers wie dem unsrigen dem κατὰ σάρκα einen Sinn beilegt, der nicht nur unbelegt ist, sondern den wir auch nur mit unserem modernen abstrakten Denken als aus dem eigentlichen Sinn abgeleitet verstehen können.

Das gilt um so mehr, als Pls ja gar nicht der Schöpfer dieser Terminologie ist. Vielleicht, daß er ihr dann mit einiger Freiheit hätte gegenüberstehen können. Aber er spricht ja unbewußt die vorgegebene gnostische Sprache und kann darum unter τις κατὰ σάρκα gar nichts anderes verstehen als den Menschen in seiner ganzen Geschöpflichkeit, auch darf er darunter nichts anderes verstehen, wenn er seinen Hörern noch verständlich bleiben will; denn auch für diese ist der Χριστός κατὰ σάρκα ja nicht der „historische Jesus“ des 19. Jhs., sondern der gekreuzigte Jesus von Nazareth.

V 16 unterbricht also nicht nur den Zusammenhang von V 14 f mit V 17, sondern er ist meines Erachtens überhaupt nicht als paulinisch verständlich zu machen. Er ist als unpaulinische Glosse auszuscheiden. Damit wird der Gedankengang von 2. Kor 5, 11—17 ff jeder außergewöhnlichen exegetischen Schwierigkeit entkleidet. V 17 schließt insofern an das Vorhergehende an, als er nicht mehr nur das „Für-andere-leben“, sondern die gänzliche Neuschöpfung des Menschen als Ergebnis des Mitsterbens mit Christus behauptet

— die Mysterienterminologie ist evident — und leitet zu den folgenden Versen über, in denen das Amt der neuschaffenden Verkündigung gepriesen wird, das ja das eigentliche Amt des Apostels — das apologetische Hauptthema wird nicht verlassen! — ist.

Der Sinn der Glosse ist nun ebenfalls ohne weiteres zu erkennen, wenn man sie nicht mehr mit der paulinischen Theologie in Einklang bringen muß. Der Glossator sagt, daß er niemand mehr in seinem natürlichen Dasein kennen will, auch Christus nicht. Das heißt für Christus: Die irdische Gestalt des Erlösers, der Mensch Jesus als Wohnung des himmlischen Lichtwesens, wird verworfen. Damit ist auch bereits die Herkunft der Glosse geklärt. Sie stammt aus der Hand eines der dualistischen Gnostiker, denen die Polemik des Apostels in 5, 11 ff gilt. Man wird annehmen dürfen, daß ein solcher, sei es nun ein gewonnenes Gemeindeglied oder einer der zugereisten Häretiker selbst, den Brief las und dabei zu V 17 die Bemerkung an den Rand schrieb, die als V 16 bei einer frühen Abschrift in den Text rutschte. Man muß dem Glossator zugeben, daß seine Folgerung durchaus logisch ist, wenn er V 17 im gnostischen Sinn versteht. Und da Pls mit „*εἴ τις ἐν Χριστῷ*“ in einer gnostischen Terminologie redet, die in Korinth noch in ihrem mythologischen Ursinn angewandt wurde²⁷, ist die gnostische Folgerung nur selbstverständlich²⁸. „Christus“ ist für die korinthische Form der frühchristlichen Gnosis ja die Summe aller Pneumafunken, jeder Pneumatiker also in diesem Sinne „*τοῦ Χριστοῦ*“²⁹, d. h. ein Teil des himmlischen Pneuma-Christus. Wer aber „Christi“ bzw. „*ἐν Χριστῷ*“, letztlich also selbst „Christus“ ist, schaut mit Verachtung auf die *σάρξ*. Er hat sie ja als die nichtige Schöpfung der Dämonen durchschaut, weiß, daß der Leib nur Kerker des inneren Pneuma-Christus ist. Niemanden mehr nach dem Fleisch zu kennen, selbst den gekreuzigten Christus nicht mehr zu kennen, ist der triumphierende Siegesruf der Gnostiker, die sich nach den Worten des Pls schon reich, schon zur Herrschaft gelangt dünken (1. Kor 4, 8). So ist also der Sinn von V 16:

ὥστε (d. h., weil für den, der *ἐν Χριστῷ* ist, alles Alte, auch der alte Mensch des Fleisches, vergangen ist);

ἡμεῖς (d. h. betont: wir Gnostiker; wir, die wir das *Χριστοῦ ἐσμεν* einem *Παύλου κτλ ἐσμέν* entgegensetzen)^{29a};

ἀπὸ τοῦ νῦν (d. h. von dem Zeitpunkt an, da wir uns *ἐν Χριστῷ* wissen, seit wir die Gnosis über uns besitzen, seit unsere Ekstasen uns den inneren Pneuma-Christus offenbaren. Man möchte vermuten, daß der Glossator ein kürzlich „bekehrtes“ ehemaliges

²⁷ Vgl. „Die Gnosis in Korinth“ S. 158 ff.

²⁸ Vgl. z. B. die gnostische Parallele aus Od Sal XVII 4; „Meine Fesseln sind durch ihn zerrissen worden / Antlitz und Gestalt einer neuen Person habe ich empfangen / und wandelte in ihr und wurde erlöst.“

²⁹ 1. Kor 1, 12; 2. Kor 10, 7.

Glied der Pls-Gemeinde in Korinth war);

οὐδένα (keinen Menschen);

οἶδαμεν (das ist nicht abzuschwächen, sondern in dem Vollsinn zu nehmen: Er existiert für uns gar nicht; wir wollen mit ihm nichts zu tun haben: Mt 25, 12);

κατὰ σάρκα (soweit er natürlich geboren ist; soweit er sichtbar und betastbar, soweit er Leib, Schöpfung der Dämonen, ist);

εἰ καὶ ἐγνώκαμεν (*γνώσκω* statt *οἶδα*, weil es keine Form mit Perfekt-Bedeutung zu *οἶδα* gibt. Natürlich denkt der Glossator nicht an eine persönliche Bekanntschaft mit Jesus, sondern meint: Auch wenn uns Gliedern der jungen gnostischen Gemeinde durch die Predigt z. B. des Pls Bekanntschaft mit dem gekreuzigten Jesus und dessen Bedeutung bereits vermittelt war, so geht uns das jetzt nichts mehr an. Gewiß kamen nicht alle Glieder der gnostischen Gemeinde zu Korinth aus der dortigen kirchlichen Gemeinde. Nicht alle also hatten ihre „Kenntnis“ vom fleischlichen Christus zu verleugnen. Darum der reale Bedingungssatz, der Theologen und Philologen so viel Kopfzerbrechen zu machen pflegt (s. R. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen³, S. 374 ff);

κατὰ σάρκα Χριστόν (das ist der „Jesus“ von 2. Kor 11, 4, dem das Anathema von 1. Kor 12, 3 gilt, also die irdische Wohnung des himmlischen Pneuma-Christus);

ἀλλὰ νῦν (d. h. von jetzt an jedoch, da wir uns „in Christus“ wissen);

οὐκέτι γινώσκουμεν (. . . geht er uns nichts mehr an).

Dabei schließt sich jetzt V 16b mit Recht steigernd an V 16a an; denn es ist immerhin gewagter, die Gestalt Jesu von Nazareth, die außerhalb des extrem dualistischen Bereiches als Messias, als *θεῖος ἀνὴρ*, als *ἐσταυρωμένος* und *ἐγγεγραμμένος* höchste Bedeutung hatte, zu verwerfen, als die irdische Vorfindlichkeit des gewöhnlichen Menschen, dessen Verwandlung ja auch Pls mit Seufzen erwartet. Daß sich die spätere gnostische Exegese dieses Verses bediente, um nachzuweisen, daß Christus keinen fleischlichen Leib gehabt hat, ist nur selbstverständlich³⁰.

Von den vorne aufgeführten fünf Bedingungen für die ideale Feststellung einer Glosse sind also vier erfüllt. Es fehlt lediglich die uneinheitliche literarische Bezeugung. Nun, dieser Mangel ist ja auch sonst bei echten Glossen häufig. Wenn — wie unsere Interpretation nahelegt — offenbar bereits der Originalbrief des Pls in Korinth glossiert wurde, darf man auch gar nicht erwarten, daß die spätere Überlieferung den V 16 nicht einheitlich aufweist.

Deutlich ist, daß die hier gegebene Interpretation alle Probleme des Verses 2. Kor. 5, 16 befriedigend löst und einen unterbrochenen Zusammenhang vorzüglich wiederherstellt. Eine „bessere“ Auslegung

³⁰ Z. B. Faustus Manich. bei Calov, Bibl. ill. S. 463 f.

dürfte also wohl kaum möglich sein, wenn man es nicht überhaupt für „schlecht“ hält, mit Glossen im biblischen Schrifttum zu rechnen.

Diese Untersuchung — wie die folgende — war bereits abgeschlossen, als ich meine Untersuchung über „Die Gnosis in Korinth“ veröffentlichte. Ich habe damals nur einen Hinweis auf die hier gegebene Interpretation von 2. Kor 5, 16 aufgenommen³¹, unter anderem deshalb, um zu vermeiden, daß diese Auslegung von 2. Kor 5, 16 als Stück der Beweisführung verstanden wurde, mit der ich die Häretiker in Korinth als Gnostiker zu erweisen versuchte. Daß die Irrlehrer in Korinth gnostische Dualisten waren und wie den Leib des Menschen überhaupt so auch speziell den von Pls verkündigten gekreuzigten Jesus, d. h. den Christus *κατὰ σάρκα*, mit Schärfe verwarfen, ist der Polemik des Pls mit aller Deutlichkeit zu entnehmen³². Als gnostische Glosse ordnet sich 2. Kor 5, 16 nun vorzüglich in dies Bild ein und vermag so bereits gewonnene Erkenntnisse zu bestätigen.

Zu 2. Kor 3, 17 f

Schwierigkeiten macht es den Exegeten seit jeher, V 17 in den Zusammenhang sinnvoll einzuordnen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß der Vers den Zusammenhang in einer nicht ohne weiteres verständlichen Weise unterbricht und den Gedankenfortschritt unnötig aufhält³³. V 18 schließt am besten direkt an V 16 an.

Dazu kommt, daß die Identifikation von Christus und Pneuma, wie sie von Pls hier explizit vollzogen zu werden scheint, durchaus unpaulinisch ist. Das wird freilich von manchen Exegeten bestritten, besonders seitdem W. Bousset³⁴ in der Setzung *κύριος* = *πνεῦμα* die Grundlage der ganzen paulinischen Christologie zu finden gemeint hätte. W. Bousset hat sich aber von der Terminologie des Pls irreführen lassen. Es ist richtig, daß die aus der Gnosis stammende Begrifflichkeit des Pls in ihrer Urbedeutung Christus mit dem Pneuma

³¹ S. 182, Anm. 2.

³² „Die Gnosis in Korinth“ S. 45—58.

³³ „Da sich aber V 18 auf die Wegnahme der Decke zurückbezieht, so erhellt, daß V 17 ein Hilfsatz ist...“ (Heinrici a. a. O. S. 134). P. Bachmann (a. a. O. S. 172) spricht von der „Unsicherheit überhaupt, die in der Auslegung öfters in bezug auf die Einfügung von V 17 f in den Zusammenhang hervorgetreten ist“. H. Windisch (a. a. O. S. 124) nennt V 17 eine „Zwischenbemerkung“, „die den Gedankenfortschritt dem ersten Anschein nach in einer für uns schwer begreiflichen Weise unterbricht“. „Was soll bei so sicherer Gedankenführung (nämlich von V 16 u. 18) auf einmal der Geist bedeuten und was die Freiheit“ (M. Dibelius, Botschaft und Geschichte II, S. 128).

³⁴ Kyrios Christos, 1. Auflage, S. 126; 142 ff.

gleichsetzt³⁵. Das kommt auch da, wo Pls diese Sprache spricht, noch deutlich zum Ausdruck³⁶. Es kann jedoch gar kein Zweifel daran bestehen, daß Pls in seiner Vorstellung Christus und den Geist streng unterscheidet³⁷. Christus ist der Geber des Geistes, der Geist ein Medium des wirkenden Christus³⁸. Die Funktionen, die Christus und der Geist ausüben, sind zwar im Wesentlichen dieselben, aber das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Christus personhaft grundsätzlich vom Pneuma getrennt ist. Pls übernimmt die substanzhafte Pneumavorstellung, die in seiner Theologie oft wie ein Fremdkörper erscheint, auf dem Umwege über vorpaulinische christliche Gemeinden von der Gnosis und formt den ursprünglich mit Christus identischen Geist mit Hilfe seiner jüdischen Tradition zu einem Instrument um, durch das Christus dem Menschen gegenüber wirksam wird. Die Schwierigkeit, die ihm die Einordnung des Pneuma in sein theologisches Denken macht, zeigt sich dabei schon darin, daß er stets zu schwanken scheint zwischen der griechischen Vorstellung von einer den Raum erfüllenden Pneumasubstanz und der abstrakten jüdischen, nach der dem Pneuma Gottes lediglich die göttliche *δύναμις* zukommt. Und derselben Ursache entspringt eben die Unfähigkeit, zwischen den Wirkungen des *κύριος* und des *πνεῦμα* zu unterscheiden und damit die Fähigkeit, nach gnostischem Vorbild beide Begriffe weitgehend zu vertauschen³⁹, was dann die Exegeten zu dem sachlich unhaltbaren Urteil verleitet, V 17 a sei der Schlüssel zur paulinischen Christologie⁴⁰.

Im Sinne einer Identifikation von *κύριος* und *πνεῦμα* kann also V 17 a nicht gemeint sein. Dieses Verständnis macht den Vers zudem zu einer „überflüssigen christologischen Zwischenbemerkung“⁴¹, und mit Recht stellt M. Dibelius fest, daß man dann erst recht nicht begreift, „warum dieser Grundsatz gerade hier, zwischen einem alt-

³⁵ Vgl. z. B. Epiphanius, Haer. 30, 3: „εις αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ἐνεδόσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.“ Hipp. X 21: „πεπονημένοι τὸν Ἰησοῦν, τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ μεμενημένοι, πνεῦμα κυρίου ὀπάροχοντα.“ Nach Hipp. VI 49, 5 berechnet der Gnostiker Markos die Zahlenwerte für Taube (= Heiliger Geist) und A und O (= Christus) jeweils mit 801. Also ist Christus = Pneuma (vgl. H. Leisegang, Die Gnosis, 4. Aufl. S. 41). Weiteres s. „Die Gnosis in Korinth“ S. 117 ff. Vgl. auch Iven I 13, 5; Hipp VI 36 (= ed. Düncker-Schn. S. 288, 39 ff).

³⁶ Z. B. Rm 8, 9—11.

³⁷ Z. B. 2. Kor 13, 3.

³⁸ Gl 4, 6 f.

³⁹ Vgl. Gl 4, 4—7; Rm 8, 9—11.

⁴⁰ Man vgl. zum Grundsätzlichen R. Bultmann, Theologie des NT § 38, der auch die nötigen Belege bringt, und zum Speziellen W. G. Kümmel bei H. Lietzmann a. a. O. zu S. 113, Z. 23—32; H. Windisch a. a. O. S. 125.

⁴¹ W. G. Kümmel bei H. Lietzmann a. a. O. zu S. 113, Z. 23—32; s. auch unten.

testamentlichen Zitat und seiner Anwendung, ausgesprochen wird⁴².

Nun versteht man in neuerer Zeit V 17 meist als eine V 16 erläuternde exegetische Glosse des Pls⁴³. Der Vers ist dann in Parenthese zu setzen, so daß V 18 direkt an V 16 anschließt, was ja auch allein richtig ist, und dient dazu, dem Leser das Verständnis von V 16 zu erleichtern. Ob diese Erklärung stimmt, läßt sich erst sagen, wenn zunächst der Gedankengang des gesamten Zusammenhanges klargelegt ist.

Pls befindet sich in der Auseinandersetzung mit solchen, die sein Apostelrecht bestreiten. Ihnen gegenüber charakterisiert er vor der Gemeinde seinen Dienst als Dienst des neuen — nicht des alten — Bundes, als Dienst des Geistes — nicht des Buchstabens (3, 4—6).

Schon der Dienst des alten Bundes geschah in Herrlichkeit, wie Pls Ex 34, 29 ff entnimmt, obwohl er ein vergänglicher Dienst war. Wieviel mehr, folgert Pls, wird dann der Dienst des neuen, bleibenden Bundes in Herrlichkeit geschehen (3, 7—11).

In solcher Hoffnung geschieht der Dienst des neutestamentlichen Apostels in großem Freimut und nicht in der Art des Mose. Die Bemerkung aus Ex 34, 33 ff, daß Mose während der Gesetzesverkündigung zeitweilig sein Angesicht verhüllte, deutet Pls nämlich dahingehend, daß die Juden die Vergänglichkeit des mosaischen Gesetzes nicht sehen sollten (3, 12—13). Mose ist dabei der Typos des Apostels; vor seinem niedrigen Dienst soll die Herrlichkeit des neutestamentlichen Apostels besonders leuchtend erscheinen. Die Folgen dieser Verhüllung waren, daß die Juden die Vorläufigkeit ihres Gesetzes nicht erkannten. Ja, ihre Sinne wurden so verstockt, daß ihnen auch heute noch diese verbergende Hülle bei der Verlesung der Bücher des alten Bundes deren rechtes Verständnis verschließt. Sie ist nicht verschwunden, weil sie nur von Christus weggenommen werden kann, d. h., weil nur von Christus her die wahre Bedeutung des Gesetzes und damit die Vorläufigkeit des alten Bundes zu erkennen ist (3, 14).

In V 15 und V 16 werden die beiden Aussagen von V 14 sinngemäß und in der gleichen Reihenfolge wiederholt, ohne daß ein neuer Gesichtspunkt erscheint. „Aber bis heutigen Tages liegt die Decke auf ihren Herzen, wenn ‚Mose‘ vorgelesen wird“ (V 15). „Aber wenn man sich zum Herrn wendet, wird die Decke weggenommen“ (V 16). Daran schließt sich dann logisch V 18 an: „Wir alle aber (d. h. zunächst ‚wir Apostel‘, und darüber hinaus die Christen überhaupt) spiegeln mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wieder“⁴⁴, d. h., wir legen keine Decke vor unser Gesicht, sondern predigen mit großem Freimut (V 12 f) ohne Scheu, da wir ja nicht

⁴² M. Dibelius a. a. O. S. 141.

⁴³ S. W. Kümmel bei H. Lietzmann a. a. O. zu S. 113, Z. 23—32 und die dort angegebene Literatur. M. Dibelius a. a. O. S. 141.

das vergängliche Gesetz, sondern die Herrlichkeit des Herrn verkündigen.

Ein eschatologischer Ausblick schließt den Midrasch wirkungsvoll ab: „Wir werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit.“ Die Bemerkung „καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος“ hinkt etwas unglücklich nach. Ohne sie wäre der Schluß des Midrasch besser.

Der Sinn unserer Stelle ist also auch ohne die exegetische Glosse völlig klar. Kein Leser würde V 17 vermissen oder bei seinem Fehlen die vorhergehenden oder folgenden Verse nicht verstehen können. Im Gegenteil. Wie gerade unsere Kommentare zeigen, erschwert V 17 das Verständnis des ganzen Zusammenhanges ungemessen, und zwar nicht nur deshalb, weil er überflüssig ist und auch als Glosse hemmend wirkt⁴⁵, sondern auch deshalb, weil er gar keine genaue Erklärung von V 16 bietet.

Zunächst ist folgendes zu beachten: V 16: „ἦν ἵκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα“ wiederholt sinngemäß, nur mit umgekehrtem Vorzeichen, V 14 b: „... μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται“. Jeder Leser wird deshalb den κύριος von V 16 ohne weiteres mit Christus identifizieren, der wie in V 14 gemeint ist, und Pls selbst hat in V 16 Ex 34, 34 nur darum zitieren können, weil er eben dies beabsichtigte. Der Zusammenhang von V 14 zu V 16 ist dabei so klar, daß ein besonderer Hinweis auf diese Tatsache überflüssig war. Wenn Pls eine entsprechende exegetische Glosse aber doch für nötig gehalten haben sollte, hätte die nur lauten können: „ὁ δὲ κύριος ὁ Χριστός ἐστίν“, d. h., mit dem κύριος des at Zitates ist Christus gemeint, niemals aber: „ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστίν“. Ist dieser Satz paulinisch, würde damit in jedem Fall der

⁴⁴ Schon die alten Lateiner übersetzten *κατοπτρίζειν* mit „schauen“. Zahlreiche moderne Exegeten ziehen diese sprachlich nicht gesicherte Übersetzung vor. Für unser Problem ist es ohne Bedeutung, wie wir übersetzen. Sagt Pls in V 18: Wir alle aber s c h a u e n mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn, so stehen die Christen damit im Gegensatz zu den Juden, deren Angesicht verdeckt ist, weil sie sich nicht zu Christus wenden. Aber diese Übersetzung scheidet — ganz abgesehen von ihrer sprachlichen Unzulässigkeit — doch daran, daß in dem Zitat nicht von den Juden, sondern von Mose die Rede war und Pls von ihm sagt, er habe sein Angesicht bedeckt. Es geht also in dem abschließenden V 18 wie in dem ganzen Midrasch um den Gegensatz Mose-Paulus, d. h. um den Dienst am alten und den am neuen Bund. Daß die Boten Christi die Herrlichkeit des Herrn im Gegensatz zu Mose mit aufgedecktem Angesicht widerspiegeln: eben das ist die *παρρησία*, die sie nach V 12 vor den Dienern des alten Bundes auszeichnet.

⁴⁵ Eine derartige Glosse wäre bei Pls zudem singular. Gl 3, 16, wo ein neuer Gedanke eingeführt wird, und Gl 4, 24 sowie Rm 10, 6 ff, wo allegorisiert wird, sind keine Parallelen (gegen W. G. Kümmel bei H. Lietzmann a. a. O. zu S. 113, Z. 23—32); 1. Kor 15, 56 aber ist eine unapaulinische Glosse!

Gedanke weitergeführt; denn *κύριος* und *πνεῦμα* sind für Pls nicht identisch. Es ist also ausgeschlossen, daß V 17 a eine exegetische Bemerkung zu V 16 ist.

Damit ist bereits deutlich, daß V 17 weder in sich noch im Zusammenhang als paulinisch verständlich gemacht werden kann. Die folgenden Überlegungen können diese Erkenntnis stützen.

Auch V 17 b erläutert V 16 nicht. V 16 stellt fest, daß dem, der sich zum Herrn wendet, die Decke weggenommen, d. h., das Verständnis des Gesetzes erschlossen wird. Es ist schlechthin unersichtlich, wie diese Tatache durch das Wort „*ἐλευθερία*“ klargestellt werden kann. Der Begriff „*ἐλευθερία*“ umfaßt ja sehr viel mehr als das, was in V 16 zum Ausdruck gebracht wird; und man bestimmt den Sinn einer an sich schon klaren Stelle nicht, wenn man ihr einen abstrakten Oberbegriff beigibt. V 17 nötigt also nicht zu der Erkenntnis, daß nun V 16 recht erklärt ist, sondern zu der Frage, was Pls denn dann wohl eigentlich mit V 16 sagen will, wenn er ihm ausdrücklich den Hinweis auf die *ἐλευθερία* beifügt. Auf diese Frage erhält man keine Antwort, denn V 18 greift gleich auf V 16 zurück, ohne im geringsten anzuzeigen, daß Pls die rechte Erkenntnis des Gesetzes als Freiheit in irgendeinem Sinne verstanden wissen wollte. Es wäre natürlich nicht unmöglich, den Einblick in die eigentliche Bedeutung des mosaischen Gesetzes mit der christlichen *ἐλευθερία*, wie Pls sie versteht, in Beziehung zu setzen, etwa so, daß das Verständnis für den Zweck des νόμος Freiheit vom Gesetz des Todes bedeutet. Aber damit würde Pls nicht nur einen neuen Gedanken einführen, der dem Zusammenhang fremd ist — nicht von der Knechtschaft, sondern von der vergänglichen Herrlichkeit des Gesetzes war die Rede —, sondern er hätte diesen auch erläutern müssen, wenn man verstehen sollte, was er meint. So, wie der Text jetzt lautet, hängt der Begriff *ἐλευθερία* in V 17 völlig in der Luft, da er weder zur genauen Erklärung von V 16 dient, dessen Sinn er eher verdunkelt, noch auch irgendeinen einleuchtenden, selbständigen oder den Gedankengang fortführenden Zwischengedanken bringt⁴⁶.

⁴⁶ Die Exegeten bestimmen ihn denn auch inhaltlich in mannigfaltiger Weise. H. Lietzmann z. St.: Die Freiheit äußert sich hier „in apostolischem Selbstbewußtsein“. W. G. Kümmel bei H. Lietzmann a. a. O. z. St.: „... wird er frei von den knechtenden Mächten dieser Welt, damit auch frei von der Sklaverei des Gesetzes.“ P. Bachmann a. a. O. 175: Die Freiheit ist „die zunächst innere, dann aber auch im Verhalten, Umgang und Werk sich zeigende Freiheit, welche aus dem Herrn und seinem Geiste lebend, also aus dem Höchsten und Wirksamsten schöpfend den von ihr gestalteten Menschen freie sichere Bewegung in Klarheit und Unverhohlenheit der Gotteseinsamkeit und der Selbstdarstellung gewährt“. H. Windisch (a. a. O. S. 126): „Freiheit ist hier das Freisein von allen die Erkenntnis Gottes und seines Heils und den Verkehr mit Gott und das Verständnis Gottes hindernden Decken . . . , weiter auch die Entbindung

Schließlich noch ein letztes Bedenken, das alle Auslegungen der Stelle trifft: Wenn Pls vom *κύριος* aus auf den Begriff der *ἐλευθερία* kommen will, warum benötigt er dazu den Umweg über das *πνεῦμα*, indem er, wie z. B. H. Lietzmann z. St. meint, klarlegt: „Der im Zitat genannte *κύριος* (als Person) aber ist (als Substanz) das Pneuma, und nur wo das *πνεῦμα* ist, gibt es die Freiheit . . .“ Warum macht er nicht auch hier die Freiheit direkt von Christus abhängig, wie es sonst stets geschieht (vgl. 1. Kor 7, 22 ff. 39; 9, 1; Gl 2, 4; 5, 1) und schreibt etwa: „Wenn man sich aber zum Herrn (= Christus) wendet, wird die Decke weggenommen; denn wo der Herr ist, da ist Freiheit (vom Gesetz des Todes o. ä.)?“ Stünde das da, so könnte man die Bedenken wegen des isolierten und unerwarteten Auftretens von *ἐλευθερία* vielleicht überwinden. Aber es steht nicht da, und so bleibt auch die höchst eigenartige Tatsache, daß Pls unnötiger-, ja, verwirrenderweise und gegen seine Gewohnheit den Geist für seine Ausführungen in V 17 bemüht, rätselhaft und unerklärlich, ganz abgesehen davon, daß ja die Art dieser Bemühung — Christus-Pneuma — absolut unpaulinisch ist.

Es will also nicht gelingen, V 17 in den Zusammenhang des ganzen Midrasch sinnvoll einzuordnen. Nun sind noch folgende Beobachtungen interessant:

Der Midrasch 2. Kor 3, 7—18 ist nicht nur in seiner Argumentationsweise und seinem Stil typisch jüdisch bzw. rabbinisch, sondern auch in seiner Sprache. Auch V 8 — *ἡ διακονία τοῦ πνεύματος* — ist gut jüdisch (Ez 36, 25), und die in V 18 a verwendete Mysterienterminologie ist in dieser Form sicherlich jüdisches Erbe des Pls⁴⁷. Dagegen bieten V 17 und V 18 b in Begrifflichkeit und Vorstellung reine Gnosis. Dieser Unterschied ist so auffällig, daß er selbst dann besondere Beachtung finden müßte, wenn die Auslegung von V 17 keine Schwierigkeiten machte.

Ferner: V 18 b — *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος* — ist eine an dieser Stelle höchst unglückliche Bemerkung. Nicht, weil sie in den Zusammenhang unmöglich hineinzustellen wäre. Es ist zwar ziemlich seltsam, in einem Satz den *κύριος* von zwei ganz verschiedenen Seiten zu betrachten: Wir werden in dasselbe Bild (des Herrn) verwandelt wie vom Herrn des Geistes — aber das ist nicht das Sonderbarste. Wichtiger ist, daß der Midrasch mit *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* gut und liturgisch so wirkungsvoll schließt, daß man den Verdacht nicht los wird, das folgende Stück sei erst später angefügt. Und dazu

von allen lästigen Vorschriften des Gesetzes (Apg 15, 10), von dem ganzen Apparat des mosaischen Kultus.“ G. Heinrici a. a. O. S. 137: „Eine Decke auf dem Herzen haben und geistig frei sein, sind Gegensätze.“ P. Schmiedel (a. a. O. S. 229): „*Ἐλευθερία* ist im Zusammenhang die Freiheit vom Gesetz und seiner *κατάκτοις*“. M. Dibelius (a. a. O. S. 130): „... Freiheit (des unmittelbaren Zugangs zu Gott).“

⁴⁷ Vgl. die Belege bei H. Lietzmann z. St.

kommt eben, daß V 18 b genau wie V 17 sich durch seine gnostische Sprache als ein Fremdkörper im Midrasch kenntlich macht.

Nimmt man dies alles zusammen, so dürfte die Erwägung berechtigt sein, ob nicht V 17 nebst V 18 b als unpaulinische Glosse auszuscheiden sind. Daß damit alle durch V 17 hervorgerufenen exegetischen Schwierigkeiten in den Versen 12—18 behoben wären und der Schluß des Midrasch einen hervorragend klaren Zusammenhang böte, leuchtet ohne weiteres ein. Auch die gewiß nötige terminologische Einheit des Midrasch wäre so wieder hergestellt. Aber wir erhielten zudem eine Glosse, die schon durch ihre Form so auffällig ist, daß an ihrer ursprünglichen Einheit kaum ein Zweifel bestehen kann:

ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.
οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου,
ἐλευθερία
καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

Es kommt nur darauf an, den Sinn dieser Glosse zu erkennen. Schon ihre Sprache verweist auf gnostischen Ursprung. Und in der Tat läßt sie sich hervorragend im Munde eines der korinthischen Gnostiker verstehen, gegen die Pls schreibt. Die Briefe des Apostels haben zweifellos in der Diskussion innerhalb der korinthischen Gemeinde eine Rolle gespielt und sind auch von den Gnostikern, die ja noch im Gemeindeverband standen, gelesen worden. Daß einer von ihnen den Brief mit Randbemerkungen versah, zeigte sich uns bereits. Derselben Hand wird die Bemerkung entstammen, die ursprünglich am Rande neben den letzten Sätzen des Midrasch stand und die, in zwei Teile zerrissen, bei einer Abschrift in den Text selbst geriet.

Dem Glossator ging es offensichtlich um den Begriff der *ἐλευθερία* — ein typisch gnostischer Begriff, der in Korinth von Bedeutung war⁴⁸. *Ἐλευθερία* bedeutet für den Gnostiker primär die Freiheit von der Welt in einem ganz dinglichen Sinn, nämlich die Befreiung des *πνεῦμα* von der *σάρξ* und ihrer Sphäre und darum sekundär die Freiheit von allen auf die *σάρξ* bezüglichen sittlichen Weisungen.

⁴⁸ In meiner Arbeit über „Die Gnosis in Korinth“ habe ich in großer Vorsicht geschrieben: „Daß der Ausdruck *ἐλευθερία* in den häretischen Kreisen in Korinth gebraucht wurde, läßt sich nicht sicher nachweisen; 1. Kor 9, 1. 9 und 10, 29 reichen zu einem Beweis nicht aus. Daß die mit dem Mythos stets verbundene Sache vorhanden ist, ist unschwer zu belegen.“

Mir scheint nunmehr jedoch, daß man aus 1. Kor 9, 1 folgern muß, daß man in Korinth mit Betonung von der *ἐλευθερία* sprach. Pls verteidigt sich in 1. Kor 9, 1—3 offensichtlich gegen zwei Vorwürfe seiner Gegner: er sei nicht *ἐλεύθερος* und er sei kein *ἀπόστολος* (vgl. 2. Kor 12, 11 f). Der zweite Vorwurf ist ihm gewichtiger; darum beschäftigt er sich mit

Daß dieses Thema in Korinth aktuell war, zeigt z. B. die Diskussion über das Essen von Götzenopferfleisch im ersten Korintherbrief (vgl. 8, 1; 9, 1; 10, 29), wo Pls deutlich gegen eine unbeschränkte Praktizierung der *ἐλευθερία* Stellung nimmt⁴⁹. In direktem Gegensatz zu der Auffassung des Pls tritt unser Glossator für die unumschränkte Geltung der gnostisch verstandenen Freiheit ein.

Dabei ist seine Bemerkung offensichtlich eine Auslegung des Zitates, das Pls in V 16 anführt, nur natürlich in gnostischem Sinne! Pls will mit V 16 sagen: Wer sich zum Herrn wendet, erkennt das Gesetz in seiner Vorläufigkeit. Das radikalisiert der Gnostiker. Für ihn sind der Christus-Kyrios und das im Menschen wohnende Pneuma identisch⁵⁰. Die Exodusstelle sagt ihm also: „Wer sich zum P n e u m a wendet, erkennt die Vergänglichkeit des Gesetzes.“ Wo aber Pneuma ist, da herrscht für den Gnostiker Freiheit. Der P n e u m a t i k e r ist von der Sphäre des Weltlichen einschließlich der darauf bezüglichen Gesetze befreit⁵¹. Diese Vorstellung ist mit dem Mythos notwendig gegeben⁵². „Die Decke vom Gesetz wegnehmen“ bzw. „das Gesetz erkennen“ heißt deshalb in gnostischer Auslegung: erkennen, daß das Gesetz eine Schöpfung der Dämonen⁵³ und darum für den Pneumatiker nicht gültig ist. Der Gnostiker will mit seiner Bemerkung also sagen: Da Christus und das Pneuma identisch sind, mit dem Pneuma des Pneumatikers zugleich aber *ἐλευθερία* gegeben ist, ist der Sinn von Ex 34, 34: Der Christ — als Pneumatiker — ist frei vom Gesetz.

Diese letztere Folgerung hätte Pls dem Wortlaut nach natürlich auch ziehen können⁵⁴. Aber er konnte nicht so argumentieren, wie der Gnostiker es tut. Denn einmal kann er *κύριος* und *πνεῦμα* nicht gleichsetzen. Dann wäre bei ihm der Umweg über das Pneuma un-

ihm etwas eingehender. Den eigentlichen Sinn der gnostischen Behauptung, er sei nicht *ἐλεύθερος*, wird er zudem nicht verstanden haben; sonst hätte er die ihm abgesprochene libertinistisch gemeinte *ἐλευθερία* nicht für sich in Anspruch nehmen können. Auch der Galaterbrief setzt voraus, daß die dortigen (gnostischen) Gegner des Pls sich betont ihrer *ἐλευθερία* rühmen (s. W. Schmithals, Die Häretiker in Galatien, ZNW 47 [1956], S. 55).

⁴⁹ Dazu und zu der *ἐλευθερία* der Gnostiker in Korinth überhaupt s. „Die Gnosis in Korinth“, S. 183—209.

⁵⁰ Vgl. z. B. die in Anm. 35 zitierten Stellen.

⁵¹ Vgl. z. B. Iren. I 6, 4: „Wir, die Psychiker, die wir von dieser Welt sind, brauchen die Enthaltensamkeit und gute Werke, um dadurch zum Ort der Mitte zu gelangen; sie aber, die *πνευματικοί* und *τέλειοι*, keineswegs.“

⁵² *πνεῦμα* steht in radikalem Gegensatz zur *σάρξ*, und das Gesetz ist ein Werk des Welterschöpfers, des bösen Gottes.

⁵³ Vgl. z. B. Epiphanius, Haer. 28, 1: Kerinth behauptet, „τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλου δεδόσθαι“, und dieser Engel gilt nach Haer 28, 2 als „οὐκ ἀγαθός“. Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater, S. 111 ff.

⁵⁴ Freiheit vom Gesetz bedeutet für den Gnostiker Libertinismus, für Paulus die Möglichkeit des neuen Gehorsams.

verständlich, der für den Gnostiker notwendig ist, da der Name für das menschliche Einzelselbst, das in der *ἐλευθερία* lebt, nicht *κύριος* sondern *πνεῦμα* ist. Und schließlich hätte Pls ja auch den Begriff *ἐλευθερία* zumindest erläutern müssen, wenn man es nicht schon für ausgeschlossen hält, daß er ihn in den Zusammenhang überhaupt einführt, während der Gnostiker damit auf eines seiner Schlagworte verweist.

Zur Glosse selbst ist noch zu sagen, daß die beiden Genetive im Munde der Gnostiker als Identitätsaussagen gemeint waren und damit die These von V 17 a aufnehmen. „*Κύριος πνεύματος*“ heißt: der Herr, der der Geist ist; „*πνεῦμα κυρίου*“ entsprechend: der Geist, der der Herr ist⁵⁵.

Wiederum gilt also, daß der Text ohne die vermutliche Glosse einen im Gegensatz zum vorliegenden Textbestand guten Zusammenhang darbietet, daß die vermutete Glosse weder im Zusammenhang noch auch in sich selbst als paulinisch erklärbar ist, daß sie schließlich aber in sich selbst als Randbemerkung von der Hand eines der Gnostiker in Korinth eine vorzügliche Deutung erfährt. Da die Glosse vermutlich an den Rand des Originalbriefes geschrieben wurde, ist es nicht überraschend, daß sie literarisch einmütig bezeugt ist.

Die Glosse steht in demselben Brieffragment⁵⁶, in dem sich auch der eingefügte Vers 2. Kor 5, 16 findet. Angesichts der Tatsache, daß entsprechende Randbemerkungen in den übrigen Briefen nicht zu finden sind, dürfte das die Richtigkeit unserer Erklärung unterstützen.

Beide Glossen sind der Absicht zuzuschreiben, eine entscheidende prognostische These aus dem Text des Pls selbst abzuleiten. Vor allem aber fallen sie beide durch ihren kunstvollen stilistischen Aufbau auf. Bei der zuletzt betrachteten Stelle wirkt er geradezu affektiert. Statt zu schreiben: „*οὐδὲ τὸ πνεῦμα, ἐλευθερία*“, bringt

⁵⁵ Nimmt man den Vordersatz dazu, so erhalten wir eine ausdrückliche Bestätigung dafür, daß die Gnostiker in Korinth Christus mit dem (in ihnen selbst wohnenden) Geist identifizierten, d. h., daß sie den Mythos vom „Erlösten Erlöser“ vertraten. Dem, der die hier vorgetragene Erklärung von 3, 17 anerkennt, würde damit die grundsätzliche Richtigkeit der Untersuchungen auf den Seiten 158—182 meiner Arbeit über „Die Gnosis in Korinth“ aus erster Hand bestätigt. Ganz nebenbei wäre dabei noch die interessante Beobachtung zu machen, daß die Gnostiker in Korinth die Autorität des AT anerkennen, eine Tatsache, die freilich bei jüdischen Gnostikern nur selbstverständlich und für die korinthischen Häretiker auch sonst gesichert ist (vgl. „Die Gnosis in Korinth“ S. 242 f).

⁵⁶ 2. Kor 2, 14—6, 13 u. 7, 2—4. Vgl. J. Weiß in ThLZ 1894, S. 512 ff; Preisker in ThBl 5 (1926), S. 154 ff; „Die Gnosis in Korinth“, S. 19 ff.

der Glossator seinen Gedanken in einer zwar gekonnten, aber doch schwülstigen Form zum Ausdruck: „*οὐδὲ τὸ πνεῦμα κυρίου – ἐλευθερία – καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*“. Nicht weniger kunstvoll in der Form ist der Aufbau von 2. Kor 5, 16: „*ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν*“.

Und auch hier ist der Ausdruck überladen. Statt des Konditionalsatzes hätte ein einfaches „selbst Christus nicht“ genügt.

Es ist keineswegs die Art des Pls, so zu reden. Wenn auch vielleicht die Kunstprosa nicht ohne jeden Einfluß auf ihn geblieben ist⁵⁷, so ist ihm doch jedes bloß rhetorische Interesse fremd. Dagegen wissen wir von seinen korinthischen Gegnern sicher, daß sie es liebten, in leerer *σοφία λόγου* zu reden (1. Kor 1, 17; vgl. 2, 4) und Pls vorwarfen, er sei ein *ιδιώτης τῶ λόγῳ* (2. Kor 11, 6). Bessere Beispiele für solche kunstvolle, aber nichtssagende Redeweise als die beiden von uns festgestellten Glossen kann man gar nicht erwarten. Die Kritik des Pls an der *ὕπεροχῆ λόγου* (1. Kor 2, 1) der Korinther, die in *διδακτοῖς λόγοις* menschlicher Weisheit reden (1. Kor 2, 13), trifft genau auf die affektierte Form der beiden gnostischen Randbemerkungen zu. Wir erhalten also auch auf diesem nicht uninteressanten Wege eine Bestätigung für die engen Beziehungen zwischen den beiden für unpaulinisch gehaltenen Stellen und den korinthischen Gnostikern⁵⁸.

Die hier gegebene Erklärung von 2. Kor 5, 16 und 3, 17 f hängt natürlich nicht von der geäußerten Vermutung ab, daß es die gnostischen Gegner des Pls in Korinth waren, die diese Randbemerkungen machten. Daß es sich bei beiden Versen um gnostische Glossen handelt, scheint mir die einzig mögliche Deutung dieser Verse zu sein. Daß diese Glossen aus der Hand der Gegner stammen, die Pls persönlich bekämpft, dünkt mich eine begründete Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

⁵⁷ Blass-Debrunner, 7. Aufl., S. 224 ff.

⁵⁸ S. 1. Kor 1, 12; „Die Gnosis in Korinth“, S. 164 ff.