

Wilckens, Ulrich, *Weisheit und Torheit*. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2. (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, 26.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. Gr.-8°, VI und 299 S. – Kart. DM 28,70.

Diese Arbeit, die der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation vorlag, untersucht die Erörterung des Apostels Paulus über Weisheit und Torheit in 1 Kor 1 und 2. Daß in diesem Abschnitt eine Polemik gegen eine bestimmte »Weisheit« vorliegt, ist unschwer zu erkennen; es fragt sich nur, welcher Denkrichtung diese »Weisheit« angehört. Da nun zur Beantwortung dieser Frage keine anderweitigen Nachrichten vorhanden sind, bleibt man angewiesen auf das, was sich aus dem ersten und allenfalls noch aus dem zweiten Korintherbrief entnehmen läßt. Zu diesem Zwecke gibt der Vf. zunächst eine Exegese von 1 Kor 1, 18–2, 16 (5–96) mit dem Ergebnis, daß die Ausführungen des Apostels mehr als einmal ihre Parallelen in gnostischen Vorstellungen haben. Das aber zeige, daß die Korinther eine Lehre hatten, in der der gnostische Mythos vom Abstieg des Erlösers, auf Christus übertragen, eine Rolle spielte (vgl. 1 Kor 2, 8), und »Weisheit« ein christologischer Begriff war, mit dem man den gnostischen Pneuma-Erlöser bezeichnete.

In einem zweiten Abschnitt untersucht W. den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Sophia-Begriffes, um, soweit das möglich ist, die geschichtlichen Zusammenhänge mit der korinthischen Lehre zu überschauen (97–213). Im einzelnen kommen hier zur Sprache die Gnosis, Philon, das Judentum (protokanonische und deuterokanonische Weisheitsbücher, Pseudepigraphen) und Urchristentum. Bezüglich der jüdischen Weisheitsvorstellung meint der Vf., daß sie wie die gnostische Sophiagestalt, aber beide in getrennten Traditionsströmen, zuletzt von einer altorientalischen Muttergöttin, nämlich der babylonischen Ishtar, abhingen, daß dann in der hellenistischen Zeit der gnostische Strom entscheidend auf die Weisheitsspekulation der jüdischen Diaspora eingewirkt habe; auf keinen Fall aber sei im umgekehrten Sinne der gnostische Sophiamythos von der jüdischen Weisheitslehre abhängig (197). Auch in neutestamentlichen Schriften glaubt der Vf. Einflüsse nicht nur der jüdischen Weisheitsvorstellung

finden zu können, was in einem gewissen Umfang zweifellos richtig und längst bekannt ist, sondern auch Einflüsse gnostischer Erlöser- und Weisheitsspekulationen (z. B. Mt 11, 25–30; Kol 1, 15 ff.; Eph 3, 8–10; Hebr 2, 11). So kommt W., wie er selbst zugibt, zwar nicht zu einer »glatten Lösung« der Frage, ob man von der religionsgeschichtlichen Seite her in Korinth eine Sophia-Christologie annehmen dürfe, gegen die Paulus polemisiere (205), meint aber dennoch, daß sich aus vielen Einzelheiten im einschlägigen Teil des ersten Korintherbriefes eine solche Sophia-Christologie als Lehre der Korinther vermuten läßt. Christus sei in dieser Auffassung präexistent und als Weisheit Gottes an der Schöpfung beteiligt, sei als Weisheit in die Welt herabgekommen und habe als Pneuma den Pneumatikern Offenbarung gegeben. Im Sinne des gnostischen Erlösermythos sei er erhöht worden, weshalb in dieser Konzeption die Kreuzigung Jesu keinen Platz haben könne (206–213). Es würde sich also handeln um eine »gnostisch-pneumatische Schwärmerei« (213), mit der Paulus sich auseinandersetzt und der er die »Torheit« der Kreuzespredigt entgegenhält.

Ein kurzer dritter Teil befaßt sich mit der Struktur und Intention der paulinischen Verkündigung des Kreuzes (214–224) und hebt den Gegensatz zwischen dem gnostischen Denken der Korinther und der Lehre des Apostels heraus. Wenn sich Paulus aber auch nur mit der korinthischen Gnosis auseinandersetzt, so bleiben seine Entscheidungen nicht auf diesen Einzelfall beschränkt, sondern betreffen darüber hinaus die Gnosis überhaupt, dann auch die jüdische Theologie und das griechisch-philosophische Erbe der Spätantike. Das veranlaßt den Vf., in einem vierten (fast wie ein Nachtrag wirkenden) Teil die Struktur und das Grundanliegen des stoischen Schulsystems zu untersuchen (225–270), in welchem die Begriffe Weisheit und Weiser eine Rolle spielen. Schließlich stellt W. die paulinische Verkündigung der stoischen und gnostischen Lehre gegenüber und hebt den radikalen Unterschied heraus, insofern für Paulus das Heil auf die Kreuzigung Christi bezogen ist und von Gott geschenkt wird, während es für Stoa und Gnosis um eine Überwindung der Welt in der Kraft des eigenen menschlichen Wesens geht (268–270). Dem Buche sind verschiedene Register beigegeben (271–299).

Es liegt in der Natur solcher Untersuchungen, daß statt mit Beweisen oft nur mit Kombinationen gearbeitet werden kann; das macht freilich ein Ergebnis desto unsicherer, je mehr kombiniert statt bewiesen worden ist. Für mein Empfinden kombiniert der Vf. nun doch etwas zuviel. Sicher finden sich in der in Frage stehenden Erörterung des Paulus Be-

griffe, die auch in der Gnosis eine Rolle spielen, wie *teleios*, *psychikos*, *pneumatikos*, »Tiefen Gottes« (1 Kor 2,10). Auch hat bereits Walter Schmihals ein Buch über die Korintherbriefe geschrieben mit dem Titel: *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1956, das der Vf. bezüglich 1 Kor 1f. ergänzen und weiterführen will. Aber vertreten die Korinther nun wirklich eine solche gnostische Sophia-Christologie, wie W. sie feststellen zu können meint? Zwar nennt Paulus gelegentlich seine Christusbotschaft »Weisheit« (1 Kor 1,24; 2,6), auch ist Christus Inhalt dieser von Paulus verkündeten »Weisheit«, wie er sicher auch Inhalt der »Weisheit« war, die man in Korinth liebte, aber das reicht doch kaum hin, den Ausdruck »Weisheit« für ein Christusprädikat der Korinther zu halten. Gerade das aber, und zwar im gnostischen Sinne, müßte der Fall sein, wenn der Sophiamythos hinter der korinthischen Anschauung stünde. Auch eine zweite Hauptthese des Vf., daß man nämlich in Korinth einen gnostischen Erlösermythos gehabt hätte, scheint mir nicht hinreichend fundiert. 1 Kor 2,8 sollte »der gnostische Mythos vom herabkommenden himmlischen Erlöser als bekannt vorausgesetzt« sein, »als die leitende Vorstellung« zugrundeliegen (71). Das könnte man besonders dann vermuten, wenn die an dieser Stelle genannten »Herrscher dieses Aions«, die Jesus kreuzigten, kosmische, dämonische Mächte wären, wofür der Vf. sie mit manchen alten und neueren Erklärern hält (61–64); aber diese Annahme bleibt ungewiß und ergäbe eine Vorstellung, die im ganzen Neuen Testament und soweit ich sehe, auch nicht im frühchristlichen Schrifttum eine Parallele hat, weil die Kreuzigung Jesu formell so, wie es historisch war, den hierfür verantwortlichen Menschen zugeschrieben wird, auch wenn man von einem Einfluß der dämonischen Welt auf jene Menschen weiß. Anders ist es freilich im Bereich der Gnosis (vgl. Ophiten bei Irenaeus, *Adv. haer.* I 30,13; Iustinos bei Hippolyt, *Refutatio* V 26,31). Das berechtigt jedoch nicht, schon viel früher bei Paulus eine ähnliche Anschauung vorauszusetzen, zumal Paulus über den Kreuzestod Jesu im übrigen völlig anders dachte als die Gnosis. Aber abgesehen von der Deutung jener »Herrscher« gilt für 1 Kor 2,8 und ähnliche neutestamentliche Stellen: angesichts des urchristlichen Glaubens, daß der präexistente Sohn Gottes zur Erlösung der Menschen in die Welt herabgekommen und Mensch geworden ist, in seiner Verherrlichung aber wieder zu Gott aufgestiegen ist (was alles schon Paulus bekennt; z.B. Gal 4,4f.; Röm 8,34), mußten die neutestamentlichen Schriftsteller in jedem Falle in einer Weise reden, daß eine Ähnlichkeit zum gnostischen Mythos vom herabkommenden himmlischen

Erlöser entstand. Wenn man also Einfluß dieses Mythos vermutet, muß man sich sehr sauber fragen, ob die Darstellung nicht doch in erster Linie vom Glauben an die Menschwerdung des Christus her geprägt ist, selbst wenn Ausdrücke, die auch im Mythos begegnen, verwendet sein sollten. Es müßte also zuerst die spezifisch gnostische, nicht aus dem urchristlichen Glauben erklärare Anschauung festgestellt werden, um einen Einfluß gerade dieser gnostischen Besonderheit in einem neutestamentlichen Text wahrscheinlich machen zu können. W. gibt zu (72), daß im Christentum Christus der gnostischen Erlöserfigur entspricht; leider aber sind seine Bemerkungen zu knapp, um die vorhin aufgeworfene Frage nach der jeweiligen Herkunft der neutestamentlichen Redeweise zu beantworten.

Auch sonst bleiben manche Fragen offen. So entnimmt der Vf. (17) aus 1 Kor 4,8, daß die Korinther behauptet hätten, das Ende samt dem Gericht bereits hinter sich und die verheißenen eschatologischen Gaben schon empfangen zu haben, »also eine ›transeschatologische‹ Existenz der am Ende Geretteten zu führen«. Bekanntlich wird der Vers sonst, und zwar schon seit alter Zeit (z.B. Ambrosiaster) als ironisch aufgefaßt; ob der Vf. hier nicht doch zuviel herausliest? Daß das Zitat 1 Kor 2,9 aus einer verloren gegangenen Apokalypse stamme, erscheint mir keineswegs so naheliegend, wie der Vf. das anzunehmen scheint (66, 70, 75); sollte es sich nicht um einen Spruch handeln, der damals, wie die Belege zeigen, gern zitiert wurde, ohne einer bestimmten Schrift entnommen zu sein? Will man ferner im Ernst in den alttestamentlichen Weisheitsbüchern Elemente des gnostischen Sophiamythos entdecken (so z.B. Sir 24: S. 166)? Soll wirklich hinter der jüdischen Gestalt der Weisheit die babylonische Ishtar stehen (195)? W. ist zwar nicht der erste, der in Mt 11,25–30 neben anderen Einflüssen auch gnostische findet (199); aber trifft das wirklich zu? Soll in der Tat die Nichtaufnahme des in die Welt gekommenen Logos im Joh-Prolog mit dem gnostischen Sophiamythos verwandt sein (200)? Die Ausführungen des Evangelisten erklären sich doch viel einfacher von den geschichtlichen Ereignissen her, nämlich der Ablehnung des Mensch gewordenen Christus. Auch wird nicht jedem einleuchten, daß Eph 3,9f. »die mythische Vorstellung von der Proklamation des gnostischen Erlösers benutzt« sei (202f.). Aber ich muß abbrechen.

Wissenschaftliche Forschung lebt von These und Kritik, um zu echten Ergebnissen zu gelangen. So möge der Vf. meine Kritik nicht mißverstehen. Es sei ausdrücklich betont, daß er für 1 Kor 1f. einen guten »Sitz im Leben«

aufgezeigt hätte, wenn seine, wie er selbst sagt (100), »rekonstruierte korinthische Lehre« tatsächlich vorhanden gewesen wäre. Wenn auch dieser Nachweis m. E. noch manche Fragen offen läßt, so stellt das in umsichtiger Exegese und mit großem religionsgeschichtlichen Wissen geschriebene Buch doch eine recht wertvolle Arbeitshypothese auf, die die neutestamentliche Forschung veranlassen möge, die von W. interpretierten Texte anhand seiner Vorschläge aufs neue zu überlegen. Dafür sei dem Vf. gedankt und nicht zuletzt auch für das Material aus Gnosis und Stoa, das er zusammengetragen und bearbeitet hat!

Ein paar Kleinigkeiten: S. 30, Z. 9/10 fehlt etwas im Satz, der dadurch leider nicht ganz zu verstehen ist. S. 175, Anm. 2, Z. 9 sollte es wohl »Deutung« statt »Dichtung« heißen. Warum die Schreibung Ishtar, also mit der englischen Schreibung sh statt mit deutschem sch oder, wie vielfach üblich, mit š?

Freising

Johann Michl