

Starke und Schwache

Der Götzenopferstreit in 1Kor 8–10 als Paradigma paulinischer Ethik

von Thomas Söding

(Nienborgweg 24, 48161 Münster)

Für Nikolaus Walter

Der Götzenopferstreit, den der Apostel in 1Kor 8–10 zu schlichten versucht, scheint auf den ersten Blick eine Nebensächlichkeit zu sein, die allenfalls von historischem Interesse ist. Bei näherem Zusehen gibt er sich aber als Paradigma paulinischer Ethik zu erkennen, das von überraschender Aktualität ist. Es geht um einen Konflikt zwischen »progressiven« und »konservativen« Kräften in einer christlichen Gemeinde; es geht um das Verständnis und den Gebrauch christlicher Freiheit; es geht um die Frage, wie sich Christen in einer synkretistischen Umwelt verhalten sollen; und es geht um das Problem, wie sich eine ethische Norm im Evangelium begründen läßt.

1. Die Anfrage

Paulus reagiert in 1Kor 8–10 auf eine briefliche Anfrage aus der Gemeinde. Es geht um das Problem des »Götzenopferfleisches«¹: Dürfen Christen das Fleisch rituell geschlachteter Tiere essen? Die praktischen Implikationen dieser Frage gehen aus 1Kor 10,23–30 hervor: Müssen Christen, um den Verzehr von Götzenopferfleisch ganz sicher auszuschließen², grundsätzlich darauf verzichten, Fleisch auf dem Markt einzukaufen (10,25)? Dürfen sie es auch nicht auf Gastmählern essen, zu denen sie von heidnischen Mitbürgern eingeladen worden sind (10,27 f.)? Oder ist es ihnen sogar gestattet, an Mahlzeiten in heidnischen Tempeln (8,10) und gar an paganen Kultfeiern teilzunehmen (10,14–22)³?

¹ Vgl. H. Hübner, Art. εἰδωλον, EWNT 1, 1980, 936–942.

² Nach der älteren Forschungsmeinung sind praktisch alle Tiere rituell geschlachtet worden; so auch noch Ch. Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Teil II, ThHK 7/II, 1982, 1 f. Diese Auffassung muß jedoch modifiziert werden; vgl. Ch. K. Barrett, Things Sacrificed to Idols, NTS 11, 1964/65, 138–153: 144 f.; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, ²1981, 207 f.; H.-J. Klauck, Herrenmahl und eucharistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, NTA 15, ²1986 (¹1982), 274 ff. Das ἀνακρίνειν von 10,25 wäre sonst auch kaum zu erklären.

³ Die drei Aspekte müssen unterschieden werden; vgl. N. Walter, Christusglaube und heidnische Religiosität in Paulinischen Gemeinden, NTS 25, 1979, 422–442: 426–429. Es

Diese Fragen sind für die Korinther wie für Paulus von nicht geringer Bedeutung; sie berühren die Identität der christlichen Ekklesia in einem heidnischen Umfeld, das von der religiösen Vorstellungswelt des Hellenismus geprägt ist. Gleichzeitig haben sie eine nicht zu unterschätzende soziale Brisanz: Für die armen Gemeindemitglieder boten öffentliche Fleischverteilungen, von denen die meisten einen kultischen Hintergrund hatten, im wesentlichen die einzige Möglichkeit zum Fleischgenuß⁴.

In Korinth sind die Fragen unterschiedlich beantwortet worden. Auf der einen Seite stehen die »Wissenden« (vgl. 8,1 f.4.7a.10 f.) bzw. die »Starken« (vgl. 8,9; 10,22 f.), auf der anderen die sogenannten »Schwachen« (8,7.9–12).

2. Die »Starken«

Vermutlich sind es die »Starken« gewesen, die bei Paulus um eine Klärung des Streitfalls eingekommen sind⁵.

a) Die Position der »Starken«

Die »Starken« essen ohne Bedenken Götzenopferfleisch (8,9; 10,25–30) – sogar im Götzentempel (8,10). Sie berufen sich dabei auf »Gnosis« (8,1 f.4). Ihre Parole zitiert Paulus in Vers 1⁶: »Wir alle haben Erkenntnis!« Gemeint ist ihr Wissen um die Nichtigkeit der Götzen und die Einzigkeit Gottes (8,4). Wahrscheinlich haben zumindest einige von den »Starken« auch darauf hinzuwirken versucht, daß ihre »schwachen« Glaubensgenossen ebenfalls das Fleisch von Opfertieren essen⁷. Daß ihre Praxis bei den »Schwachen« Anstoß

geht nicht durchweg um die Teilnahme an heidnischen Gottesdiensten; anders G. F. Fee, *Εἰδωλόθυτα Once Again: An Interpretation of 1Corinthians 8–10*, Bib. 61, 1980, 172–197: 178–187.

⁴ Vgl. G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, ²1983 (¹1979), 276–279.

⁵ Auch aus 7,1.25; 12,1 und 16,1.12 geht hervor, daß der Fragenbrief vor allem die Probleme und Gedanken des vermutlich kleinen, aber einflußreichen und materiell besser gestellten Kreises der Gemeinde wiedergibt, dem auch die »Starken« zugehören; vgl. Theißen, *Studien*, 286. – Haben Paulus über das korinthische Schreiben hinaus weitere (mündliche) Informationen zum Götzenopferstreit zur Verfügung gestanden? So Klauck, *Herrenmahl* (s. Anm. 2) 246. Auszuschließen ist das nicht, obwohl ein ausdrücklicher Hinweis wie in 1,11; 5,1 und 11,18 fehlt. Möglicherweise hat Paulus sich seinen eigenen Reim auf die Anfrage gemacht.

⁶ Vgl. J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 273.

⁷ Vgl. Klauck, *Herrenmahl* (s. Anm. 2) 248. Einen Hinweis liefert das *οἰκοδομέω* in V. 10 – unabhängig von der Frage, ob der Begriff ein Schlagwort der »Starken« gewesen ist oder nicht; positiv votieren: J. Weiß, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, ²1925 (¹1910), z. St.; Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus* (1940), in: ders., *Oikodome. Aufsätze*

erregt (8,9.13) und sie in schwere Gewissenskonflikte stürzt (8,7.10), scheinen sie in Kauf genommen zu haben.

Durch 1Kor 10 hellt sich das Bild der »Starken« weiter auf. Wenn man die Verse 1–22 hinzuziehen darf⁸, leiten die »Starken« aus ihrer »Gnosis« sogar das Recht ab, an heidnischen Kultfeiern teilzunehmen (vgl. 10,14.20 f.)⁹. Möglicherweise wollen sie gerade dadurch ihre »Stärke« unter Beweis stellen (vgl. 10,22). In jedem Fall nährt die »Gnosis« ein Freiheitspathos (vgl. 10,29), das dem Verhalten der »Wissenden« im Götzenopferstreit zugrundeliegt¹⁰. Es verschafft sich programmatischen Ausdruck in der emphatischen (möglicherweise jedoch hyperbolisch zugespitzten) Losung (10,23; vgl. 6,12): »Alles ist erlaubt!« Freiheit wird vor allem als Unabhängigkeit verstanden. Sie ist Emanzipation vom paganen Götterglauben, auch vom jüdischen Gesetzesgehorsam, gelegentlich sogar vom Kodex biblischer Sexualmoral (1Kor 5 f.). Freiheit ist für die »Starken« aber letztlich Erlösung aus der Fesselung an den Leib (vgl. 6,13 mit 7,1)¹¹, also an die Vergänglichkeit (vgl. 15,12)¹² und die geschichtliche Kontingenz. In den Augen der »Starken« scheint das christliche Evangelium die große Sehnsucht der hellenistischen Epoche zu erfüllen: aus der Verkettung in das Getriebe weltlichen Lebens herausgelöst und aus der Sklaverei der Schicksalsmacht losgekauft zu werden, um in Unabhängigkeit die eigene Identität leben zu können.

b) Die »Gnosis« der »Starken«

Die »Wissenden« nehmen nicht nur in Kauf, den »Schwachen« Anstoß zu geben; wie es scheint, haben sie sogar eine Aufgabe darin gesehen, der »Schwachheit« ihrer Mitchristen aufzuhelfen – auch wenn dies deren Gewissensnöte noch vergrößert hat. Ein solches Verhalten als Ausdruck spiritueller

zum Neuen Testament II, ThB.NT 65, 1979, 1–168: 92 f.; Barrett, *Things* (s. Anm. 2) 151 f.; modifiziert auch O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, MThSt 5, 1968, 128 Anm. 281. Negativ votieren Conzelmann, *1Korinther*, 176 Anm. 34; Wolff, *1Korinther II*, 5.

⁸ Die Einheitlichkeit von 1Kor 8–10 ist häufig bestritten worden; dennoch ist sie besser als alle Teilungshypothesen zu begründen; vgl. H. Merklein, *Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes* (1984), in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus*, WUNT 43, 1987, 345–375.

⁹ Liegt dem in 10,1–22 besprochenen Problem eine weitere Anfrage aus Korinth zugrunde? Auszuschließen ist dies nicht. Möglich ist aber auch, daß Paulus den in 8,10 vorausgesetzten Fall extrapoliert.

¹⁰ Vgl. F. St. Jones, *Freiheit in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie*, GTA 34, 1987, 57–61.

¹¹ Zum Spiritualismus der korinthischen Soteriologie vgl. G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15*, FRLANT 138, 1986, 17–37.

¹² Vgl. Th. Söding, *Hoffnung für Lebende und Tote. Perspektiven paulinischer Eschatologie*, in: *Erinnern und Erkennen*, FS J. B. Metz, Düsseldorf 1993, 38–49.

Hochmutes¹³, fahrlässiger Unbekümmertheit oder mangelnder Sensibilität zu erklären, geht nicht an. Paulus hat einen derartigen Vorwurf nicht erhoben¹⁴. Die »Starken« haben *bona fide* gehandelt. Sie haben auch gute Gründe auf ihrer Seite: Tatsächlich gibt es ja gar keine Götzen (8,4 ff.; 10,25 f.); und die Freiheit des Gewissens muß geachtet werden (10,27–32). Für die »Starken« steht ihr Verhalten im Einklang mit dem Evangelium.

Dann aber kann ihre theologische Basis schwerlich allein der Glaube an die Nichtigkeit der Götzen sein. Es muß vielmehr zusätzlich vorausgesetzt werden, daß die »Starken« – ausgesprochen oder unausgesprochen – davon überzeugt sind, daß allein ihre Gnosis dem Evangelium gerecht werde, daß also nur derjenige, der ihre »Erkenntnis« teilt und die in ihr begründete Freiheit wahrnimmt, am eschatologischen Heil Anteil gewonnen habe, während die »Schwäche« der anderen eine defizitäre und deshalb inakzeptable Gottes- und Christusbeziehung offenbare¹⁵. Die von den »Starken« bezogene Position führt faktisch zu der Konsequenz (die ihnen möglicherweise gar nicht reflex bewußt gewesen ist), daß ihrer »Gnosis«, die sich im Essen des Götzenopferfleisches als Ausdruck christlicher Freiheit manifestiert, eine wie immer gearbete Heilsbedeutung zukommt.

c) Die Wurzeln der »Gnosis«

Wie 1Kor 8,4 zeigt, berufen sich die »Starken«, wenn sie die Nichtigkeit der Götzen und die Einzigkeit Gottes betonen, auf einen zentralen Satz der christlichen Evangeliumsverkündigung (vgl. 1Thess 1,9 f.; Gal 4,8 f.). Kapitel 10 scheint überdies auf einen gewissen Sakramentalismus hinzuweisen, der sich durch die Teilnahme an der eucharistischen Feier gegen die Gefahren des Götzenkultes gefeit glaubt¹⁶. Deshalb spricht viel dafür, daß die korinthische »Gnosis« *sich selbst* in der Evangeliumsverkündigung des Paulus (oder anderer urchristlicher Missionare, etwa des Apollos) begründet sieht¹⁷. Allerdings

¹³ So indes (mit vielen) F. G. Lang, Die Briefe an die Korinther, NTD 7, 1986, 108 f.

¹⁴ Der Vorwurf in 8,1: »Die Gnosis bläht auf!« setzt grundsätzlicher an.

¹⁵ Eine Parallele ist die Unterschätzung der »schwächeren« Glieder durch die »Pneumatiker«, gegen die das Leib-Gleichnis in 1Kor 12 geschrieben ist; vgl. Th. Söding, »Ihr aber seid der Leib Christi« (1Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen zu einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie, Cath(M) 45, 1991, 135–162.

¹⁶ Vgl. dazu H. v. Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1Kor 8–10 (1931), in: K. H. Rengstorff in Verbindung mit U. Luck (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, WdF 24, 1982, 338–379: 361–364; G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus (1956), in: ders., Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze II, BEvTh 28, ³1970, 138–176: 166 f.; Fee, Εἰδωλόθυτα (s. Anm. 3) 180; Klauck, Herrenmahl (s. Anm. 2) 257.283; Th. Söding, Eucharistie und Mysterien. Urchristliche Herrenmahlstheologie und antike Mysterienreligiosität im Spiegel von 1Kor 10, BiKi 45, 1990, 140–145: 141 f. 143 f.

¹⁷ Vgl. Conzelmann, 1Korinther, 131 f. Vor allem ist an die paulinische Freiheitsbotschaft zu denken.

kann kein Zweifel bestehen, daß die »Starken« Paulus (und wohl auch andere in Frage kommende Prediger) in entscheidenden Punkten mißverstanden haben. Wie es dazu gekommen ist, bleibt weitgehend im dunkeln. Gewiß mag einiges auf einen (unbewußten) Geltungsdrang der Enthusiasten hinweisen, manches auch ein soziales Überlegenheitsgefühl widerspiegeln. Vieles wird sich jedoch einfach aus der überbordenden Begeisterung der Anfangszeit erklären. Vor allem aber haben die »Starken« im pulsierenden Geistesleben Korinths mancherlei Vorstellungen aus hellenistischer bzw. hellenistisch-jüdischer Philosophie und Religiosität ohne hinreichend kritische Prüfung aufgesogen und zum christlichen Evangelium, wie sie es verstanden haben, in Beziehung gesetzt.

Der kritisch gegen die hellenistische Vielgötterei gewendete Monotheismus, der aus 8,4 (und 8,6) spricht, hat enge Parallelen in hellenistisch-jüdischer Theologie und kann auch in der stoischen Philosophie Anknüpfungspunkte finden¹⁸. Form und Sprache des Glaubensbekenntnisses in 8,6 (das den Korinthern nicht unbekannt gewesen sein dürfte) können auch stoisch-pantheistisch mißdeutet werden¹⁹, ihr schöpfungstheologischer Gehalt und die ihr zugrundeliegende Präexistenzvorstellung sind hellenistisch-jüdisch beeinflusst²⁰. Der Sakramentalismus der »Starken« weist auf direkte oder indirekte Einflüsse der Mysterienreligionen hin²¹, die sich auch bei einigen frühjüdischen Autoren finden²². Das Freiheitsverständnis der

¹⁸ Vgl. Zenon (v. Arimim 1,28 Nr. 102 nach DiogLaert 7,135); MAnt 7,9 (vgl. zum Zusammenhang und zur Einschätzung M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, WUNT 10, ³1988 [¹1969], 473–478). Epiktet ist Monotheist; vgl. A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, RVV 10, 1910, 358–363. – Freilich darf nicht übersehen werden, daß die monotheistischen Tendenzen hellenistischer Religiosität häufig synkretistischer Natur waren; vgl. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II*, München ³1974 (¹1950), 408 ff.546–552.

¹⁹ Vgl. MAnt 4,23: ὡ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, εἰς σὲ πάντα; ferner Sen., *Ep* 65,8 f.; monotheistisch: Ps-Aristot., *Mund* 6,397b14 f.; Plut., *QuaestPlat* 1001c; Cic., *NatDeor* 3,20–64 und dazu E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt ⁶1974 (¹1913), 240–250. – Selbstverständlich dürfen die erheblichen Differenzen zur ursprünglichen theologischen und christologischen Aussage der Formel nicht übersehen werden; es geht um ein Urteil nicht zur Genese, sondern zu einem möglichen Mißverständnis des Satzes.

²⁰ Vgl. Aristobul, *Fr.* 4 (nach Eus., *PrapEv* XIII 11,3 ff.) sowie zum Präexistenzgedanken *Spr* 8,32 ff.; 3,19; *Weish* 7,22 ff. Weitere Stellen notiert Conzelmann, *1Korinther*, 172 Anm. 49.

²¹ Gewiß ist es problematisch, Mysterienreligiosität mit Sakramentalismus gleichzusetzen; aber es dürfte doch richtig sein, »daß der Myste in der heiligen Handlung eine göttliche Kraft des Handelns oder Erkennens erwirbt«: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Darmstadt 1980 (³1927), 30; vgl. M. Dibelius, *Paulus und die Mystik* (1956), in: Rengstorf (Hg.), *Paulusbild* (s. Anm. 16) 447–474; H.-J. Klauck, *1. Korintherbrief*, NEB.NT 7, ²1987 (¹1984), 22; zur Eucharistie auch Söding, *Eucharistie* (s. Anm. 16).

²² Besonders ist auf Philo und JosAs zu verweisen; vgl. Klauck, *Herrenmahl* (s. Anm. 2) 171 f.196.204.

»Wissenden« und ihr damit verbundener starker Individualismus lassen sich möglicherweise auf Einflüsse kynischer Popularphilosophie zurückführen²³. Wieweit darüber hinaus prägnostische Tendenzen die »Starken« beeinflusst haben, ist jedoch fraglich²⁴.

Die Konturen der in 1Kor 8 vorausgesetzten »Gnosis« zeichnen sich noch deutlicher ab, wenn sie in das Gesamtbild der Gemeinde eingefügt werden, das der Erste Korintherbrief erkennen läßt²⁵. Dabei zeigt sich: Die Betonung der eigenen Freiheit, die Behauptung der eigenen Vollmacht, die Beteuerung der eigenen Erkenntnis, die zur Physiognomie der »Starken« gehören, sind genuiner Ausdruck eines eschatologisch stimulierten Pneumatismus, der einflußreiche Kreise der korinthischen Ekklesia ergriffen und eine Vielzahl innergemeindlicher Probleme verursacht hat.

Die »Starken«, dieser pneumatistischen Strömung verpflichtet, sind nicht »Gnostiker«²⁶: Die gnostischen Vergleichstexte sind wesentlich später; sie lie-

²³ Vgl. S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, FRLANT 147, 1989, 227 ff.; Jones, Freiheit (s. Anm. 10) 59 ff. Das Freiheitsideal der *Stoiker* muß davon insofern unterschieden werden, als sie zwar gleichfalls Freiheit als Unabhängigkeit verstehen (Epikt., Diss IV 1,1.62), aber die Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen meinen und den Gedanken der sozialen und kosmischen Ordnung stärker gewichten. Der entscheidende Unterschied zur Position der korinthischen »Starken« besteht darin, daß die Kyniker (und Stoiker) die umfassende individuelle Freiheit dessen betonen, der als Vernunftwesen zur Einsicht in das Wesen Gottes, der Natur und der eigenen Person gelangt ist (vgl. M. Pohlenz, Griechische Freiheit, Heidelberg 1955, 127–168), während die »Wissenden« ihre Freiheit als Frucht ihrer auf dem Pneuma Gottes (s. u.) beruhenden »Gnosis« verstehen und sie speziell auf die religiösen Grundüberzeugungen (10,23) und die Sexualmoral (vgl. 6,12) beziehen.

²⁴ Für (prä)gnostische Tendenzen sprechen das Schlagwort *γνώσις* und die Tatsache, daß im 2. Jh. viele Gnostiker bzw. gnostisierende Gruppen bedenkenlos Götzenopferfleisch gegessen haben (vgl. *Iren.*, Haer I 6,3; 24,5; 26,3; 28,2; *Just.*, Dial 35,1.6; *Hipp.*, Haer 7,36; *Orig.*, Cels 6,11; *Eus.*, HistEccl IV 7,7; *Epiph.*, Haer 26,9,2). Allerdings ist dies, selbst als Ausdruck eines in gewisser Weise programmatischen Libertinismus, noch nicht typisch gnostisch. Denn *γνώσις* ist ebenso wie *σοφία* (und *ἐπιστήμη*) – in anderer Bedeutung – auch ein Haupt-Wort der Stoa (vgl. *Cic.*, Off II 2,5; *Sen.*, Ep 89; *Plut.*, Plac 1,2) und des hellenistischen Judentums (vgl. 4Makk 1,16 f.; *Philo*, Fug 76.164 f.; *Virt* 178 f.213–216; *VitMos* 2,89; *LegAll* 1,30.50.269; 3,46 ff.100.126 f.; *Decal* 1; *Imm* 92.143; *OmnProbLib* 74; *Congr* 79; *Aristobul* nach *Eus.*, PraepEv 667c.668a und schon *Weish* 9,1–9; 10,10; 15,3). Übrigens gibt es auch Gnostiker, die asketisch leben (vgl. *Iren.*, Haer I 42,2; *Tert.*, Haer 1,14). Schließlich zeigt das Aposteldekret Act 15,20,29, daß die Frage des Verzehrs von Götzenopferfleisch auch in »orthodoxen« Gemeinden regelungsbedürftig war.

²⁵ Vgl. neben den Einleitungen und Kommentaren *Klauck*, Herrenmahl (s. Anm. 2) 234–240; *Th. Söding*, Das Evangelium als Fundament der Gemeinde. Überlegungen zum Ersten Korintherbrief, LS 36, 1985, 146–151: 146 f.

²⁶ Gegen *W. Schmithals*, Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, FRLANT 66, 1969 (1956, 21965), 214 f.; *ders.*, Neues Testament und Gnosis, EdF 208, 1984, 6–21.

gen auch nur teilweise in der Fluchtlinie des korinthischen Pneumatikertums. Die »Starken« sind ebensowenig allesamt hellenistische Judenchristen²⁷; Zwar mögen auch Judenchristen zu ihnen gezählt haben; doch erklärt sich die Position der Stärke im Götzenopferstreit nicht speziell aus der Bindung an Traditionen hellenistisch-jüdischer Theologie und Gesetzesfrömmigkeit, sondern aus einem Konglomerat unterschiedlichster geistiger Strömungen, die zum größeren Teil aus paganer Religiosität kommen. Die »Starken« sind jene Pneumatiker in Korinth, die sich auf ihre »Gnosis« und ihre Freiheit berufen, weil sie glauben, kraft des Geistes Gottes in die wahren Geheimnisse des Christusglaubens eingedrungen zu sein und dadurch ihre christliche Identität gefunden zu haben.

3. Die »Schwachen«

Ganz im Gegensatz zu den »Starken« halten die »Schwachen« den Genuß von Götzenopferfleisch prinzipiell für unerlaubt. Deshalb schrecken sie vor dem Verzehr jeglichen Fleisches zurück (vgl. 10,25.27 f.)²⁸. Ihr Problem sieht der Apostel aber darin, daß sie durch die freiheitliche Praxis, womöglich gar durch die gezielte »Aufverbauung« der »Starken« verführt werden könnten (8,9.13), gegen die Stimme ihres Gewissens²⁹ doch das Fleisch von Opfertieren zu essen (8,10). Dadurch aber kämen sie in einen inneren Zwiespalt, an dem ihr Glaube zu zerbrechen drohte. Die »Schwachen« würden, wie Paulus eindrücklich formuliert, »in der Gnosis« der Starken »zugrunde gehen« (8,11)³⁰: Dadurch, daß die »Gnostiker« ihre Freiheit suchen, müßten die »Schwachen« an ihrem Glauben und ihrer Hoffnung auf eschatologische Rettung verzweifeln.

Nach 1Kor 8,7 ist das Verhalten der »Schwachen« darauf zurückzuführen, daß sie die »Gnosis« der »Starken« nicht besitzen. In der Forschung ist umstritten, ob es sich bei den »Schwachen« um Judenchristen³¹ oder um Hei-

²⁷ Anders J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de St. Paul*, DGMFT II/40, ²1960 (¹1949), 316–321; M. Coune, *Le problème des idolothytes et l'éducation de la syneidésis*, RSR 51, 1963, 497–534: 503 f.; R. A. Horsley, *Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1Corinthians 8–10*, CBQ 40, 1978, 574–589: 575 ff. 581–585; ders., *Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8, 1–6*, NTS 27, 1981, 32–51.

²⁸ Eine Alternative bot nur der Einkauf beim jüdischen Schächter.

²⁹ Zum paulinischen Begriff *συνείδησις* vgl. zuletzt E. Lohse, *Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik*, in: H. Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik*. FS R. Schnackenburg, Freiburg u. a. 1989, 207–219.

³⁰ Ἀπόλλυμι hat, wie 1Kor 1,18 f.; 15,18; 2Kor 4,3.9; Röm 2,12; 14,15 zeigen, auch bei Paulus eschatologischen Klang.

³¹ So Dupont, *Gnosis* (s. Anm. 27) 282–285.374; Coune, *problème* (s. Anm. 27); K. Maly, *Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels im 1. Korintherbrief*, SBM 2, 1967, 97 ff.

denchristen³² handelt. Die Entscheidung fällt nicht zuletzt bei der Analyse und Interpretation von Vers 7. Bereits der ursprüngliche Wortlaut ist umstritten. Ist vom Gewissen (συνειδήσει)³³ oder von der Gewohnheit (συνηθείς) der »Schwachen« die Rede? Die textkritische Entscheidung muß für die zweite Möglichkeit fallen: *συνηθείς* ist wesentlich besser bezeugt als *συνειδήσει*; überdies scheint es angesichts der »Parallele« 1Petr 2,19 und der Häufigkeit, mit der *συνειδήσις* in 1Kor 8 begegnet, fraglich, ob *συνειδήσει* tatsächlich als *lectio difficilior* gelten kann. Aus dem Zusammenhang mit Vers 7a geht hervor, daß Paulus nicht an die Gewohnheit von Juden denkt, kein Götzenopferfleisch zu essen, sondern an die von Heiden, den Götzen zu opfern.

Die »Schwachen« sind mithin Heidenchristen. Das schließt indes keineswegs aus, daß sie auch unter dem Einfluß jüdischer Traditionen (z. B. Num 25,2; Dtn 12) stehen, wenn sie den Genuß von Götzenopferfleisch ablehnen. Doch ist es nicht in erster Linie Toraobservanz, die ihre Zurückhaltung bestimmt³⁴. Zwar werden vermutlich auch sie das Glaubensbekenntnis von 8,6 mitgesprochen haben; aber aufgrund einer gewohnheitsmäßigen Bindung an ihre religiöse Vergangenheit (V. 7) haben sie es anscheinend nicht mit der von Paulus selbst gesehenen Klarheit bejahen und in ihrem Lebensvollzug bewahrheiten können. Nach wie vor glauben sie an die Existenz von »Göttern« und »Herren« (8,5); nach wie vor sehen sie deshalb im Essen von Götzenopferfleisch einen Akt kultischer Verehrung; und nach wie vor rechnen sie mit einer geheimnisvollen sakralen Aura, die das Fleisch rituell geschlachteter Tiere umgibt, weil es den »Göttern« und »Herren« dargebracht worden ist (V. 7). Das gehört zu ihrer »Schwäche«, die ihr Christsein besonders gefährdet erscheinen läßt. Sie ist eine Schwäche des Gewissens: Es irrt; und es hat offenbar bei einigen nicht die Kraft, zu einem Handeln zu führen, das seiner Stimme entspricht.

Auch im Römerbrief bespricht Paulus einen Konflikt zwischen »Starken« und »Schwachen« (14,1–15,13). Doch dort herrscht eine etwas andere Situation als in Korinth. Daß es viele Gemeinsamkeiten gibt, ist nicht zu bestreiten³⁵. Aber es gibt auch gravierende Unterschiede. In Korinth sind die »Starken«, in Rom aber die »Schwachen« die treibende Kraft.

³² So M. Rauer, Die »Schwachen« in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen, BStF 21/2–3, 1923; Conzelmann, 1Korinther 175; J. Murphy-O'Connor, Freedom or the Ghetto (1Co 8,1–13; 10,23–11,1), in: L. de Lorenzi (Hg.), Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1Co 8–10; Röm 14–15), MSB 6, 1981, 7–38: 15–19; H.-J. Eckstein, Der Begriff *Syneidesis* bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum »Gewissensbegriff«, WUNT II/10, 1983, 273 ff.

³³ So Dupont, Gnosis (s. Anm. 27) 282–285.374; Coune, Problème (s. Anm. 27); Maly, Gemeinde (s. Anm. 31) 97 ff.

³⁴ Anders U. Wilckens, Der Brief an die Römer I–III, EKK 6/III, 1978–1982, 115; H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993, 165.

³⁵ Vgl. die Liste bei C. E. B. Cranfield, The Epistle to the Romans, ICC, 1975, 691 f.

In 1Kor 8 sieht Paulus das Hauptproblem darin, daß die »Starken« auf die »Schwachen« nicht Rücksicht nehmen und jene »in der Gnosis« der Starken umzukommen drohen (8,11), in Röm 14 sieht er das Hauptproblem darin, daß die »Schwachen« die »Starken« verurteilen³⁶. Nach 1Kor 8–10 schrecken die »Schwachen« vor dem Essen rituell geschlachteten Fleisches zurück, nach Röm 14 praktizieren (und fordern) die »Schwachen« Vegetarismus (14,2b.3b.6c; vgl. 14,14 f.20b.21), Abstinenz (14,21)³⁷ und die Einhaltung heiliger Tage (14,5.6a). Nach 1Kor 8–10 bewegt die »Schwachen« die Angst vor den Götzen, nach Röm 14 scheinen sich die »Schwachen« auch auf die noachitischen Gebote berufen zu haben³⁸. Im einen wie im anderen Fall erklärt sich die Position der »Schwachen« aus synkretistischen Einflüssen, nur daß der Anteil jüdischer Vorstellungen anscheinend in Rom größer gewesen ist³⁹.

4. Das ethische Problem

Die Kontroverse zwischen den »Starken« und den »Schwachen«, von der 1Kor 8 handelt, kann weder als Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidenchristen noch als Streit unter den judenchristlichen Gemeindegliedern angemessen beschrieben werden. Auch die Frage nach der Geltung des Gesetzes spielt nur eine untergeordnete Rolle. Die Kontroverse ist vielmehr eine Variante des Grundkonfliktes, in den die Gemeinde durch eine kleine, aber einflußreiche Gruppe von Geist-Enthusiasten geraten ist. Der Götzenopferstreit weist auf Verwerfungen im Fundament der korinthischen Ekklesia hin, auf höchst problematische Folgerungen, welche die »Starken« aus der christlichen Heilsbotschaft gezogen haben.

Paulus selbst ist es, der dies aufdeckt. Den konkreten Streitfall, der eine wichtige Einzelfrage christlicher Praxis aufwirft, diskutiert er so, daß dessen paradigmatische Bedeutung für weitere Kontroversen einleuchten kann und zugleich eine Lösung für das eigentliche Problem der Gemeinde entwickelt wird. Dies aber besteht für Paulus letztlich nicht in der Frage, ob es Götzen gibt oder nicht, sondern in der eschatologischen Gefährdung der »Schwachen« durch die »Gnosis« der »Starken«. Dies schließt nicht aus, daß Paulus die Schwäche der »Schwachen« deutlich sieht. Seine Ausführungen intendieren durchaus ein Stück Gewissensbildung der »Schwachen« (vgl. 8,4 ff.; 10,25–31)⁴⁰. Dennoch muß der Apostel angesichts der akuten Gefährdung

³⁶ Zwar wird Paulus in 1Kor 10,29 nicht den heidnischen Gastgeber (so aber Conzelmann, Wolff und Lang, 1Korinther, z. St.), sondern den »Schwachen« im Auge haben (so Klauck, 1Korinther, z. St.). Doch ist daraus nicht auf eine Verurteilung der Starken durch die Schwachen zu schließen; anders Murphy-O'Connor, Freedom (s. Anm. 32) 19 (»aggressive attitude«; mit Blick auf 1Kor 10,29b–30).

³⁷ Anders Cranfield, Romans, 696.725 f. (dem zufolge Paulus von sich aus eine weitere denkbare Form religiös motivierten Verzichtes von Speise und Trank aufzählt).

³⁸ Dafür sprechen die Stichworte κοινός in 14,14 und καθαρός in 14,20.

³⁹ Vgl. E. Käsemann, An die Römer, HNT 8a, 1973, 352 f.; H. Schlier, Der Römerbrief, HThK 6, 1977, 403 ff.

⁴⁰ Betont von Murphy-O'Connor, Freedom (s. Anm. 32) 30 ff. – Die Gewissensbildung wird bei Paulus durch das »Aufbauen« der Agape vollzogen, die theologische Erklärungen zur Sache ja keineswegs ausschließt.

ihrer christlichen Identität und angesichts des kräftigen, theologisch untermauerten Selbstbewußtseins, mit dem die »Wissenden« auftreten, die Spitze seiner Kritik gegen die »Starken« richten.

Freilich ist von großer Bedeutung, die genaue »Frontlinie« der paulinischen Argumentation festzustellen. Zwischen dem Apostel und den »Gnostikern« ist nicht etwa umstritten, daß sich die entscheidenden sittlichen Normen aus dem Evangelium herleiten – die »Starken« berufen sich ja auf unbestrittene Grund-Sätze der christlichen Verkündigung (8,4; vgl. 10,26: Ps 24,1). Zwischen ihnen und Paulus ist auch nicht umstritten, daß das von Gott geschenkte Heil ein alles überragendes Gut ist – ihr ganzer Enthusiasmus ist ja vom Bewußtsein eschatologischer Fülle durchdrungen. Es ist zwischen Paulus und den »Wissenden« gleichfalls nicht umstritten, daß sie auch gegen ihre »schwachen« Glaubensgenossen sittliche Pflichten haben – wie es scheint, haben sie ja versucht, die »Schwachen« zu jener »Gnosis« und zu jener Freiheit hinzuführen, die ihrer Meinung nach einen wahren Christenmenschen auszeichnen. Es ist noch nicht einmal gesagt, daß die »Starken« geglaubt haben, den »Schwachen« gegenüber nicht zur Agape verpflichtet zu sein – sie scheinen sich ja um deren »Auferbauung« (wie sie es sehen) bemüht zu haben (8,10). Es ist schließlich auch nicht so, daß Paulus den Eindruck gewinnen mußte, es falle den »Starken« nur schwer, im praktischen Leben umzusetzen, was sie im Prinzip durchaus als Anspruch des Glaubens erkannt haben – sie haben sich ja voller Eifer ihrer »Gnosis« und ihren Freiheitsparolen verschrieben; nichts berechtigt zu der Annahme, daß sie mit schlechtem Gewissen die Freiheitsräume ausgenutzt haben, die ihre »Gnosis« ihnen zu eröffnen schien.

Zwischen Paulus und den »Starken« ist umstritten, *welche* ethischen Normen aus dem Evangelium folgen; und es ist damit letztlich das Verständnis der Heilsbotschaft selbst umstritten. Freilich streitet Paulus mit den »Gnostikern« nicht darüber, ob es grundsätzlich erlaubt oder unerlaubt sei, Götzenopferfleisch zu essen. Er bestätigt, daß es keine Götzen gibt (8,4 ff.; 10,26: Ps 24,1); er rät dazu, beim Einkauf auf dem Markt nicht ängstlich nach der Herkunft des Fleisches zu forschen (10,25); er empfiehlt, bei Gastmählern, die von Heiden ausgerichtet werden, im Regelfall unbesorgt zu essen, was vorgesehen wird (10,27); er unterstützt sogar ausdrücklich den Anspruch auf Gewissensfreiheit, den die »Starken« erhoben haben (10,27)⁴¹. Paulus läßt keinen Zweifel: Grundsätzlich ist es für Christen erlaubt, das Fleisch rituell geschlachteter Tiere zu essen. Aber er kritisiert in aller Schärfe, daß die »Starken« wegen ihrer »Gnosis« auch dort auf diese »Exousia« pochen, wo dies das eschatologische Heil der »Schwachen« gefährdet. Das aber bedeutet: Paulus kritisiert ihre »Gnosis« selbst, sofern ihr – theoretisch oder praktisch – Heilsbedeutung zuerkannt wird.

⁴¹ Dies ist für Paulus mehr als eine Konzession an die »Starken«, es ist ein Hinweis auf die legitime christliche Freiheit; anders T. Engberg-Pedersen, *The Gospel and Social Practice according to 1Corinthians*, NTS 33, 1987, 557–584: 576.

Damit steht der Apostel vor einer schwierigen Aufgabe: Er muß nicht nur im einzelnen darlegen, wie sich seiner Überzeugung nach die »Starken« gegenüber den »Schwachen« verhalten sollen. Er muß auch eine umfassende theologische Begründung für seine Mahnung liefern. Dies gilt in doppelter Hinsicht: Er muß *einerseits* zeigen, daß sich die Praxis und das ihr zugrundeliegende Freiheitsverständnis der »Starken« vom Evangelium her verbieten. Dazu muß er ihnen vor Augen führen, daß ihre »Gnosis« nicht etwa Bedingung der eschatologischen Rettung ist, sondern im Gegenteil dem Heilshandeln Gottes widerspricht. Dies hinwiederum setzt voraus, daß er die »Wissenden« davon überzeugt, ein inadäquates Verständnis der christlichen Verkündigung mitsamt des ihr innewohnenden sittlichen Anspruchs entwickelt zu haben.

Dann muß Paulus aber *andererseits* auch positiv aufweisen, daß Gottes Heilshandeln, so wie es das authentische Evangelium zur Sprache bringt, im konkreten Streitfall die vom Apostel erhobenen Forderungen impliziert; anders gesagt: daß nur sie der Agape entsprechen, während die »Gnosis« ihr entgegensteht.

5. Der Gedankengang von 1Kor 8–10

Kapitel 8 bringt im Götzenopferstreit die grundlegende Klärung. 1Kor 10,23–11,1 lenkt auf das Thema zurück. Die Passagen, die von dieser Klammer eingerahmt werden, 1Kor 9 und 1Kor 10,1–22, dienen der Ausweitung des Problemhorizontes und der weiteren Abstützung der paulinischen Position⁴².

a) 1Kor 8

(1) 1Kor 8,1–3

Den ersten Abschnitt bilden die Verse 1–3⁴³. Paulus baut einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Gnosis und Agape⁴⁴ auf. Er unterzieht die korinthische Parole, daß »alle« Erkenntnis hätten, einer fundamentalen theologischen Kritik. Dazu stellt er in Vers 1 den programmatischen Gegen-Satz auf: »Die

⁴² Eine ausführliche rhetorische Analyse findet sich bei H. Probst, Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1Kor 8–10), WUNT II/45, 1991, 108–305. Für ihn ist 8,1–13 *exordium*, 9,1–18 *narratio*, 9,19–10,17 *argumentatio* und 10,18–11,1 *peroratio*. Das überzeugt in keiner Weise; vgl. meine Rez. in: ThRv 90, 1994, 338–391.

⁴³ Weil V. 4 die einleitende περί-Wendung variiert und die Parole der »Starken« aus V. 1 korrigiert, liegt hier ein gedanklicher Einschnitt vor; vgl. Weiß, 1Korinther, 5; Eckstein, Syneidesis (s. Anm. 32) 236. Er ist auch dann zu berücksichtigen, wenn eine Gliederung des Kap. in zwei Abschnitte (8,1–6.7–13) favorisiert wird wie bei Conzelmann, 1Korinther, 164; Wolff, 1Korinther II, 3–16; Lang, 1Korinther, 108–113; Klauck, Herrenmahl (s. Anm. 2) 241.

⁴⁴ Zum Verständnis der Agape in 1Kor 8 vgl. Th. Söding, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik, NTA 26, 1994.

Gnosis bläht auf, die Agape aber baut auf!« Diese Antithese zu erläutern und die daraus folgenden Mahnungen einzuschärfen, ist das Ziel des gesamten Kapitels. Die Gnosis »bläht auf«, weil sie ein Bewußtsein eigener Freiheit und Stärke begründet, dem die Grundlage fehlt; die Agape »baut auf«⁴⁵, weil sie den Bruder als Mit-Glied der Ekklesia bejaht und seine Schwäche mitträgt.

Die Verse 2 und 3 stehen unter dem Leitwort »Erkenntnis«. *Vers 2* setzt bei der Kritik der »aufblähenden« Gnosis an und stellt das »Wie« des Erkennens als eine Frage heraus, die von den »Wissenden« falsch beantwortet wird. Gleichwohl ist sie für die rechte christliche Erkenntnis, von der Paulus in *Vers 2* indirekt spricht, schlechthin entscheidend: Wer nicht weiß, *wie* man erkennen muß, steht in der Gefahr, nur zu meinen, etwas erkannt zu haben, in Wahrheit jedoch nichts oder das Entscheidende nicht richtig zu wissen. Die »Gnostiker«, so gibt Paulus zu verstehen, haben noch gar nicht begriffen, was richtiges Erkennen ist⁴⁶.

Vers 3 knüpft hier an und führt den Gedankengang des Kapitels auf einen ersten Höhepunkt. Er greift die beiden Leitmotive aus *Vers 1* auf, redet jedoch nicht mehr (wie schwerpunktmäßig in *V. 1*) von der Bruderliebe, sondern von der Liebe zu Gott⁴⁷ und biegt zugleich die (in Korinth umstrittene) Frage nach richtiger oder falscher Gotteserkenntnis in die Frage nach dem Erkenntnis-Sein von Gott um. Anders gesagt: Paulus klagt die Bedeutung der Offenbarung für die Gotteserkenntnis ein und erklärt die Selbstmitteilung Gottes zugleich als Ausdruck seiner Liebe. Damit gewinnt der Apostel ein entscheidendes Argument gegen die theologische Ästhetik der »Starken«: Nach 1Kor 8,3 gibt es auch auf dem Feld der Erkenntnis Gottes und seines Willens einen Primat der Agape vor der »Gnosis«⁴⁸.

(2) 1Kor 8,4–6

Einen zweiten Argumentationsschritt machen die Verse 4–6. Paulus geht es darum, das Glaubenswissen, dem die Agape nach 8,1–3 entspricht, präzise zu bestimmen und im Gespräch mit den »Wissenden« die Voraussetzungen seiner Argumentation im Kerygma zu beschreiben.

In *Vers 4* bestätigt er zunächst den gemeinsamen Ausgangspunkt seiner Kontroverse mit den »Gnostikern«: das Wissen (οἶδμεν) um die Nichtigkeit

⁴⁵ Vgl. als Parallele neben Röm 14,19 und 15,2.20 vor allem 1Kor 14,3 ff.12.17.26 (dort direkt auf die Ekklesia bezogen). Zum Stichwort vgl. I. Kitzberger, *Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή/(ἐπ)οικοδομεῖν*, FzB 53, 1986.

⁴⁶ Vgl. J. Blank, *Gnosis und Agape. Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik*, in: M. Schmidt (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik, Mystik in Geschichte und Gegenwart* 1/5, 1987, 1–13: 1.

⁴⁷ Vgl. Th. Söding, *Gottesliebe bei Paulus*, ThGl 79, 1989, 219–242: 228–232.

⁴⁸ Vgl. H. Schlier, *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus* (1964), in: ders., *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg u. a. ²1964, 319–339: 335: »Die Liebe zu Gott schließt die Erkenntnis ein, die das Von-Gott-Erkant-Sein im eigenen Erkennen vollzieht.«

der Götzen und die Einzigkeit Gottes (vgl. 10,25 f.)⁴⁹. In den *Versen 5 und 6* differenziert und präzisiert der Apostel jedoch dieses Wissen in zweifacher Weise: zunächst im Blick auf die Existenz vieler »sogenannter« Götter und Herren (die in der Welt des Hellenismus ja schlechterdings nicht zu leugnen ist)⁵⁰, sodann mit dem Ziel, auf der Basis einer alten Glaubensformel⁵¹ die christologische und vor allem auch die soteriologische Valenz des Bekenntnisses zum einen Gott aufzuweisen. Er stellt fest, daß mit dem Rekurs auf die Einzigkeit Gottes und die Einzigkeit des Kyrios Jesus Christus soteriologisch erst dann etwas gewonnen ist, wenn Gott als der Vater geglaubt wird, durch den alles ist und auf den hin alles ausgerichtet wird, und wenn Jesus Christus als der Kyrios geglaubt wird, der sowohl in der absteigenden als auch in der aufsteigenden Linie die Unmittelbarkeit der heilbringenden Gemeinschaft mit Gott vermittelt⁵². Im Zuge dieser soteriologischen Präzisierung des monotheistischen Bekenntnisses rekurriert der Apostel auf die existentielle Dimension der Gottesbeziehung: Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes und zur Einzigkeit des Kyrios ist nicht die Konsequenz einer theoretischen Überlegung, sondern Ausdruck einer umfassenden, eben von der Liebe bestimmten Gottesbeziehung, die (kraft der Gnade) allererst eine echte Gottes-Vorstellung möglich werden läßt⁵³. Damit führt Paulus die Diskussion einen entscheidenden Schritt über die Feststellung in Vers 4 hinaus. Nicht schon 8,4, sondern erst 8,6 markiert die Ausgangsbasis der paulinischen Argumentation im Kerygma⁵⁴.

(3) 1Kor 8,7–13

In 1Kor 8,7–13 entwickelt Paulus, welche praktischen Konsequenzen sich aus dem zuvor Gesagten in der Situation der korinthischen Gemeinde ergeben müssen. Die Konkretion der in 8,1–3 implizierten Agape-Mahnung

⁴⁹ Die Frage, ob Paulus in V. 4 ein weiteres Schlagwort der Korinther zitiert, ist nicht eindeutig zu entscheiden. Sicher ist jedoch, daß der Vers den entscheidenden theologischen Inhalt der von den »Starken« beschworenen Erkenntnis angibt. Er kann jedoch auch von Paulus selbst formuliert worden sein.

⁵⁰ Die Verse 5 f. wollen kaum die Aussage, es gebe keine Götzen, einschränken; anders Conzelmann, 1Korinther, 169; Fee, *Εἰδωλόθυτα* (s. Anm. 3) 188 f.; Wolff, 1Korinther II, 6. Vielmehr wollen sie angesichts der Existenz zahlreicher »sogenannter Götter und Herren« die Bedeutung des monotheistischen und christologischen Bekenntnisses der Glaubenden herausarbeiten. V. 5b steht unter dem Vorzeichen von V. 5a und damit des vielsagenden *λεγόμενοι*; die Dämonen, mit deren Kraft 10,20 f. rechnet, sind von den hellenistischen »Göttern und Herren«, die 8,5 anspricht, grundverschieden.

⁵¹ Daß V. 6 eine alte Glaubensformel zugrunde liegt, ist unbestritten; daß ihr genauer Umfang strittig ist, ist hier nicht von Belang.

⁵² Vgl. W. Thüsing, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik, NTA 1/I, ³1986, 225–233.282 f.

⁵³ Vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Prolegomena*, Göttingen 1990, 253 f.

⁵⁴ Fee faßt hingegen nur V. 5 ins Auge: *Εἰδωλόθυτα* (s. Anm. 3) 188 f.

findet sich in *Vers 9*, dem einzigen Imperativ des Kapitels: Die Vollmacht der »Starken«, die sie aus ihrem Wissen um die Nichtigkeit der Götzen ableiten, darf den »Schwachen« nicht zum Anstoß werden.

Diese Forderung bereitet Paulus in den Versen 7 und 8 vor. In *Vers 7* bringt er zur Geltung, daß die Parole von *Vers 1* keineswegs uneingeschränkt gilt und daß die Überzeugung von *Vers 4* nicht von allen geteilt wird. Es gibt die »Schwachen«, die durch das Beispiel der Starken verführt werden, gleichfalls Götzenopferfleisch zu essen, damit aber ihr Gewissen »beflecken«⁵⁵.

In *Vers 8* sagt Paulus, daß diese negativen Folgen nicht durch ein positives Gegengewicht austariert sind. »Speise wird uns nicht vor Gott hinstellen« (V. 8a). Das heißt: Sie vermag keinen eschatologischen Vor- oder Nachteil zu verschaffen.

Die Bedeutung des Verses ist umstritten. Παροστήσει ist freilich textkritisch als Futur gesichert und muß eschatologisch gedeutet werden; deshalb ist die Übersetzung »Gott nahe bringen«⁵⁶ ungenau. Eine forensische Bedeutung spielt gewiß mit; gleichwohl ist die Übersetzung »vor Gottes Richterstuhl bringen«⁵⁷, die genau Röm 14,11 entspräche, durch den Text nicht gedeckt. 1Kor 8,8 formuliert offener⁵⁸. *Vers 8bc* stellt, wie aus der grammatikalischen Konstruktion erkennbar, keinen Gegensatz zu 8,8a auf, sondern führt die einleitende Aussage weiter, indem er den Gedanken ausschließt, das Essen (von Götzenopferfleisch) könne einen Vorteil verschaffen, Enthaltensamkeit dagegen einen Nachteil bewirken.

Bei dieser Deutung ist zweierlei vorausgesetzt. *Erstens*: ὑστερούμεθα und περισσεύομεν sind nicht auf die Geistestgaben der Gemeinde zu beziehen⁵⁹, sondern auf die »Chancen« im eschatologischen Gericht; diese Voraussetzung ist mit *Vers 8a* gegeben. *Zweitens*: Die Stellung der Verben ὑστερούμεθα und περισσεύομεν ist so wie oben angenommen ursprünglich⁶⁰. Diese Voraussetzung ist angesichts der handschriftlichen Bezeugung ebenfalls erfüllt⁶¹.

Wenn aber *Vers 8a* so zu deuten ist, liegt ihm kaum ein (weiterer) Slogan der »Gnostiker« zugrunde (der sich gegen innergemeindliche Kritik gewendet hätte)⁶². Auch die literar-

⁵⁵ Zu μολύνομαι vgl. vor allem (wegen des Themas Speise) TestAss 4,4 (τὴν ψυχὴν μολυνεῖ) und (wegen des kultischen Kontextes) Jes 65,4 LXX; 2Mak 14,3; ferner Sir 21,18; 22,13, des weiteren Epict., Diss II, 8,13.

⁵⁶ R. Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie, ZNW 13, 1912, 1–28: 19 f.; B. Reicke, Art. παρίστημι κτλ., ThWNT 5, 1954, 835 f.838–840: 839/7–10; Conzelmann, 1Korinther, 175 Anm. 21; Eckstein, Syneidesis (s. Anm. 32) 243 f.

⁵⁷ J. Héring, La première épître de Saint Paul aux Corinthiens, CNT.N 7, ²1959 (1948), 68; J. Murphy-O'Connor, Food and Spiritual Gifts in 1Cor 8:8, CBQ 41, 1979, 292–298: 297; Klauck, Herrenmahl (s. Anm. 2) 247; Bauer/Aland, Wb.⁶, 1268.

⁵⁸ Vgl. v. Soden, Sakrament (s. Anm. 16) 341 f.; A. Sand, Art. παρίστημι κτλ., EWNT 3, 1983, 96–98: 97; ähnlich Wolff, 1Korinther II, 11 f.

⁵⁹ So aber Murphy-O'Connor, Food (s. Anm. 57) 297 f.; Wolff, 1Korinther II, 13.

⁶⁰ Anders Murphy-O'Connor, Food, 294 f.

⁶¹ Im übrigen findet m. W. eine Gleichsetzung von παρίστημι mit διακρίνομαι o. ä. weder in der Begriffsgeschichte noch im übrigen paulinischen Sprachgebrauch einen sicheren Anhaltspunkt; selbst Röm 14,11 formuliert hier offen: Oder lautet der Richterspruch im Endgericht in jedem Fall auf Verurteilung?

⁶² Vgl. Conzelmann, 1Korinther, 175; Eckstein, Syneidesis, 243; anders Jeremias, Abba (s. Anm. 6) 273 f.; auch Ch. K. Barrett, The First Epistle to the Corinthians, BNTC, ²1971

kritischen Argumente für die Annahme einer korinthischen Parole überzeugen nicht: Die Personenwechsel in den Versen 7–9 erklären sich aus den unterschiedlichen argumentativen Funktionen der Sätze. Daß $\delta\epsilon$ in 1Kor 8 nicht durchweg adversativ gebraucht wird, zeigt 8,7b. Es braucht mithin in Vers 9 keinen Gegensatz zu Vers 8 zu markieren, sondern kann einfach einen neuen Argumentationsschritt anzeigen. Das $\alpha\upsilon\tau\eta$ in Vers 9 braucht nicht unbedingt auf Vers 8, es kann auch allgemeiner auf die Gesamtthematik des Kapitels bezogen sein und macht dann einen besseren Sinn. Bei der hier vorgeschlagenen Deutung von $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\iota$ ist weder Vers 13 ein Widerspruch noch 1 Kor 6,13a eine Parallele zu 8,8.

Allenfalls wäre noch zu erwägen, ob hinter Vers 8a die Parole $\beta\rho\omega\mu\alpha \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\iota \tau\tilde{\omega} \Theta\epsilon\tilde{\omega}$ durchscheint, die Paulus dann durch die Negation und durch Vers 8bc korrigiert hätte; doch diese Annahme ist weder zwingend noch naheliegend⁶³.

Mithin könnten die »Starken« ohne weiteres auf das Fleisch-Essen verzichten, und die »Schwachen« müssen nicht um ihres Heiles willen dazu »aufgebaut« werden (V. 10), ihrerseits Fleisch von Opfertieren zu verzehren (V. 8bc). Die Schlußfolgerung in Vers 9 liegt dann auf der Hand; und Paulus kann in Vers 10 die Dringlichkeit der Mahnung an einem extremen, aber doch wohl realistischen Fallbeispiel illustrieren.

An dieser Stelle setzt Vers 11 neu an. Den Schwachen dazu »aufzubauen«, gegen sein Gewissen zu handeln, hieße, ihn zugrundezurichten. Dies aber widerspräche dem Sühnetod Jesu Christi, der ja (auch) um des schwachen Bruders willen gestorben ist. Mithin ist die »Verwundung«⁶⁴ des schwachen Gewissens, wie Vers 12 sagt, Versündigung gegen den Mitbruder und letztlich auch gegen Christus.

Damit ist der Beweisgang abgeschlossen. Vers 13 trägt in der Form einer emphatischen Selbstverpflichtung des Apostels ein appellatives Motiv nach: Das Beispiel des Apostels soll die Starken ermuntern, das auch wirklich zu beherzigen, worauf sie verpflichtet worden sind (vgl. 10,33–11,1)⁶⁵.

b) 1Kor 9–10

Daß Paulus in 1Kor 9 ein neues Thema verhandelt, steht außer Frage. Dennoch sind Verbindungslinien zum Götzenopferstreit erkennbar⁶⁶: Paulus

(¹1968), 195; Horsley, *Consciousness* (s. Anm. 27) 577 ff.; Wolff, *1Korinther II*, 12; Klauck, *Herrenmahl* (s. Anm. 2) 247; Murphy-O'Connor, *Freedom* (s. Anm. 32) 11; ders., *Food* (s. Anm. 57).

⁶³ Es ist gerade nicht davon auszugehen, daß die »Gnostiker« dem in 8,8 Gesagten zustimmen; das folgt aus der Stellung des Verses im Kontext ebenso wie aus der vorausgesetzten Argumentationssituation; gegen Fee, *Εἰδωλόθυτα* (s. Anm. 3) 180.190 f.

⁶⁴ $\tau\upsilon\pi\tau\omega$ wird im NT nur an dieser Stelle metaphorisch verwendet; vgl. Eckstein, *Syneidesis* (s. Anm. 32) 250 f.

⁶⁵ Einen guten Forschungsüberblick verschafft O. Merk, *Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie*, in: Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik* (s. Anm. 29) 172–206: 173–193.

⁶⁶ Vgl. J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, *StANT* 18, 1968, 198; G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische*

verlangt von den »Starken« den Verzicht auf ein Recht, das ihnen ihrer eigenen Meinung nach zusteht (8,9; vgl. 10,23). Dazu verweist er in 8,13 wie in 10,33–11,1 auf sein eigenes Verhalten als Vorbild. Ohne 1Kor 9 hinge der Hinweis in der Luft, durch das Kapitel wird er gefüllt. Die Ausführungen des Apostels lassen erkennen, daß seine eigene Entscheidung, auf ein Recht zu verzichten (nämlich als Apostel den Lebensunterhalt von der Gemeinde zu beziehen), von vielen Korinthern nicht verstanden, ja als Argument gegen die Authentizität seines Apostolats mißdeutet worden ist⁶⁷. Dagegen erklärt Paulus, daß er vom apostolischen Unterhaltsrecht nicht etwa deshalb keinen Gebrauch macht, weil ihm die Legitimation fehlt oder weil er es geringschätzt bzw. ganz in Abrede stellt, sondern einzig aus dem Grund, die eigene (apostolische) Freiheit zu erhalten und dem Evangelium besser zu dienen (9,19–23). Wenn ihnen dies aufgeht, haben die »Starken« auch einen leichteren Zugang zu der Forderung, vor die »Gnosis« und das aus ihr fließende Recht die Agape zu stellen⁶⁸.

In *1Kor 10,1–22* schneidet Paulus ein Problem an, das zwar im Umkreis des Götzenopferstreits liegt, aber in *1Kor 8* noch nicht explizit besprochen worden war: die Teilnahme von Christen an heidnischen Kultmählern (10,21)⁶⁹. Daß der Apostel auch diese Form des Götzendienstes, die sich als

Untersuchung zu *1Kor 9*, Bib. 50, 1969, 212–232; Merklein, Einheitlichkeit (s. Anm. 8) 362–365; D. Lüthmann, Freundschaftsbrief trotz Spannungen. Zu Gattung und Aufbau des Ersten Korintherbriefes, in: W. Schrage (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS H. Greeven, BZNW 47, 1986, 298–314: 309 f.; ferner Ch. Maurer, Grund und Grenze apostolischer Freiheit. Exegetisch-theologische Studie zu *1Korinther 9*, in: Antwort. FS K. Barth, Zürich 1956, 630–641: 631 f.

⁶⁷ Anders urteilt P. Marshall, Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians, WUNT II/23, 1987, 282–317: Er glaubt, Paulus setze sich gegen den Vorwurf der Unstetigkeit zur Wehr. Das ist aber aus dem Text nicht zu ersehen.

⁶⁸ Die Überzeugungskraft des Beispiels wird auch dadurch gewährleistet worden sein, daß die Kritik am Unterhaltsverzicht vor allem aus den Reihen der begüterten Gemeindeglieder gekommen sein muß, damit aber aus dem Kreis, aus dem sich auch die meisten »Starken« rekrutiert haben werden; vgl. Theißen, Studien (s. Anm. 4) 228. Anders jedoch Conzelmann, *1Korinther*, 180; J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeindegliederung und Gemeinde-Ordnung*, BU 9, 1972, 70 Anm. 2. Ihnen zufolge ist die Kritik nur außerhalb der Gemeinde geäußert worden.

⁶⁹ Vgl. Conzelmann, *1Korinther*, 176; Walter, Christusglaube (s. Anm. 3) 426–429; Eckstein, *Syneidesis* (s. Anm. 36) 245; I. Broer, »Darum: Wer da meint zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle.« *1Kor 10,12 f.* im Kontext von *1Kor 10,1–13*, in: Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik* (s. Anm. 32) 229–325: 303. – Andere glauben indes, schon in *1Kor 8* gehe es um die Teilnahme an einer Kultfeier; so Klauck, *Herrenmahl* (s. Anm. 2) 248; Merklein, *Einheitlichkeit* (s. Anm. 8) 359 f. Dafür könnte am ehesten *V. 10* sprechen. Doch scheint Paulus nach *1Kor 8,8 ff.* nicht vorauszusetzen, jedes Essen im Tempelbezirk sei ein Kultmahl zur Götzenverehrung. Selbst wenn die Mehrzahl der religionsgeschichtlichen Parallelen in eine andere Richtung deutet, ist dies zu beachten, zumal auch eine Stelle wie *Plautus, Rudens 2,2 f.* für eine Differenzierung spricht.

Ausdruck größter christlicher Stärke ausgibt (10,22), strikt verbietet, ist klar. Daß er zu Beginn des Passus einen langen Midrasch über die Exodus-Geschichte vorträgt (10,1–11), zielt gegen die sakramentalistischen Tendenzen der korinthischen »Starken«: So wenig Israel durch die pneumatische Speise (des Manna) und den pneumatischen Trank (des Wassers aus dem Felsen des Horeb) am Tanz ums Goldene Kalb gehindert und vor Gottes Strafe immunisiert worden ist, so wenig feilt der Empfang der Sakramente vor den Gefahren des Götzendienstes (10,18)⁷⁰.

Nach dieser Klarstellung kann Paulus in 10,23–11,1 auf die praktischen Konsequenzen der in 1Kor 8 skizzierten und in 10,1–22 präzisierten Problemlösung zurückkommen. Er geht wiederum von einer Parole der »Starken« aus, um sie ähnlich wie in 1Kor 8,1 erneut durch den Rekurs auf die Agape und die sittliche Pflicht zur Förderung der ekklesialen Koinonia zu konterkarieren (10,23): »Alles ist erlaubt! – Aber nicht alles nützt. Alles ist erlaubt! – Aber nicht alles baut auf.«

Den Passus beschließt wie Kapitel 8 der parakletische Hinweis auf die eigene Praxis des Apostels (10,33–11,1).

c) Zusammenfassung

Paulus stellt den Götzenopferstreit in einen weitgespannten Argumentationsrahmen. Nur dadurch wird es ihm möglich, an die Wurzeln des Konfliktes zu gelangen. Der Apostel sieht nicht nur, daß die Diskussionen um das Fleisch-Essen im Kern ein ethisches Problem indizieren: den Umgang der »Starken« mit den »Schwachen«. Er sieht zugleich, daß diese ethische Frage die Kehrseite eines theologischen Problems ist, das in der Mitte der paulinischen Evangeliumsverkündigung aufbricht. Eben deshalb diskutiert er die Götzenopferfrage nicht nur als Problem der rechten Praxis, sondern zugleich als Problem der rechten Einstellung zum Evangelium.

6. Die christologische Begründung der ethischen Weisung

Die »Starken« in der Gemeinde von Korinth wähen ihre Haltung und Praxis uneingeschränkter Freiheit in Übereinstimmung mit dem Evangelium. Wenn Paulus gegen ihr »Prinzip Gnosis« das »Prinzip Agape« einklagt, ist er mithin zu einer ausdrücklichen theologischen Begründung gezwungen. In diesem Zusammenhang kommt dem Hinweis auf das Sterben Jesu Christi um des schwachen Bruders willen (8,11) eine Schlüsselrolle zu.

a) Das Motiv des Sühnetodes Christi in 1Kor 8,11

Wie die Anklänge an Jes 53,5.12 zeigen, geht Paulus in 1Kor 8,11 auf das traditionelle Motiv vom Sühnetod Christi zurück. Der Apostel deutet ihn

⁷⁰ Vgl. Walter, Christusglaube (s. Anm. 3) 429–436.

als Ausdruck der radikalen Proexistenz Jesu und als Inbegriff seiner Agape (2Kor 5,14 ff.; Gal 2,20; Röm 8,35 ff.)⁷¹.

Auffällig ist die Formulierung mit διὰ c.acc. Im allgemeinen zieht Paulus Wendungen mit ὑπέρ c.gen. vor⁷². Mit dieser Wendung kann er drei eng verbundene Aspekte des Sühne-geschehens herausarbeiten: Jesus ist (1.) unseretwegen, (2.) an unserer Stelle und (3.) uns zugute gestorben. Διὰ c.acc. gibt in der Koine den Grund (*propter*) und vor allem auch den Zweck (klassisch: ἕνεκεν) einer Handlung an (*Bl.-Debr.-Rehk.* § 220). Sühneaussagen, die mit dieser Präposition gebildet werden, heben also den ersten und dritten Aspekt der ὑπέρ-Wendung hervor. Dies gilt für Jes 53,5.12 ebenso wie für Röm 3,25 und 4,25⁷³. In 1Kor 8,11 akzentuiert Paulus das finale Moment. Dies ergibt sich zum einen aus dem Kontext (s. u.) und zum anderen daraus, daß die Sühne-Aussage personal formuliert wird, während die Parallelstellen die Sühneleistung ausdrücklich auf die Gesetzlosigkeit, die Sünde(n) oder die Übertretungen von Menschen beziehen⁷⁴.

Mit der Formulierung von 1Kor 8,11 betont Paulus die soteriologische Finalität des Sühnetodes Jesu Christi (während der kultische Aspekt der Sühne, der Stellvertretungsgedanke und der bundestheologische Bezugsrahmen eher zurücktreten). Dabei erläutert der Kontext, *was* dem Schwachen durch den Tod Jesu zugute gekommen ist (und nicht in Gefahr gebracht werden soll): Er ist Mit-Glied der Ekklesia, also »Bruder« (auch der »Starken«) geworden; er hat Anteil an jenem Raum des Heils, der bereits gegenwärtig durch die Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten geprägt ist; und er ist dazu bestimmt, im eschatologischen Gericht gerettet zu werden.

Paulus betont in 1Kor 8,11, daß Christus gerade um des *schwachen* Bruders willen gestorben ist. Diese Akzentuierung versteht sich vom Anlaß des

⁷¹ Dies herauszustellen dürfte eine Grundlinie der paulinischen Interpretation des traditionellen Sühnemotivs sein. Das zeigen u. a. Stellen wie 2Kor 5,14–21; Gal 2,20 (mit 3,13 f.); Röm 3,21–26; 5,6 ff.; 15,1–13; vgl. K. Kertelge, *Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus* (1976), in: ders., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg u. a. 1991, 62–80: 68 ff.; auch E. Käsemann, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus* (1967), in: ders., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen ²1972, 61–107: 79–82.

⁷² Mit διὰ c.acc. sind bei Paulus (bzw. bereits vorpaulinisch) auch die Sühneaussagen in Röm 3,25 und 4,25 formuliert. Sonst steht zumeist ὑπέρ – auch in Röm 14,15; vgl. 1Kor 11,23 ff.; 15,3b–5; 1Thess 5,10; 2Kor 5,14 f.; Röm 5,6 ff. sowie Röm 8,32; Gal 1,4; 2,20; 2Kor 5,21; Gal 3,13.

⁷³ Das διὰ in Röm 3,25 ist nicht nur kausal bzw. instrumental, sondern auch, wenn nicht primär, final zu verstehen; vgl. D. Zeller, *Sühne und Langmut Gottes. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24–26*, ThPh 43, 1968, 51–75: 60 f.; Schlier, *Römer*, 113; Wilckens, *Römer I*, 196; anders Käsemann, *Römer*, 92. In Röm 4,25 ist das erste διὰ (τὰ παραπτώματα) wohl doch zumindest in erster Linie kausal zu deuten; vgl. Schlier, *Römer*, 136; Wilckens, *Römer I*, 278; ferner Käsemann, *Römer*, 121; anders D. Zeller, *Der Brief an die Römer*, RNT, 1984, 104: final. Das zweite διὰ (τὴν δικαίωσιν) ist hingegen nach übereinstimmender Meinung der Forschung primär final zu deuten.

⁷⁴ Überdies belegt 2Kor 8,9 (διὰ c.acc. – ἵνα) eindeutig die finale Bedeutung der Präposition für Paulus.

Kapitels her. Zugleich aber bringt sie zwei zentrale Momente des Sühnemotivs zur Geltung, die eng miteinander verbunden sind (und im Götzenopferstreit von besonderem Gewicht sind): Das eschatologische Heil ist sowohl in seiner präsentischen als auch in seiner futurischen Dimension nichts als Gnade; und es ist von Grund auf universal ausgerichtet. Auf die Kontroverse zwischen den »Starken« und den »Schwachen« bezogen: Weil das Heil allein in der radikalen Proexistenz Jesu Christi begründet ist, steht es nicht nur denen offen, die über eine besondere »Gnosis« verfügen und die mit ihr eröffneten Freiheitsräume zu nutzen vermögen, sondern auch denen, die zwar im Glauben die Taufe empfangen haben, aber ihrer heidnischen Vergangenheit noch verhaftet sind, auf einzelne Glaubens-Sätze nicht rückhaltlos bauen können, von Gewissensängsten geplagt werden und in der Gefahr stehen, das Evangelium zu verleugnen.

b) Der Sühnetod Jesu Christi als Begründung der Agape-Mahnung

Die Erinnerung an den Sühnetod Jesu Christi soll für die »Starken« nicht nur eine *Motivation* der geforderten Agape sein⁷⁵. Zwar ist unverkennbar, daß der Blick auf den Gekreuzigten wie nichts anderes die Christen zu einer Haltung und Praxis uneigennütziger Liebe bewegen kann; und es spricht viel dafür, daß Paulus mit 1Kor 8,11 auch dies im Blick gehabt hat. Aber wollte man die Funktion des Verses darauf beschränken, müßte man annehmen, die »Starken« hätten durchaus um ihre sittliche Pflicht gewußt, die eigene Exousia nicht in Anspruch zu nehmen, wenn sie das eschatologische Heil der »Schwachen« gefährdet; sie hätten nur nicht genügend Kraft besessen, mit diesem Wissen auch Ernst zu machen. Eine solche Annahme ist aber, wie gezeigt, unbegründet.

Paulus muß die »Starken« erst davon überzeugen, daß ihre Praxis im Götzenopferstreit, ihr Freiheits- und ihr Vollmachtspathos dem Evangelium widersprechen; und zugleich muß er darlegen, daß die (implizite) Voraussetzung der »Starken«, ihre »Gnosis« sei die Bedingung eschatologischen Heils, falsch ist. Dies setzt freilich voraus, daß Paulus den »Starken« vor Augen führen kann, die christliche Verkündigung im entscheidenden nicht verstanden zu haben, obwohl sie dem zweifelsohne fundamentalen Glaubenssatz über die Nichtigkeit der Götzen und die Einzigkeit Gottes (8,4 ff.; 10,26) zustimmen.

Gerade hier setzt 1Kor 8,11 an. Der Vers weist darauf hin, daß in der Mitte des Evangeliums die radikale Proexistenz Jesu steht, die auf das Heil aller Menschen ausgerichtet ist⁷⁶. Zugleich deckt 1Kor 8,11 auf, daß die »Star-

⁷⁵ So aber Maly, *Gemeinde* (s. Anm. 31) 174 f.

⁷⁶ In diesem Kontext müssen nach 1Kor 8 auch die Nichtigkeit der Götzen bzw. die Einzigkeit Gottes und des Kyrios Jesus Christus verstanden werden (V. 6). Zugespißt gesagt: Gott ist in der christlichen Verkündigung der Eine und Einzige als der, der durch Christi Sterben universales Heil ermöglicht; und Jesus Christus ist der eine und einzige Herr als derjenige, der um des schwachen Bruders willen gestorben ist. Vgl. P. Stuhlmacher, *Acht-*

ken« nicht vom Tod Jesu und seiner universalen Heilsbedeutung her denken. 1Kor 8,11 ist die theologische *Begründung* der Gnosis-Kritik und der Agape-Forderung im Götzenopferstreit⁷⁷. Drei Aspekte sind daran besonders wichtig:

Erstens: Wenn der Kern des Evangeliums im Sterben Christi um des schwachen Bruders willen besteht, kann eine Haltung und Praxis, die zur Gefährdung seines eschatologischen Heils führt, nicht dem Willen Gottes entsprechen – und wollte sie sich noch so sehr auf ein besonderes Wissen um Gott und sein Handeln berufen. Gefordert ist dann vielmehr eine Praxis, die den »Schwachen« – als »Schwachen« – annimmt und ihn auf jede nur denkbare Weise in seinem Christsein zu unterstützen und zu stärken versucht. Was immer die korinthischen »Starken« als Agape verstanden haben: nur dort ist sie gegeben, wo man in der Orientierung am Christusgeschehen die eigene Freiheit und Vollmacht in den Dienst des Nächsten stellt (vgl. Gal 5). Was dies im Götzenopferstreit bedeutet, hat Paulus *en detail* ausgeführt.

Zweitens: Wenn 1Kor 8,11 den Höhepunkt des eschatologischen Heilshandelns Gottes vor Augen stellt, weist dies darauf hin, daß es die Freiheit und die Vollmacht eines Christenmenschen nur aufgrund des Sühnetodes Jesu, also nur im Zuge des kreuzestheologisch strukturierten universalen Heilshandelns Gottes gibt. Deshalb steht das Recht, das die »Starken« beanspruchen, auf tönernen Füßen, wenn es zu Lasten der »Schwachen« geht. Freiheit und Vollmacht, die dem Evangelium entsprechen, können nur dort entstehen, wo die Agape das Denken und Handeln bestimmt. Sie sind immer schon verloren, wenn sie nicht das Recht des Nächsten suchen⁷⁸.

zehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie (1976), in: ders., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 192–208: 203 f.

⁷⁷ Eine ähnliche argumentative Funktion hat das Sühnemotiv in Röm 14,15; vgl. J. Dupont, *L'Appel aux faibles et aux forts dans la communauté Romaine* (Rom 14,1–15,13), in: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1961, *AnBib* 17/18, I, 1963, 357–366: 360 ff. – Auch in anderen Paraklesen haben ehistologische Motive argumentative Funktion: Gegen die Spaltung der Gemeinde (1Kor 1–4) wirkt nur die Darlegung des Evangeliums als »Wort vom Kreuz«; vgl. Th. Söding, *Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief*, *Cath(M)* 46, 1992, 31–60: 36–45. Die Kritik an der Diskriminierung der Armen bei der Feier des Herrenmahles übt Paulus im Rekurs auf den theologischen Gehalt der Herrenmahlsfeier (11,23 ff.) und damit auf die Präsenz der sakramental repräsentierten Todeshingabe Jesu (11,26). Den sexuellen Libertinismus, der sich als Ausdruck christlicher Freiheit ausgegeben hat, verwirft er mit dem Hinweis auf den Opfertod Jesu (5,7) und den in diesem Tod begründeten Loskauf (6,20). Auch dort, wo Paulus die Sklavenfrage theologisch überhöht, zieht er dieses Motiv heran (7,23).

⁷⁸ Den »Kommentar« liefert Kap. 9: Die Freiheit des Apostels äußert sich u. a. dadurch, daß er, um allen alles zu werden und dadurch wenigstens einige zu retten, auf das Recht verzichtet, seinen Lebensunterhalt durch die Gemeinde bestreiten zu lassen. Eine Fortführung im Zeichen der Nomismus-Kritik ist Gal 5 f.

Drittens: Wenn das eschatologische Heil sowohl in seiner futurischen als auch in seiner präsentischen Dimension allein im Sühnetod Jesu Christi begründet liegt, kann nicht die »Gnosis« der »Starken«, sondern muß die Agape die genuine menschliche Antwort sein und die anthropologische Seite der Teilhabe am eschatologischen Heil bilden. Denn die »Gnosis« erkennt die schwachen Mitbrüder wegen ihrer Schwäche nicht als vollwertige Gemeindeglieder an; damit aber trifft sie soteriologisch relevante Unterscheidungen, die der Heilsintention des Todes Jesu widersprechen. Anders gesagt: Das Sühne sterben Christi erweist die »Gnosis« als Sünde, die, selbst wenn sie meint, mit der christlichen Verkündigung im Einklang zu stehen, letztlich doch nichts anderes ist als Selbst-Ruhm (vgl. 1,29): Es ist ein falsches Vertrauen auf eine besondere Bevorzugung oder Befähigung, das zwar ein besonderes Selbstbewußtsein vor Gott begründet, aber eine verhängnisvolle Fehleinschätzung der eigenen Lage, der Person des anderen und der ethischen Pflichten, aber auch des Handelns Gottes und Jesu Christi bedeutet⁷⁹. Die Agape hingegen, die den »Schwachen« annimmt und die eigene Freiheit von seinem christologisch konstituierten Recht her definiert, Bruder zu sein, stimmt dem Evangelium auch dort zu, wo es auf die Rettung der anderen ausgerichtet ist und die Einschränkung eigener Freiheiten und Rechte fordert.

Kurz: Indem 1Kor 8,11 den Angelpunkt der paulinischen Evangeliumsverkündigung erkennen läßt, gibt der Vers die entscheidende theologische Begründung dafür, daß die »Gnosis« der »Starken« aufbläht, während die Agape, die sich in den Dienst des »schwachen« Bruders stellt, aufzubauen vermag. In dieser Begründungsfunktion ist 1Kor 8,11 eng mit Vers 3 verbunden. 1Kor 8,3 enthält den indirekten Vorwurf an die Adresse der »Starken«, ihre »Gnosis« sei letztlich ein Scheinwissen (V. 2), weil sie sich nicht zuvor von Gott habe »erkennen« lassen. Daß dieser Vorwurf die »Starken« tatsächlich trifft, leuchtet durch 1Kor 8,11 ein. Denn aus diesem Vers geht hervor, daß Gott die Menschen durch den Sühnetod Jesu Christi »erkennt«, während die »Starken« gerade an ihm vorbeischaun und vorbeileben. Die Kritik der »Gnosis« und die Begründung der Agape in 1Kor 8–10 liegt auf einer Linie mit der Kritik der Weisheit und der Begründung ekklesialer Koinonia in 1Kor 1–4⁸⁰. Wie die Gnosis, bis auf den Grund durchschaut, Sünde ist, so ist die Agape pneumatisch begründete Konformität⁸¹ mit der Proexistenz des gekreuzigten Jesus

⁷⁹ Damit ist zugleich die Vorstellung zurückgewiesen, das Essen von Götzenopferfleisch sei als Ausdruck christlicher Freiheit in irgendeiner Weise heilsrelevant.

⁸⁰ Vgl. W. Thüsing, Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen, in: J. Gnllka (Hg.), Neues Testament und Kirche. FS R. Schnackenburg, Freiburg u. a. 1974, 301–324; 305.316 ff.; U. Wilckens, Zu 1Kor 2,1–16, in: C. Andresen/G. Klein (Hg.), Theologia crucis – signum crucis. FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 501–537: 519.

⁸¹ Vgl. W. Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, QD 55, 1972, 79–315: 280–283.295–298; ders., Die neutestamentlichen Theologien und

Christus, in dem die Liebe Gottes sich ereignet. Erst dort, wo Paulus diese Zusammenhänge sichtbar gemacht hat, kann er die Lösung des Götzenopferstreits ansetzen.

7. Die Aktualität des Götzenopferstreits

Die Relevanz der paulinischen Stellungnahme zum Götzenopferstreit liegt *zum ersten* in der Art und Weise, wie der Apostel ihn schlichtet: Entscheidend sind die Prioritäten, die er setzt. Paulus sagt, daß für die Beurteilung des Handelns ein einziger Punkt ausschlaggebend ist: daß die Liebe Gottes, die im gekreuzigten Jesus Christus zur Wirkung kommt, von all denen als Liebe bejaht werden kann, denen sie gilt. Darin ist der Primat der Agape vor der Gnosis begründet. Er bedeutet nicht im mindesten einen Abstrich an der Aufgabe theologischer Wahrheitsfindung und pastoraler Gewissensbildung. Er läßt im Gegenteil überhaupt erst die Wahrheit erkennen und das Gewissen sprechen. Er führt den Apostel aber auch nicht dazu, auf theologische Aufklärung und Entmythologisierung zu verzichten: Um des Christseins der »Schwachen« willen muß er versuchen, auch sie innerlich davon zu überzeugen, daß es keine Götzen gibt und daß sie die Gewissensfreiheit der anderen zu achten haben. Aber mehr noch muß Paulus um der Agape willen die »Starken« ermahnen, ihr größeres »Wissen« nicht auf Kosten der »Schwachen« zur Geltung zu bringen – es würde sich im selben Augenblick als abgrundtiefe Unwissenheit demaskieren. Die Lösung des Götzenopferstreits (und aller verwandten Konflikte) liegt weder im Durchsetzen eigener Rechte auf Kosten anderer noch auch in der Internalisierung fremd bleibender Theorien; die Lösung liegt allein in der gemeinsamen Konzentration auf das Evangelium Gottes, das in jeder Hinsicht vom stellvertretenden Sühnetod Jesu zu handeln hat (8,11). Dieses Evangelium muß ohne jeden Abstrich, ohne jede Verfälschung zur Sprache und zu Gehör kommen. Doch nach 1Kor 9,19–23 und 10,32 f. zu urteilen, kann es nur dann zu Wort kommen, wenn es so verkündigt wird, daß seine Adressaten nicht überfordert (gewiß auch nicht unterfordert) werden, sondern von ihren eigenen Voraussetzungen her einen Zugang zur christlichen Botschaft finden können.

Die Relevanz von 1Kor 8–10 liegt *zum zweiten* in der paulinischen Klarstellung zum christlichen Freiheitsbegriff⁸². So gewiß ἐλευθερία die Freiheit von der Sünde, vom Gesetz und vom Tode meint, so wenig kann sie je Freiheit

Jesus Christus I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981, 166–170.179 f.245 f.316–320.

⁸² Vgl. H. Schürmann, Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums? (1971), in: ders., Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. Th. Söding, SBAB 7, 1990, 197–242; F. Mußner, Theologie der Freiheit nach Paulus, QD 75, 1976; Jones, Freiheit (s. Anm. 10); Vollenweider, Freiheit (s. Anm. 23); K. Kertelge, Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief (1989), in: ders., Grundthemen (s. Anm. 71) 197–208.

von der Leiblichkeit, von den geschichtlichen Gegebenheiten, von der Angewiesenheit auf den Nächsten oder vom Knechtsdienst Jesu Christi sein. Freiheit setzt gewiß auch in paulinischer Hinsicht »Gnosis« voraus: das Wissen nämlich um die Nichtigkeit der Götzen, um die Hohlheit paganer Kulte, um die Bindung an die Stimme des Gewissens, vor allem um das Geheimnis Gottes im gekreuzigten Jesus Christus (1,24; 2,6–16). Erst die Erkenntnis dieser Wahrheit begründet Freiheit. Sie entsteht gerade durch die Bindung an den Kyrios Jesus Christus, der die rettende Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Eben deshalb wächst Freiheit im gleichen Maße mit der Liebe⁸³.

Die Relevanz des Götzenopferstreits liegt *zum dritten* in der Perspektive, die Paulus für eine christliche Gemeinde entwickelt, wenn sie inmitten einer heidnischen Umgebung ihre Identität wahren, aber auch das Evangelium vermitteln will. Rigorismus sieht der Apostel als ebenso große Gefahr wie Synkretismus; ängstliche Skrupulosität ist ebenso Gift für die Ekklesia wie überlegenes Auftrumpfen⁸⁴. Wegweisend ist nur eines: das immer neue Hören auf das Evangelium; die Stärkung der ekklesialen Gemeinschaft; die selbstbewußte und verantwortungsvolle Wahrnehmung der Freiheit, die den Kindern Gottes geschenkt ist; die aufmerksame Suche nach Wegen, auf denen die Heiden zur Begegnung mit dem Evangelium gelangen können; schließlich die Bereitschaft, zur rechten Zeit ein Glaubenszeugnis abzulegen.

Die Relevanz der paulinischen Paraklese liegt *zum vierten* in der theologischen Lösung eines ethischen Problems. Die Frage, ob das Essen von Götzenopferfleisch erlaubt ist oder nicht, war in Korinth umstritten. Nach den Kategorien der Moralthologie geurteilt, geht es in 1Kor 8 nicht um Paränese, sondern um normative Ethik⁸⁵: Die Aufgabe des Apostels besteht nicht darin, zu einem Verhalten zu motivieren, von dessen sittlicher Notwendigkeit die Adressaten im Grunde ihres Herzens schon überzeugt sind. Paulus muß vielmehr ein echtes ethisches Problem lösen; er muß eine ethische Norm, ein

⁸³ Zur systematisch-theologischen Reflexion vgl. J. Splett, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt 1974; G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg u. a. ²1990 (¹1977); W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983; O. H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg u. a. 1983; Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988.

⁸⁴ Eine besondere Herausforderung, diese Gratwanderung zu versuchen, lag für Paulus und seine Gemeinden darin, daß die pagane Umwelt häufig nicht mit interesselosem Wohlgefallen auf die Christen geblickt, sondern in einer Mischung aus Unverständnis, Ablehnung, Verleumdung, Ausgrenzung und Verfolgung reagiert hat; vgl. Th. Söding, Widerspruch und Leidensnachfolge. Neutestamentliche Gemeinden im Konflikt mit ihrer paganen Umwelt, MThZ 41, 1990, 137–155.

⁸⁵ Zur Unterscheidung zwischen normativer Ethik und Paränese vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf ²1980 (¹1973), 15–40.

umstrittenes Einzelgebot, begründen⁸⁶. Da Paulus die Tragweite und die Implikationen des Götzenopferstreits erkannt hat, ist seine Lösung von paradigmatischer Bedeutung. Zum einen zeigt sie die ethische Relevanz eines Rekurses auf das Evangelium: Er hilft vor allem, die richtigen Werturteile zu fällen. An dieser Stelle: Zwar ist die Überzeugung der »Starken«, daß es keine Götzen, also auch eigentlich kein Götzenopferfleisch gibt, an sich richtig; falsch aber ist ihre Auffassung, dieses Wissen und die ihm entsprechende Praxis der Freiheit seien soteriologisch relevant. Wären sie es, müßten die Irritationen der »Schwachen« tatsächlich in Kauf genommen werden. Daß sie es aber nicht sind, ergibt sich aus der Besinnung auf die Mitte des Evangeliums: den Kreuzestod Jesu. Nur von ihm her zeigt sich, um welche Güterabwägung es im Götzenopferstreit geht; in der Sprache der Moralthologie: um den absoluten Vorrang eines sittlichen Wertes (des Glaubens der »Schwachen«) vor einem nicht-sittlichen Wert (der »Gnosis« der »Starken«)⁸⁷.

Die paulinische Stellungnahme zum Götzenopferstreit zeigt aber zugleich, daß es mit der Klärung des ethischen Problems, mit der Formulierung einer ethischen Norm nicht getan ist. Damit die Praxis der Christen im Einklang mit dem Evangelium steht, muß ihnen zugleich mit ihrer sittlichen Pflicht das Wesen christlicher Moralität aufgehen. Es besteht nicht schon im guten Willen. Es besteht schon gar nicht in bloßer Norm-Erfüllung. Es deckt sich noch nicht einmal mit dem konsequenten Engagement für die Realisierung des als gut und richtig Erkannten bzw. Angenommenen. Christliche Moralität setzt vielmehr die Wahrnehmung des Anspruchs voraus, den Gott in Jesus Christus als seinen Heilswillen anmeldet. Dieser Anspruch geht aber allemal nur aus dem Zuspruch des Evangeliums hervor. In theologischer Hinsicht hängt also alles daran, daß Christen in ihrem Denken und Handeln Anteil an der durch Jesus Christus geoffenbarten Liebe Gottes gewinnen und sich von deren Dynamik bewegen lassen. Gerade deshalb ist die Agape der Inbegriff christlicher Moralität⁸⁸. Die ethische Relevanz der paulinischen Klarstellungen zum Götzenopferstreit liegt letztlich darin begründet, daß er im Kontext der Gnosis-Kritik zu zeigen versteht, was Agape ist: die Bejahung des Nächsten, die aus der Bejahung der Liebe Gottes erwächst.

⁸⁶ Vgl. R. Ginters, *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Göttingen/Düsseldorf 1982, 129.

⁸⁷ Zu dieser ethischen Figur vgl. Schüller, *Begründung* (s. Anm. 85) 73–78.

⁸⁸ Vgl. Th. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*, SBS 150, 1992, 212–216.