

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Alte Kirche

Dieter Georgi: Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 11. Band). Neukirchen/Vluyn (Neukirchener Verlag) 1964. 320 S., kart. DM 31.80.

Die 1958 von der Theol. Fakultät Heidelberg angenommene Dissertation liegt nun einem größeren Leserkreis in einer Neufassung vor, auf die man schon seit der Zustimmung G. Bornkamms gespannt war, da sich hier eine Widerlegung der in vieler Hinsicht umstrittenen Thesen W. Schmithals' ankündigte. Von einer gründlichen Aufarbeitung der durch Schmithals provozierten Probleme der Erforschung der frühesten Kirchengeschichte durfte man eine Bereicherung unserer Kenntnisse nicht nur eben dieser frühen Epoche, sondern auch eine Vertiefung unseres Verständnisses der Intentionen des Apostels Paulus bei der Abfassung seiner Briefe erhoffen. Es ist zweifelhaft, ob G. diese Hoffnungen erfüllt hat.

I. Auf die einleitungswissenschaftlichen Thesen G.s, die im wesentlichen in der *Einleitung* des Buches (S. 7–29) enthalten sind, brauchen wir in diesem Organ nur kurz einzugehen. G. stellt zunächst die Geschichte der neueren Forschung über die Gegner des Paulus in Korinth dar (S. 7–16), begründet dann die Beschränkung seiner Untersuchung auf 2. Kor. 2,14–7, 4 und C. 10–13 (S. 16–24) und rekonstruiert danach den Ablauf der Ereignisse zwischen dem 1. Kor. und dem 2. Kor. (S. 25–29).

1. Der *erste Abschnitt* ist weniger eine ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte als eine an Hand von Lit. vorgenommene Sammlung von Argumenten, die nach G. für vom 1. Kor. *verschiedene* Gegner im 2. Kor. sprechen. Schon hier fällt auf, wie ungenau oft die Belege zitiert werden: Die ersten drei Anm. des Buches (S. 7) sind nicht zu identifizieren, da die gemeinten Quellen im Lit.-Verz. nicht enthalten sind (ähnlich S. 17, Anm. 2). G. scheint eine Neigung zu haben, nicht die Titel selbst nach ihrem Stichwort, sondern nach einer manchmal umständlichen (vgl. z. B. S. 16, Anm. 2; S. 119, Anm. 3) Paraphrase des Titels zu zitieren (ähnlich S. 41, Anm. 4; S. 58, Anm. 1; S. 68, Anm. 2). Er deutet das gemeinte Werk nur an (z. B. S. 8, Anm. 2; S. 10, Anm. 4; S. 16, Anm. 2; S. 45, Anm. 2; S. 52, Anm. 1; S. 63, Anm. 4; S. 122, Anm. 6), das dem Sachkenner natürlich in den meisten Fällen geläufig ist, aber vom Anfänger erst umständlich gesucht werden muß. Peinlich wird diese ungenaue Zitierweise, wenn auf im Lit.-Verz. nicht enthaltene unbekanntere Werke oder mehrfach enthaltene Namen (z. B. S. 10, Anm. 1: Hausrath) verwiesen wird (S. 9, Anm. 1; S. 23, Anm. 6; S. 32, Anm. 2; S. 56, Anm. 4; S. 90, Anm. 4; S. 108, Anm. 2; S. 113, Anm. 2; S. 153, Anm. 4), für die man dann kaum Anhaltspunkte hat. Für einige Behauptungen fehlt überhaupt jeder Beleg (S. 8, Anm. 1; S. 59, Anm. 2; S. 67, Anm. 2 unten; S. 111, Anm. 5; S. 120, Anm. 7; S. 121, Anm. 3). Ein so dargebotenes Belegmaterial erweckt im Leser kein sonderliches Vertrauen zu der Gründlichkeit des Verf.

2. Folgende Argumente sollen nach G. für eine von der antignostischen des 1. Kor. verschiedene Front des 2. Kor. sprechen: a) Wegen 2. Kor. 11, 4 bestehe ein Unterschied in Christologie und Pneumatologie der Gegner zum 1. Kor. (S. 10). Paulus kämpfe jetzt nicht mehr gegen den gnostischen Erlösermythos, sondern nehme gnostische Motive positiver auf (S. 14). Dann hängt aber alles daran, ob G. eine glaubwürdige Schilderung der mit der Pneumatologie verbundenen Christologie gelingt bzw. ob G. beidem eine entscheidende Rolle für die Theologie der Gegner zuweist. – b) Die ‚Parteien‘ von 1. Kor. 1, 10–4, 21; 11, 18 f. spielen im 2. Kor. keine Rolle

mehr (S. 10). Dies Argument hat so lange kein besonderes Gewicht, als nicht geklärt ist, in welchem Zusammenhang die ‚Parteien‘ schon zu den Gegnern im 1. Kor. stehen bzw. ob sie nicht nur zeitweilig in Erscheinung treten. Mit gleichem Recht könnte man ja behaupten, in gewissen von der Literarkritik aus dem 1. Kor. herausgenommenen Teilen stehe nichts von ‚Parteien‘; folglich seien auch hier andere Gegner vorausgesetzt als in 1. Kor. 1–4. – c) Die Polemik des Paulus im 2. Kor. sei wesentlich schärfer geworden als im 1. Kor. (S. 13); sie habe einen andersartigen Ton (S. 14). Auch das ist kein stringentes Argument, da Veränderungen des Gesprächsklimas auch bei gleichen Gegnern denkbar sind und man mit gleichem Recht zwischen einzelnen Fragmenten des 2. Kor. differenzieren könnte (so S. 23), also jedesmal andere Gegner annehmen müßte, wenn sich der Ton zwischen den verschiedenen Fragmenten der gesamten Korintherkorrespondenz etwas ändert. Solche Phänomene können nur als tertiäres Argument im Zusammenhang mit schwergewichtigeren Differenzen verwendet werden, zumal das ästhetische Empfinden vom Gewicht solcher Tonveränderungen je nach Temperament des Exegeten verschieden sein mag. Überdies ist die Argumentation G.s *methodisch* gerade dann fragwürdig, wenn er einerseits innerhalb des 2. Kor. ebenso Tonschwankungen empfindet, den 2. Kor. aber andererseits bezüglich des Tons dem 1. Kor. als Einheit entgegensetzt. – d) W. Lütgerts Behauptung enthusiastischer Gnostiker, die heute durch R. Bultmann und W. Schmithals modifiziert wird, werde der jüdisch-palästinischen Herkunft der Irlehrer, „ihrer werbenden, ja missionarischen Kraft . . . nicht gerecht“ (S. 11). Diese Ankündigung der Hauptthese G.s steht und fällt mit dem unten zu besprechenden Beweis im Hauptteil des Werkes. – e) Entscheidend sei das im 1. Kor. nicht vorhandene Schrift- und Traditionsverständnis der Gegner nach 2. Kor. 3 (S. 14). Es wird sich zeigen, ob G. die Analyse dieser Stelle gelungen ist. – f) Die Gnostikerhypothese könne zu 2. Kor. 3, 1 ff. nicht erklären, „warum gnostische Pneumatiker auf Empfehlungsbriefe Wert gelegt haben sollten“ (S. 15).

G. kann in diesem ersten Überblick natürlich nicht alle Argumente für seine These anführen. Entscheidend ist jedoch die nähere Entfaltung der gewichtigen Punkte a, d, e. Sollte dabei der Stichwort- oder Topos-Vergleich eine größere Rolle spielen, muß G. mit einem methodologischen Einwand rechnen: Es gibt Stichworte (z. B. *ἀπόστολος*), die in 2. Kor. 2, 14–7, 4 nicht vorkommen, wohl aber in C. 10–13. Trotzdem bezweifelt niemand, daß es sich in beiden Fällen um die gleichen Gegner handelt, zu denen man dann sachlich auch 1. Kor. 4, 9–13; 9, 1 ff.; 15, 8 ff. vergleichen müßte. Mit welchem Recht beschränkt sich der Vergleich auf den 2. Kor. als Ganzheit mit dem 1. Kor. als Ganzheit, wenn man gleichzeitig zumindest für 2. Kor. eine literarkritische Differenzierung vornimmt? Hier müßte man doch gerade dann jedes einzelne Fragment mit allen anderen vergleichen, wenn man irgendwo dazwischen den Einbruch *neuer Gegner* annimmt!

3. In der im *zweiten Abschnitt* begründeten Literarkritik (1, 1–2, 13; 2, 14–7, 4 (außer 6, 14–7, 1); 7, 5–16; C. 8; C. 9; C. 10–13 als jeweils selbständige Fragmente) und in dem im *dritten Abschnitt* rekonstruierten Ablauf der Ereignisse vermag ich keine stringenten Anhaltspunkte für einen Einbruch neuer Gegner zu entdecken.

II. Im *ersten großen Hauptteil* (S. 31–218) untersucht G. die missionarische Funktion der Gegner und ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund, indem er von den Selbstbezeichnungen der Gegner ausgehend (S. 31–82) die Missionsaktivität in neutestamentlicher Zeit (S. 83–218) bei Juden (S. 83–187), Heiden (S. 187–205) und Christen (S. 205–218) als Milieu der Gegner analysiert. Dieser recht anspruchsvolle, mehr den an Mission und Ausbreitung des Christentums interessierten Kirchenhistoriker als den Interpreten des N. T. betreffende Aufriß bringt weniger über die einschlägige Lit. hinausgehendes Material als vielmehr eine recht eigenwillige Interpretation und Kombination desselben.

1. Nach 2. Kor. 11, 23 wollen die Gegner *διάκονοι Χριστοῦ* sein (S. 31–38), was nach 11, 13 ff. mit dem Aposteltitel gleichbedeutend ist (S. 31). Anstatt nun an Hand von 5, 12–6, 10 oder auch 3, 4 ff. Gemeinsamkeit und Gegensatz im Verständnis der apostolischen Diakonia durch intensive Textanalyse herauszuarbeiten, wählt G. von

vornherein den Weg einer sekundären Interpretation der ntl. Phänomene: Der Terminus wird nicht aus dem Text, sondern aus der Umwelt geklärt, wobei G. freilich den Stoiker Epiktet bevorzugt (S. 32–34), weil sich hier ein weltmissionarisches Sendungsbewußtsein dokumentieren soll. Unerwähnt bleiben so Stellen, die mehr Act. 6, 1 ff.; Ign. Trall. 2, 3 b entsprechen (Belege bei H. W. Beyer, ThW II 81, 28 ff.; 91, 30 ff.), also die doch wohl auch Phil. 1, 1 belegte Ortsgebundenheit bekunden. Das missionarische Element ist auch bei Epiktet weit weniger häufig betont: Diss. IV 7, 37 heißt *διακονεῖν* = aufwarten und Diss. III 24, 65 f. belegt weniger das universale Sendungsbewußtsein des Zeus-Diakonos (so S. 33) als den allgemeinen stoischen Kosmopolitismus, der dem Rückgang der Polis und ihres Nomos entspringt. Natürlich überwiegt bei Paulus die Verbindung zum Missionarischen; aber inwiefern ist seine eigene Apostolats-Theologie daran maßgebend beteiligt? Für die Identifikation der Gegner trägt also nicht der unvollständige Blick auf die Umwelt, sondern die Analyse des Textes das Schwergewicht.

2. Nach 11, 5.13; 12, 11 wollen die Gegner Apostel sein (S. 39–49) bzw. *ἐργάται* (S. 49–51). Auch hier bringt G. keine Analyse, sondern allgemeine Erwägungen zu Herkunft und Wesen des urchristlichen Apostolats: Man dürfe zu deren Bestimmung nicht vom Verständnis des Paulus ausgehen (S. 40 f.), den Apostolat nicht mit W. Schmithals aus der Gnosis ableiten (S. 41 f.), die frühe Zeit habe trotz Apok. 2, 2; Did. 11, 5 f. umherwandernde Apostel nicht als Häretiker brandmarken können (S. 44 ff.); man müsse vielmehr in *ἀπόστολος* eine funktionale Berufsbezeichnung des urchristlichen Missionars sehen (S. 43. 46), dessen Aktivität nach seinem Erfolg bewertet werde (S. 47 f.). Nach diesem Maßstab haben auch die Gegner (wegen 12, 12) den Apostolat des Paulus bewertet (S. 48 f.). Hier rächt sich zum ersten Mal das sekundäre Verfahren G.s: Nach Paulus ist der Apostolat untrennbar mit der Christologie verbunden; für Paulus griffen die Gegner im ersten in Wahrheit die letztere an, und bei den apostolischen ‚Leiden‘ geht es um mehr als um banale Erfolglosigkeit. Methodisch hätte G. also von der christologischen Lehrdifferenz ausgehen müssen und sie nicht an den Schluß schieben dürfen.

3. In der Untersuchung der Selbstbezeichnungen (11, 22) *Ἑβραῖος* (S. 51–60), *Ἰσραηλῆτης* (S. 60–63) und *σπέρμα Ἀβραάμ* (S. 63–82) bereitet G. die S. 83 ff. entfaltete Hauptthese des Buches vor: Die Gegner im 2. Kor. sind keine Gnostiker, sondern judenchristliche Wanderprediger, die „dem geistigen Raum der hellenistisch-jüdischen Apotheotik“ entstammen und erfolgreich „das Erbe der jüdischen Mission anzutreten“ suchen, indem sie sich dem propagandistischen Wettbewerb der verschiedenen Missionsbewegungen angleichen (S. 301) und so als *θεῖοι ἄνδρες* (S. 220 ff.) ihre Mosetradition und die mit ihr zusammenhängende Schriftinterpretation (S. 258 ff.) als apotheotische Werbemittel einsetzen. Die Termini von 11, 22 bilden für diese These jedoch keinen überzeugenden Beweis. Die Selbstbezeichnung *Ἑβραῖος* mußte für heidnische Ohren nicht unbedingt Ehrenbezeichnung für jüdische Kultur und Religion sein (so S. 54; nach K. G. Kuhn, ThW III 369, Anm. 73 nur selten, nach W. Gutbrod, ebd. 374, 10 ff. für Heiden durchaus profan-neutral), ebensowenig wie *Ἰουδαῖος* im Unterschied dazu unbedingt verächtlich klang (so S. 51; anders Kuhn, a.a.O. 361, 12 ff.). Die hellenistisch-jüdische Apotheotik verweist natürlich auf die ‚Weisheit‘ der ‚Hebräer‘ (S. 55), kann aber ebenso von der der ‚Juden‘ reden (vgl. S. 56 f.). Heiden konnten in ‚Hebräer‘ etwas Geheimnisvoll-Werbendes empfinden (S. 57 f.), aber muß das in jüdischen Texten immer beabsichtigt sein? Entscheidend ist jedoch, daß Philo den Terminus *nur* in den von W. Gutbrod, a.a.O. 375, 5–25 belegten Bedeutungen (ausschließlich biblische Tatbestände!) kennt, anders als Josephus nicht in bezug auf das zeitgenössische Judentum (vgl. ant. III 317); nur einmal (Jos., ant. XVIII 345) meint Josephus jüdische Lebensweise. Eine werbende Selbstbezeichnung der Gegenwart ist also in diesem Milieu schlecht bezeugt. Nicht besser steht es mit *Ἰσραηλῆτης*; was Philo und Josephus nie für die Gegenwart verwenden (S. 61 überbrückt diese Verlegenheit durch das ganz seltene ‚Hebräer‘!). Daß der Jude damit „seine durch die bestimmte Vergangenheit bedingte religiöse Überlegenheit“ meinte (S. 63), kann so nur eine gewagte Hypothese sein. *σπέρμα Ἀβραάμ*

endlich kommt in den von G. angeführten Texten *nie* vor (S. 81 f. weiß um diese Fatalität), logischerweise, da der in der apologetischen Lit. angesprochene Proselyt niemals *leiblicher* Abrahams-Sohn werden kann. Daß der Terminus missionarisches Bewußtsein verrät, ist daher eine *petitio principii*, die sich mit einem vagen Recht auf die Rolle Abrahams für die menschliche Kultur beruft. Die Verbindungen zwischen Abraham und Pneumatikertum besagen wenig, wenn letzteres sowohl besondere kulturell-religiöse Leistungen (S. 64 ff.) als auch spezifischen Pneumatismus (S. 78 ff.; bei Philo!) umfaßt. Daß diese Phänomene für die Gegner des 2. Kor. entscheidend sind, könnte nur die Textanalyse erweisen. S. 258 ff. bleibt jedoch nicht mehr das Abraham-Motiv, sondern die Mose-Gestalt übrig. Mehr als einen recht allgemeinen Horizont zeichnet G. also nicht.

4. Das gilt auch für das S. 83–218 entworfene Bild der Missionsbewegungen. Der entscheidende Abschnitt über die urchristliche Mission (S. 205–218) fällt noch kürzer aus als der über die heidnische (S. 187–205). Schon S. 82 tauchte das Problem auf, inwiefern die Gegner bei dem angenommenen Schwergewicht der hellenistisch-jüdischen Tradition eigentlich *christliche* Missionare sind. Daß hier nur die Christologie antworten könnte, sieht G. wohl; aber was er S. 213–218 zur Christologie als Hilfe im Wettbewerb ausführt, ist *de facto* eine sekundäre Überformung von Mark. und Luk. durch das vorher unter der Kategorie des kraftvollen ‚Erfolges‘ interpretierte *θεῖος ἀνὴρ*-Motiv (S. 145 ff. 192 ff.), auf das neben der Schriftauslegung (S. 87 ff. 168 ff.) für die These G.s alles ankommt. In Angleichung an heidnische Missionsmethoden traten die jüdischen Missionare als (bettelnde S. 108 ff.) Pneumatiker auf (S. 114 ff. bringt ein Sammelsurium höchst verschiedenartiger Phänomene!), genauer: als *θεῖοι ἄνδρες*, in denen sich die überlegene Kraft des jüdischen Gottes wunderhaft manifestiert (S. 151 ff.), so daß sie die Menschheit (vgl. S. 182 ff.) durch allegorische Schriftauslegung (S. 168 ff.) mit in den Prozeß der Annäherung des Menschlichen an das Göttliche hineinnehmen können, in die durch Allegorese erzeugte Schau (S. 175 ff.). Im einzelnen ist die Interpretation der Belege oft gewagt, ihre Kombination manchmal wegen Einschlebung von nicht belegbaren Zwischengedanken phantastisch. Es genügt hier die Feststellung, daß die S. 147, Anm. 4 gesammelten Belege für *θεῖος ἀνὴρ* in jüdischen Texten die Beweislast für die gewaltige Konstruktion nicht tragen können: a) Das von diesem Terminus zu differenzierende *ἀνθρώπος θεοῦ* ist Septuagintismus. b) Der Terminus wird nicht immer technisch verwendet, da *ἀνὴρ* manchmal fehlt. c) Es bleiben nur 2 explizite Stellen (Philo, virt. 177; Jos., ant. III 180) übrig, von denen letztere *Mose* als *θεῖος ἀνὴρ* bezeichnet (vgl. Philo, vita Mos. I 158), also ähnlich wie bei Platon, leg. I 642 D (Epimenides) den Gesetzgeber der *Vergangenheit*; für Größen der *Gegenwart* kann man den Terminus nur durch Kombination verwandter oder anderer Motive erschließen (S. 181 will dieser Verlegenheit begegnen). d) Daneben gibt es für G. fatale Stellen (vgl. die S. 263 f. nachgetragene Stelle Jos., ant. III 212 f.), die gerade die Menschlichkeit des Mose betonen, vor allem gegenüber dem Gesetz (Jos., ant. III 85), weil Mose nur der *ἐρμηνεύς* der göttlichen *λόγοι* ist (§ 87), der durch die Verlesung des Dekalogs durch Gottes Stimme unterstützt werden muß (§ 89 f.). Die Inspiration des Gesetzes widerspricht der hellenistischen Überbetonung noch so ‚göttlicher‘ Menschen eben viel stärker, als G. S. 162 ff. zugestehen will: Der Pneumatismus der *Menschen* ist die Manifestation der göttlichen *Offenbarung* (gegen S. 140, Anm. 2), weil die dem Gesetz selbst eigene missionarische Kraft (vgl. S. 89, Anm. 4) sich auch an seinem Interpreten Mose dokumentiert (vgl. S. 167). e) Obwohl sich also nur die Verbindung zwischen Schriftexegese und ‚göttlichen‘ Männern der Vergangenheit belegen läßt (S. 168 empfindet das Problem) und eine Reisetätigkeit jüdischer Lehrer kaum bezeugt ist (S. 112), postuliert G. das Vorhandensein wandernder Ausleger (S. 98 f.), die in ein allgemeines missionarisches Milieu gehören (S. 104 f.) und sich zunächst außerhalb der Synagoge werbend betätigen (S. 114), indem sie sich der Gesetzesauslegung als Medium der Propaganda (vgl. S. 87) bedienen, die eigentlich Werbung für den Synagogengottesdienst selbst ist (S. 130). Auch dieser ist ein Medium der Propaganda (S. 87), eine Erbauungs- und Werbungsveranstaltung (S. 98), ein geistliches Theater (S. 131 f.)

mit Mysteriencharakter (S. 136 f.; eine fatale Analogie zum Kirchenschlaf!). Diese Thesenkette ist der Gipfel der Kombination von sekundären Hypothesen. Obwohl die geringere Schriftbindung gerade in den apologetischen Schriften Philo und Josephus G. Schwierigkeiten macht (S. 171 f.), behauptet er, die hellenistisch-jüdische Apologetik sei die Schriftauslegung der Diasporasynagoge (S. 96). Diese These braucht er als Bindeglied zu den postulierten apologetisch-missionarischen Schriftauslegern, für die er auch bei Philo gänzlich unmissionarischen Therapeuten nach Anhaltspunkten sucht (S. 175 ff.)! Mit dem *θεῖος ἀνὴρ*-Motiv hat diese Konstruktion höchstens dann zu tun, wenn man wie G. ohne Rücksicht auf die formgeschichtlichen Absichten der Quellen (vgl. z. B. die Verwertung von 4. Makk., S. 63 f. als Werbeblatt als Trostschrift!) überall dort Pneumatismus belegt findet, wo die Quellen nur irgendwie auffallende Phänomene berichten. Erkauft wird diese vage Bestimmung des Pneumatikertums allerdings mit dem Eingeständnis seines überkonfessionellen Charakters (S. 104 f. 117. 218). Fazit: G. gelingt allenfalls die Sammlung von Anhaltspunkten für ein recht allgemeines Milieu, aber keine präzise Einordnung der Gegner in einen spezifisch hellenistisch-jüdischen Horizont.

III. Die nun endlich im *zweiten großen Hauptteil* (S. 219–305) folgende Analyse der Aussagen des 2. Kor. könnte diese Präzision erbringen; aber was G. zum Selbstbewußtsein der Gegner (S. 219–246) und zu ihrer Tradition (S. 246–300) vorbringt, ist de facto eine Überfremdung des Textes durch das vorher gezeichnete Bild. Ausschlaggebend für die Präzision sind vor allem die Abschnitte über das Traditionsmotiv (S. 246–258), die Mosetradition (S. 258–282) sowie die Jesutradition (S. 282 bis 300); alles andere (S. 220–246) braucht ja wegen der Interkonfessionalität der Motive nicht spezifisch judenchristlich-hellenistische Apologetik zu sein.

1. Die ersten beiden Punkte stehen und fallen mit der Analyse von 2. Kor. 3 (vor allem S. 274–282), die oft sehr gewalttätig ist: v. 13 f. soll sich eine Vorlage (jüdisch-hellenistische Auslegung von Ex. 34, 29 ff.) herauschälen (S. 269 f. 275 f.), obwohl die Pointe des Textes stark an Röm. 10, 4 erinnert. v. 16 soll sich in dieser Vorlage ursprünglich auf Mose beziehen (S. 270. 280; dagegen aber S. 276, Anm. 6!), obwohl sich hier deutlich die Hand des Paulus verrät, der an den *κύριος* d. h. das *ἐν Χριστῷ καταργεῖσθαι* (v. 14 c) verweist. Daß v. 18 durch *ἡμεῖς δὲ* im Gegensatz zur Diakonia des Mose steht, wird S. 265. 271 f. zugunsten einer angenommenen Vorlage überspielt (anders S. 277. 281!), die von der Gefolgschaft des Mose reden soll. v. 10 wird „durch wenige Striche“ (S. 278) zurechtgemacht, die fast den ganzen Text betreffen. Der Eindruck solcher und ähnlicher Operationen ist der, daß eine Interpretation von C. 3 nach den Motiven der hellenistischen Apologetik weitaus schwieriger ist, als G. sich selbst eingesteht. Das *θεῖος ἀνὴρ*-Motiv kann dem Mose von C. 3 auch nur durch sekundäre Kombinationen appliziert werden, die nicht stringent sind. Daß es den Gegnern um *δόξα, πνεῦμα = δύναμις* und auch um Mose-Typologie geht, soll gar nicht bestritten werden; aber wie kann daran ihr Pneumatikertum konkretisiert werden? G. sieht natürlich, daß hier die auffallende Offenbarungsterminologie (4, 1 ff.!) Auskunft geben könnte (S. 268), aber darauf darf er sich nicht einlassen, da er vorher (S. 140, Anm. 2) das Offenbarungsmotiv für die hellenistisch-jüdische Apologetik bestritten hat!

2. Dies Verfahren hat natürlich Konsequenzen für die christologische Lehrdifferenz: Die Gegner sehen auch in Jesus einen *θεῖος ἀνὴρ* (S. 282–292), und zwar wegen 11, 4; 5, 16 in dem irdischen = weltlich-vorfindlichen = historischen Jesus (S. 284 f. 290–292), den sie freilich in unmittelbarer, d. h. nicht wie bei Paulus durch den radikalen Bruch des Kreuzes gehender Kontinuität zum gegenwärtigen Herrn (S. 292 ff.) sehen. G. sieht also durchaus, daß die theologia crucis Hauptstreitpunkt der Christologie war. Aber er darf dies nicht zu stark betonen, weil sonst die Gegner des 2. Kor. in gefährliche Nähe zu denen des 1. Kor. geraten. Dafür muß er aber in Kauf nehmen, daß er die ‚Leiden‘ des Apostels im Grunde nur als Erfolglosigkeit und mangelndes Kraftprotzentum verstehen kann. 4, 10 meint *νέκρωσις* aber eindeutig keinen ‚Prozeß‘ (so S. 286, Anm. 5; S. 287, Anm. 6), sondern einen ‚Zustand‘ (S. 288, Anm. 2), den Paulus an seinem Leibe herumträgt: So macht sich an ihm das

Gekreuzigtsein Jesu epiphan und eben darin Jesu Leben. Die Aktivität liegt also nicht beim Apostel, der etwa Leiden und Sterben Jesu zu ‚übernehmen‘ hätte (so S. 290, Anm. 2); vielmehr schicken sich ihm die Leiden selbst so zu, daß er in ihnen nur die Epiphanie des Gekreuzigten sehen kann. Wenn dies eine Antithese zur gegen-erischen Christologie ist, dann können diese Leiden und Jesu Tod nicht als im Grunde neutral oder als „von sekundärer Bedeutung“ (so S. 288, Anm. 5) verstanden worden sein, sondern sie waren nach der Meinung des Paulus überhaupt nicht in ihrer Bedeutung für die apostolische Verkündigungsexistenz bedacht. Damit gerät der Dissensus aber in eine große Nähe zu 1. Kor. Die Gegeninstanzen 2. Kor. 5, 16 b; 11, 4 sind kein stringenter Beweis für G.s Thesen, da *κατὰ σάρκα* wegen v. 16 a eindeutig auf das Verb bezogen werden muß (S. 291 f. ist keine Widerlegung!), also nicht vom ‚historischen Jesus‘ die Rede ist, und da nicht die Gegner, sondern Paulus den Terminus *ἄλλος Ἰησοῦς* im Zusammenhang mit einem *πνεῦμα ἕτερον* und einem *εὐαγγέλιον ἕτερον* gebraucht, womit er nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. 10, 17; 11, 30 mit 12, 9 f.) nur ein Evangelium des Pneuma-Christus meinen kann, der mit dem Gekreuzigten nicht mehr zusammenhängt (vgl. auch Gal. 1, 6 mit 3, 1 f!). Aus dem *ἄλλος Ἰησοῦς* des Paulus ein bloßes *Ἰησοῦς* der Gegner zu machen verbietet sich angesichts der paulinischen Identitätschristologie: Verkündigt wird nicht der vom Irdischen durch den Bruch des Kreuzes getrennte Erhöhte, sondern der Erhöhte gerade als der Gekreuzigte. Jeder andere ist ein *ἄλλος Ἰησοῦς*. Um diesen Denkakt zu verstehen, hätte G. freilich viel stärker den existentiellen Zusammenhang von Christologie und Apostolat beachten müssen, der m. E. eher mit gnostisch orientierten Gegnern debattiert werden konnte, zu denen auch 5, 1–10 besser paßt, ohne daß damit sämtliche Mißlichkeiten bei W. Schmithals übernommen werden müßten.

Bonn

Erhardt Güttgemanns

Stephen Benko: *The Meaning of Sanctorum Communio*. Studies in Historical Theology 3. Naperville, Ill. (Alec R. Allenson) 1964. 152 S., kart. § 3.85.

Professor Benko has given us a careful and thorough study of the term "*sanctorum communio*" from the third article of the Apostles' Creed. His work is an important contribution to our understanding of the Creed and of theological terminology and development in the ancient church. His thesis is stated in the preface. "My position is that the expression '*sanctorum communio*' in the creed is the result of the protracted struggles connected with the doctrine of the forgiveness of sins. It expresses the belief that the remission of sins is granted through participation in the Eucharist, as well as by baptism."

Although a simpler sacramental belief, baptism for the remission of sins, appears in Eastern creeds, "the expression, in form and extended meaning, is a product of the West". To establish this thesis, the first part of the study in five chapters traces the historical development of the third article of the Creed and of the doctrine of forgiveness. The development culminates in the appearance of the phrase "*sanctorum communio*" in the West about A.D. 350 or at the same time that a reference to baptism for forgiveness appeared in the Eastern creeds. The second part, also in five chapters, examines the expression as a part of the Creed and its interpretation, coming down to the present in the final chapter. Each chapter ends with a summary of its conclusions.

The author concludes that "*sanctorum communio*" was intended originally as a neuter, not a masculine and not an appositive to "*sancta ecclesia*". It is a bridge between the church and the forgiveness of sins. It means participation in the sacraments. The idea is older than the term, and the meaning of the term soon shifted to that of "communion of saints".

Does the author make his case? He does compel us to recognize the use of the term in reference to the sacraments. He does relate the forgiveness of sins to the work of the Holy Spirit and to the sacraments and thereby to the third article of the Creed, and this in convincing fashion. His explanation is as good as or