

Ralf Rothenbusch
Karlheinz Ruhstorfer (Hg.)

Eingegeben von Gott

Zur Inspiration der Bibel
und ihrer Geltung heute



HERDER

EINGEGEBEN VON GOTT

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 296

EINGEGEBEN VON GOTT



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

EINGEGEBEN VON GOTT

Zur Inspiration der Bibel und ihrer
Geltung heute

Herausgegeben von
Ralf Rothenbusch und Karlheinz Ruhstorfer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dem großen Bischof und Theologen
Karl Kardinal Lehmann
(1936–2018)
in dankbarer Erinnerung gewidmet.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Johannes der Evangelist, Detail aus dem

„Gospel Book of Abbot Wedricus“, 1147,

Société Archéologique et Historique, Avesnes-sur-Helpe, Frankreich

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02296-8

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82296-4

Inhalt

Vorwort	7
Inspirierte Exegese. Eine paulinische Perspektive <i>Thomas Söding</i>	11
Inspirierter Text – inspirierter Sinn? <i>Christoph Dohmen</i>	33
Das Alte Testament als inspiriertes Wort Gottes? Protestantische Perspektiven <i>Manfred Oeming</i>	52
Inspiration und theologische Schrifthermeneutik. Überlegun- gen im Anschluss an das Dokument der Bibelkommission zur „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift“ (2014) <i>Ralf Rothenbusch</i>	100
Engführungen und Neuaufbrüche. Die Inspirationstheologie in Geschichte und Gegenwart <i>Helmut Gabel</i>	136
Zwischen Wahrheit und Ambiguität. Irrtumslosigkeit und Suffizienz der Schrift – noch zeitgemäß? <i>Johanna Rahner</i>	185
Inspiration – Geist – Vernunft. Die fundamentaltheologische Bedeutung der Inspirationslehre <i>Karlheinz Ruhstorfer</i>	205
Autorenverzeichnis	231

Vorwort

Der vorliegende Band ist einem wichtigen, in den letzten Jahren aber vernachlässigten Thema der Theologie gewidmet, das unter den Voraussetzungen einer zeitgemäßen Offenbarungstheologie neu aufgenommen werden muss und von beträchtlicher Bedeutung für die Bibelhermeneutik ist: der Inspiration der Heiligen Schrift. Seine Beiträge gehen auf eine Tagung der Akademie des Bistums Mainz, Erbacher Hof, im November 2015 zurück, die bibelwissenschaftliche und systematisch-theologische Aspekte der Schriftinspiration miteinander ins Gespräch gebracht hat. Hinzugekommen ist der Beitrag von Manfred Oeming, der eine protestantische Perspektive auf das Thema einbringt.

Die Tagung knüpfte an eine ganz ähnlich ausgerichtete Akademie-tagung anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Dei verbum* im Jahr 2013 an, deren Beiträge ebenfalls in der Reihe *Quaestiones Disputatae* erschienen sind (Karl Kardinal Lehmann/Ralf Rothenbusch [Hrsg.], Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie [QD 266], Freiburg i. Br. 2014). Der im vergangenen Jahr verstorbene Bischof von Mainz, Karl Kardinal Lehmann, benannte bei dieser Tagung als offen gebliebene Frage mit Nachdruck die nach der theologischen Bedeutung der Schriftinspiration. Sein Lehrer Karl Rahner hat die Reihe *Quaestiones Disputatae*, in der nun auch dieser Band erscheinen kann, 1958 selbst mit seiner wegweisenden Studie „Über die Schriftinspiration“ eröffnet. Das im Jahr 2014 erschienene Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über die Inspiration der Hl. Schrift (Päpstliche Bibelkommission, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten [VAS 196], hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014) bot einen willkommenen Anlass, diesem Desiderat mit einer kleinen Tagung zu entsprechen. Kardinal Lehmann, der das Projekt mit Interesse begleitet hat, konnte aus gesundheitlichen Gründen schließlich leider nicht an der Tagung teilnehmen und auch keinen Beitrag mehr für den Band verfassen, wie es seine Absicht war. In dankbarer Erinnerung an sein

Wirken als Bischof von Mainz und herausragender katholischer Theologe, auch in seiner Akademie, dem Erbacher Hof, widmen wir ihm diesen Tagungsband.

Eingegeben von Gott – Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute: Die theologische Frage nach der göttlichen Herkunft der Bibel ist die nach ihrer Geltung als Heilige Schrift für uns heute und morgen. Es ist zugleich die Frage, ob und wie wir heute von einer Inspiration des Menschenwortes der Bibel durch Gott sprechen können und was dies für das Verständnis ihrer Texte bedeutet. Beides schwingt im Titel dieses Bandes mit. Seine Beiträge nähern sich diesen Fragen aus unterschiedlichen Richtungen, bibelwissenschaftlich und systematisch-theologisch, und führen ganz unterschiedliche Aspekte und Antwortversuche zusammen. In ihnen zeigt sich die Vielseitigkeit des Themas, die große Bedeutung, die ihm im Lauf der Theologiegeschichte zukam, aber auch die aktuelle theologische Notwendigkeit der Frage nach der Inspiration der Hl. Schrift, wenn sie die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen bezeugen soll.

Thomas Söding plädiert in seinem Beitrag für eine „schriftgemäße Inspirationstheologie“ und setzt innerbiblisch an: Er gibt ein differenziert ausgeführtes und inhaltlich zentrales Beispiel inspirierter Exegese, indem er darstellt, wie Paulus im Ersten Korintherbrief durch den konstitutiven Bezug insbesondere auf Worte des Jesaja-buchs das Skandalon und die Torheit des Kreuzes als Weisheit Gottes erweist. Dieser vom Geist inspirierte Prozess der Schriftauslegung in der Bibel selbst ist maßgeblich auch für ihre modernen Leserinnen und Leser.

Wie man im Judentum und im Christentum, nach dem Abschluss des biblischen Kanons, in Übersetzung und Auslegung versucht hat, den inspirierten Sinn der Schrift zu erfassen, zeigt *Christoph Dohmen*. Er behandelt wesentliche Etappen dieses Weges, vom Verständnis des wörtlichen und des geistigen Sinns der Schrift in der Antike, über die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn im Mittelalter bis hin zu spezifischen Entwicklungen in der katholischen Theologie der Neuzeit (sog. *sensus plenior*). Letztlich kann ihm zufolge der inspirierte Sinn der Schrift nur in der Gesamtheit des Kanons der Bibel zum Ausdruck kommen.

Auf die Evangelische Theologie richtet *Manfred Oeming* den Blick. Er legt – insbesondere für das Alte Testament – in einem

Überblick von Martin Luther bis in die Gegenwart dar, wie ein theologisches Verständnis der Schrift immer mehr zurückgetreten und das protestantische Schriftprinzip in die Krise geraten ist. Dagegen lassen Ansätze im 20. Jahrhundert, etwa die Dialektische Theologie Karl Barths, aber auch die Arbeiten Dietrich Bonhoeffers und Rudolf Bultmanns wieder die Bedeutung einer dezidiert theologischen Lektüre der Bibel deutlich werden. In der Theologie der Gegenwart muss ein angemessener Umgang mit dem Reichtum der alttestamentlichen Überlieferung als Wort Gottes neu gefunden werden. Entscheidend dabei ist auch für Oeming der ganze Kanon als „Dokument eines lebendigen Diskurses“.

Ralf Rothenbusch fragt auf der Grundlage der Offenbarungstheologie des II. Vatikanischen Konzils und der darauf beruhenden Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission, zuletzt des Dokuments über „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift“ von 2014, nach ihren bibelhermeneutischen Konsequenzen und reflektiert diese angesichts der Erkenntnisse der modernen Bibel- und Literaturwissenschaft. Es geht ihm dabei um die Differenzierung verschiedener Sinndimensionen der Bibel und ihrer theologischen Bedeutung, auch im Blick auf die Rahmenbedingungen der Interpretation und Auslegung biblischer Texte.

Einen systematisch orientierten Gang durch die Geschichte der Inspirationstheologie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart bietet *Helmut Gabel*. Er nimmt seinen Gegenstand dabei nicht nur historisch in den Blick, sondern erschließt ihn im komplexen Beziehungsgefüge Autor – Text – Leser – Sache. So werden der Reichtum wie auch Engführungen der Zugänge deutlich, mit denen man, unter verschiedenen Voraussetzungen und mit unterschiedlichen Absichten, das Wirken des Geistes in und durch die Hl. Schrift zu erfassen suchte. Den Schwerpunkt bilden die Entwicklungen in der katholischen Inspirationstheologie nach dem II. Vatikanum, die auch den Blick über die Bibel und das Christentum hinaus lenken. Das führt zur Frage nach den Kriterien für eine Inspiration durch Gott.

Ausgehend von Thomas Bauers Studie zu einer „Kultur der Ambiguität“ im klassischen Islam macht *Johanna Rahner* auf wesentliche Elemente solcher Ambiguität auch in der Bibel als inspiriertem Grunddokument des Christentums aufmerksam. Allerdings birgt der Umgang mit der Bibel bzw. ihrer Inspiriertheit, Inerranz und Suffizienz im Lauf der Kirchengeschichte unbestreitbar Schattenthemen:

Gerade wenn es um Machtfragen ging, konnten sie einer Monopolisierung des Wahrheitsanspruchs dienen. Eine von der soteriologischen Offenbarungstheologie des II. Vatikanums ausgehende Sicht auf Inspiration, Inerranz und Suffizienz der Schrift muss zu einem ganz anderen Verständnis dieser Aussagen über die Bibel führen.

Angesichts aufkommender und sich verstärkender Tendenzen zum Autoritarismus rückt auch die Autorität von Heiligen Schriften in den Fokus gegenwärtiger Diskussion. *Karlheinz Ruhstorfer* versucht angesichts dieser Situation das Verhältnis von Inspiration, Geist und Vernunft neu zu bestimmen. Dabei zeigt er, dass zwischen der christlichen Offenbarung und der Dynamik der westlichen Vernunftgeschichte eine Wechselwirkung besteht. Durch die Offenlegung dieser Wechselwirkung gewinnt Ruhstorfer einen originellen Zugang zur Rationalität von Inspiration. Sein Ziel ist es aufzuzeigen, dass Offenbarungsschriften das Potential in sich tragen, gerade heute Geist und Würde des Menschen zu retten, allerdings nur, wenn sie mit dem Geist der neueren Zeiten vermittelt werden.

Ganz herzlich danken wir den Herausgebern der *Quaestiones Disputatae*, Thomas Söding und Peter Hünermann, für die Aufnahme des Bandes in die Reihe. Herrn Michael Nixdorf sei für die sorgfältige editorische Bearbeitung der Beiträge gedankt und Herrn Lektor Clemens Carl vom Verlag Herder für die ausgezeichnete Betreuung des Bandes.

Freiburg und Mainz,

Karlheinz Ruhstorfer
Ralf Rothenbusch

Inspirierte Exegese

Eine paulinische Perspektive

Thomas Söding

1. Das Postulat einer schriftgemäßen Inspirationstheologie

Die Inspiration der Heiligen Schrift¹ darf kein Thema sein, ohne dass die Schrift selbst daraufhin befragt wird, was sie zum Gespräch beiträgt. Die exegetische Recherche stößt in der Bibel auf eine Fülle von Ansätzen, die nicht ohne weiteres verallgemeinert und aktualisiert werden können, die aber in ihrer hermeneutischen Orientierungskraft wahrgenommen und gewürdigt werden müssen, weil sie die Heilige Schrift mit dem Wirken des Heiligen Geistes verknüpfen, sei es im Blick auf den Text, sei es im Blick auf die Autoren, sei es im Blick auf ihr Auditorium. Die Schrift wird in der Schrift selbst an vielen Stellen als Medium der Offenbarung und ihrer Vermittlung gewürdigt; aber der Text wird nicht isoliert, sondern mit dem geschriebenen Buchstaben selbst in die kommunikativen Prozesse hineingestellt, denen er sich verdankt und die er seinerseits auslösen will.²

¹ Vgl. *J. M. Whitlock*, Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 2002. Zur Theologie der Inspiration vgl. dogmengeschichtlich *J. Beumer*, Die Inspiration der Heiligen Schrift (Handbuch der Dogmengeschichte I/3b), Freiburg 1968; exegetisch (aus katholischer Perspektive) *P. Grech*, Quid est veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive, in: *Lateranum* 61 (1995) 413–424; *G. Borgonovo*, Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della Form- und Redaktionsgeschichte, in: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano* 2001 41–63; (in der Tradition lutherischer Theologie) *P. Stuhlmacher*, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD.E 6), Göttingen ²1986, 52–62; (in Aufnahme evangelikaler Theologie) *I. H. Marshall*, *Biblical Inspiration*, London 1982 (dt. *Biblische Inspiration*, Gießen 1986).

² Im Folgenden führe ich drei Arbeiten weiter: Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens. Neutestamentliche Anmerkungen, in: *U. Luz u. a.*

Die Bibel verschweigt den menschlichen Faktor der Gottesrede nicht, sondern macht ihn in einem bestimmten Ausschnitt sichtbar – an Schlüsselstellen mit der Intention, in der vollen Dynamik geschichtlicher Entwicklungen einen entscheidenden Zusammenhang aufzudecken: den des Bezuges zu Gott und zu seinem Volk, in dessen Mitte und zu dessen Orientierung die Heilige Schrift entstanden ist.³ Die Bibel nennt immer wieder, wenngleich oft stilisiert und arrangiert, Namen, Zeiten und Orte, die in das kanonische Gedächtnis eingehen und deshalb auch interpretatorisch aufgeschlossen werden müssen, wenn ein schriftgemäßes Inspirationsverständnis entwickelt werden soll.⁴ Die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, *Dei verbum*, schafft mit ihrem kommunikationstheoretischen Offenbarungsansatz die Möglichkeit einer Vermittlung⁵, hat aber den Inspirationsbegriff offen gelassen. Hier ist der Sitz im Leben einer neuen theologischen Überlegung in der heutigen Debatte.

Im Neuen Testament ist Paulus derjenige, von dem eine besonders klare und weitreichende Orientierung erhofft werden kann. Für ihn ist der hermeneutisch reflektierte Rekurs auf die Schrift – das später so genannte Alte Testament – konstitutiv; er hat aber auch seine eigenen Briefe als schriftliche Evangeliumsverkündigung verbreitet, die eine kreative Interpretation stimulieren sollten, dem Evangelium gemäß und in der konkreten Situation einer Gemeinde, so dass die Kirche aufgebaut wird und wächst, nach innen und außen. Mit dieser Hermeneutik hat er Schule gemacht. Die am stärksten ausgearbeitete

(Hrsg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler(innen)-Symposiums in Neamt vom 4.–11. September 1998* (WUNT 130), Tübingen 2000, 169–205; *Der theologische Anspruch der Heiligen Schrift im Fokus des Neuen Testaments*, in: C. Landmesser/A. Klein (Hrsg.), *Der Text der Bibel. Interpretation zwischen Geist und Methode*, Neukirchen-Vluyn 2013, 13–34; *Kanonische Inspirationen. Fünf Antithesen, vom Neuen Testament aus entwickelt*, in: J. Rist/C. Breitsameter (Hrsg.), *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis* (Theologie im Kontakt. Neue Folge 1), Münster 2013, 53–63.

³ Vgl. C. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon – warum und wozu?* (QD 137), Freiburg i. Br. 1992.

⁴ Vgl. Th. Söding, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg i. Br. 2005.

⁵ Vgl. M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentalthologie*, Freiburg i. Br. 2016.

ten Positionen im Neuen Testament zur Inspiration und Auslegung der Schrift stehen in seinem Einflussbereich, direkt in der Erklärung im Zweiten Timotheusbrief, dass „die ganze Schrift von Gott eingegeben (*theopneustos*)“ ist, weshalb sie zur Lehre nötig und nützlich sei (2 Tim 3,16)⁶, indirekt im Postulat des Zweiten Petrusbriefs, dass „vom Heiligen Geist getragen, Menschen von Gott geredet haben“, so dass die Auslegung der Prophetie nicht willkürlich, sondern schriftgemäß zu erfolgen hat (2 Petr 1,21f.).⁷ Paulus selbst bringt seine Inspirationstheologie nicht auf solche Merksätze; aber er verfolgt argumentativ einen hermeneutischen Ansatz, der begründet, dass und wie durch inspirierte Exegese der Schrifttext zum Medium einer geistgewirkten Kommunikation im Glauben werden kann.

2. Der hermeneutische Ansatz bei Paulus

Paulus ist als Apostel Schriftgelehrter geblieben.⁸ Vor Damaskus hat er weder sein Handwerk verlernt noch sein Verständnis der Bibel Israels als Heilige Schrift verleugnet.⁹ Er hat nach eigenem Bekunden vielmehr seinen Übereifer überwunden, der ihn zum Verfolger Christi und der Christen gemacht hatte (Gal 1,13–16; Phil 3,4–9). Nach Damaskus hat er die Schrift im Blick auf Jesus gedeutet und Jesus „gemäß den Schriften“ verkündet (1 Kor 15,3–5). In dieser Hermeneutik kennt er die Argumentation mit dem Literalsinn der Schriften (Gal 3,16 – Gen 22,17) so gut wie die der Allegorie (Gal 4,24) und der Typologie (Röm 5,14).¹⁰ Er verwendet die unterschiedlichen Methoden, die er auch terminologisch transparent macht, nicht willkürlich, sondern gezielt so, dass einerseits die Ge-

⁶ Vgl. G. Häfner, „Nützlich zur Belehrung“ (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg i. Br. 2000.

⁷ Auf die Frage einer möglichen Etablierung eines Lehramtes konzentriert sich A. Vögtle, Der Zweite Petrusbrief (EKK XXII), Neukirchen-Vluyn 1994, 171–190.

⁸ Vgl. J. D. G. Dunn, The Theology of Paul, the Apostle, Edinburgh 1998.

⁹ Grundlegend: D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986.

¹⁰ Hier liegen neutestamentliche Anhaltspunkte für ein komplexes hermeneutisches System; vgl. H. de Lubac, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène (1950) (Oeuvres complètes. Sect. 5), Paris 2002.

genwart durch den Rekurs auf das Schriftwort und andererseits die Aktualität der Schrift durch den Bezug zur Gegenwart erschlossen wird. Dies entspricht prinzipiell der pharisäischen Kodierung, hat aber einen neuen Angelpunkt: das Bekenntnis zu Jesus Christus.

Das Spezifikum der paulinischen Schrift hermeneutik besteht darin, dass der Apostel die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens mit der Verheißungstreue Gottes, des einen und einzigen, vermittelt, und zwar so, dass er bei Tod und Auferweckung Jesu ansetzt, die er nach eigenem Bekunden durch eine Offenbarung als Gottesgeschehen erkannt hat (Gal 1,13–16; Phil 3,1–11; vgl. 1 Kor 15,1–11; 2 Kor 4,5f.) und als Evangelium „gemäß den Schriften“ verkündet. Weil sie bei Tod und Auferweckung Jesu ansetzt, ist seine Exegese zutiefst kritisch: Sie ist selbstkritisch, weil sie Gottesgerechtigkeit gegen Eigengerechtigkeit stellt (Phil 3,9); sie ist kirchenkritisch, weil sie die Dynamik des Evangeliums gegen die Hindernisse in den Gemeinden stellt; sie ist auch exegesekritisch, weil sie die Prinzipien und Methoden, die Positionen und Perspektiven der Schriftauslegung auf den Prüfstand stellt. Die Kritik ist aber konstruktiv. Wie die Rechtfertigung aus Glauben zum einen die Selbstentfremdung der Menschen unter der Macht der Sünde beendet, so dass sie in der Liebe Christi sich selbst finden, und wie sie zum anderen Spaltungen überwindet, um die Einheit der Kirche – und der ganzen Menschheit – in Christus zu gewinnen, so zielt die Kritik jeder Exegese auf eine angemessene Definitionshoheit über die Gottesrede, deren Dekonstruktion einer radikalen Neukonstituierung dient, so dass es gelingen kann, das Sinnpotential der Schrift zu erschließen, um eine geistgewirkte Verständigung im Glauben zu fördern.

Positiv bringt Paulus eine Inspiration, ein Wirken des Heiligen Geistes, zur Geltung, der nicht den Buchstaben der Schrift verändert, aber die Person derer, die lesen, damit sie die Schrift verstehen und schriftgemäß verkünden – so wie ja auch die Person des Autors, der Apostel, eine radikale Veränderung durchlaufen hat¹¹ und sich nach wie vor, wie ein Marathonläufer, auf der Strecke befindet, das Ziel vor Augen, das er noch nicht erreicht hat (Phil 3,12ff.).¹²

¹¹ Vgl. C. Gerber, *Paulus, Apostolat und Autorität oder Vom Lesen fremder Briefe* (Theologische Studien. Neue Folge 6), Zürich 2012.

¹² Vgl. U. Poplutz, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus* (HBS 43), Freiburg i. Br. 2004.

„Nicht über das hinaus, was geschrieben steht“ (1 Kor 4,6), macht Paulus im unausgesprochenen Dialog mit Apollos geltend, dem alexandrinischen Weisheitslehrer, der in Korinth großen Eindruck gemacht hat und von einigen Gemeindemitgliedern als Gegenfigur zu Paulus aufgebaut worden ist (1 Kor 1,12; 3,3).¹³ Die entscheidende Frage lautet freilich, wie man in das hinein kommt, was geschrieben steht. Hier ist Paulus hermeneutisch engagiert. Er sieht die Möglichkeit und Notwendigkeit einer inspirierten Exegese, die im Buchstaben den Geist erfasst, weil der Geist selbst zum Verstehen des Buchstabens leitet, indem er die Krise des Glaubens auslöst und konstruktiv werden lässt, die in Tod und Auferstehung Jesu begründet ist. Diese kritisch-konstruktive Hermeneutik zeigt sich sowohl in der Schriftexegese des Apostels als auch in der von ihm intendierten Lektüre seiner eigenen Briefe, die er als schriftliche Evangeliumsverkündigung versteht¹⁴.

Im Ersten Korintherbrief unterfängt Paulus die grassierenden Spaltungstendenzen der Gemeinde, indem er das Evangelium vergegenwärtigt, ohne das es die „Kirche Gottes“ (1 Kor 1,2) vor Ort gar nicht gäbe (vgl. 1 Kor 15,1–11). Er disqualifiziert die Parteiungen (1 Kor 1–4)¹⁵ und qualifiziert die Einheit, indem er – so scharf wie selten sonst – das Evangelium als „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) auslegt. Aus dieser Explikation ergibt sich eine Relativierung jeder Parteizugehörigkeit, weil der Kreuzestod Jesu das Äußerste der Hingabe für alle bedeutet und deshalb eine Koinonia stiftet, die Vielfalt nicht beschneidet, aber Einheit als wechselseitige Teilhabe am Leib Christi begründet (1 Kor 10,16f.; vgl. 12,12–27).¹⁶

Im Rückblick stilisiert sich Paulus selbst als denjenigen, der die Gläubigen nicht an sich, sondern an Jesus gebunden hat (vgl. 2 Kor

¹³ Zum Bild der Apostelgeschichte vgl. *H. Giesen*, Von Täufer- und Jesuanhängern zum Glauben an Christus. Apollos und die zwölf Jünger in Ephesus (Apg 18,24–19,7), in: R. Hoppe (Hrsg.), *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe* (Festschrift für Alfons Weiser) (SBS 230), Stuttgart 2014, 129–143.

¹⁴ Vgl. *C. Hoegen-Rohls*, Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie (BThSt 135), Neukirchen-Vluyn 2013.

¹⁵ Vgl. *P. Lampe*, Die Parteien in Korinth (1 Kor 1–4), in: U. Luz/C. Link, *Ökumene im Neuen Testament und heute*, Göttingen 2009, 123f.

¹⁶ Vgl. *J. Hainz*, Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus (BU 16), Regensburg 1982. Der Autor bezieht *ekklesia* allerdings nur auf die Ortsgemeinde.

4,4ff.), weil er selbst sich als Apostel an Jesus gebunden weiß¹⁷: „Als ich zu euch kam, Brüder, kam ich nicht in einem Überschwang an Wort und Weisheit, euch das Geheimnis Gottes zu verkünden; denn ich hatte geurteilt, niemanden unter euch zu kennen als Jesus Christus, und den als Gekreuzigten“ (1 Kor 2,1f.). Inhalt und Form der Verkündigung werden als zusammenhängend und zusammengehörig betrachtet. Das Geheimnis Gottes heischt nicht schweigen, sondern reden – aber so, dass Gott nicht auf Menschenmaß reduziert wird, sondern als Gott des Friedens (1 Kor 14,33) geglaubt werden kann.¹⁸ Die Verkündigung des gekreuzigten Jesus Christus, die genau dieses Geheimnis Gottes wahr, verlangt den Verzicht auf den Versuch, andere zu überreden – so wie genau dieses Geheimnis es erfordert, dass verkündet wird und möglichst viele gewonnen werden. In der Fortsetzung wird als dritter Aspekt die adäquate Wirkung betrachtet: „In Schwachheit und in Furcht und mit großem Zittern bin ich zu euch gekommen, und mein Wort und meine Verkündigung bestand nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern im Erweis des Geistes und Kraft, damit euer Glaube nicht in Menschenweisheit gründe, sondern in Gottes Kraft“ (1 Kor 2,3ff.).¹⁹ Die Demut des Apostels ist seine Stärke, weil sie die Gemeinde nicht von ihm abhängig macht, sondern mit Gott verbinden will, so dass sie ihrerseits seine Kraft an sich selbst spüren.²⁰

3. Die törichte Weisheit Gottes

Der Nerv der paulinischen Schrifthermeneutik ist die Theologie des Kreuzes. Durch die Auferweckung Jesu wird der Tod nicht ungeschehen gemacht; Jesus ist und bleibt vielmehr als Auferstandener der Gekreuzigte. Gewiss: Ohne die Auferweckung und Erhöhung hätte

¹⁷ Vgl. R. Vorholt, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2007.

¹⁸ Vgl. J. D. Caputo, *La faiblesse de Dieu. Une théologie radicale à partir de Paul*, 2016, in: *Revue de théologie et de philosophie* 148 (2016) 507–531.

¹⁹ Vgl. H.-C. Kammler, *Die Torheit des Kreuzes als die wahre und höchste Weisheit Gottes. Paulus in der Auseinandersetzung mit der korinthischen Weisheitstheologie* (1 Korinther 1,18–2,16), in: *Theologische Beiträge* 44 (2013) 290–305.

²⁰ Vgl. R. Feldmeier, *Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik*, Tübingen 2012.

der Tod Jesu für Paulus keine Heilsbedeutung; doch die Auferstehung ist nur deshalb das eschatologische Heilsgeschehen, weil *Jesus* von den Toten erweckt wird, der gelebt und am Kreuz sein Leben für die Menschen hingegeben hat, um sie mit Gott zu versöhnen.²¹

Diesen Tod am Kreuz reflektiert Paulus im Ersten Korintherbrief, ähnlich aber auch im Galaterbrief und im Zweiten Korintherbrief mit geradezu schockierender Offenheit.²² Im Ersten Korintherbrief nennt er zwei Kennzeichen: Das Kreuz ist den Juden ein *skandalon*, also ein zutiefst anstößiges Ereignis, und den Griechen, den Heiden, ist es Torheit, also ein schlechterdings sinnloses Ereignis. Beide Kennzeichen werden von Paulus nicht in Abrede gestellt; im Gegenteil: Er treibt Theologie mit ihnen.

Die Skandalösität des Kreuzes macht er an der Reaktion von Juden fest, weil sie den Glauben an den einen Gott hegen und die Vorstellung, ein von Gott Gesandter, der Messias, könnte am Kreuz hingerichtet worden sein, als empörend wahrnehmen müssen, stehen doch die Heiligkeit Gottes und die Unreinheit des Kreuzes im krassen Widerspruch zueinander. Im Galaterbrief erinnert Paulus an das Deuteronomium: „Verflucht ist, wer am Holze hängt“ (Dtn 21,23 – Gal 3,13).²³ Vor seiner Bekehrung wird Saulus/Paulus aus diesem Grund die Anhänger Christi – und damit Jesus selbst – verfolgt haben. Später fängt Justin²⁴ den Einwand des Juden Tryphon ein²⁵, der durchaus differenziert argumentiert: „Daran zweifeln wir, ob der Messias aber auch so ehrlos gekreuzigt wurde, denn aufgrund des Gesetzes ist der Gekreuzigte verflucht [...]. Deutlich ist, dass die

²¹ Vgl. O. Hofius, Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen 2011.

²² Vgl. G. Theißen, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu, in: D. Sänger/U. Mell (Hrsg.), Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur (WUNT 198), Tübingen 2006, 427–455.

²³ Vgl. D. Sänger, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994.

²⁴ Iustini Martyris apologia pro christianis. Iustini Martyris dialogus cum Tryphone, hrsg. v. M. Marcovich, Berlin 2005; Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon. Übersetzt von P. Haeuser, hrsg. v. K. Greschat und M. Tilly (Bibliothek der Kirchenväter), Wiesbaden 2005.

²⁵ Zur Form vgl. K. Heyden, Christliche Transformation des antiken Dialogs bei Justin und Minucius Felix, in: Zeitschrift für antikes Christentum 13 (2009) 204–232, bes. 210–217.

Schrift einen leidenden Messias verkündet. Wissen möchten wir aber, ob du beweisen kannst, dass das auch für das im Gesetz verfluchte Leiden gilt“ (dial. 89,2). „Beweise uns, dass er aber auch gekreuzigt wurde und so schändlich und ehrlos durch einen im Gesetz verfluchten Tod starb. Denn wir können uns das nicht einmal vorstellen“ (dial. 90,1).²⁶ Die Skandalösität des Kreuzes widerspricht den „Zeichen“, die Juden erbitten (1 Kor 1,22) und die, nach dem Deuteronomium geurteilt, nicht solche Beweise durch Wunder sind, die Jesus in der Zeichenforderung (Mk 8,11ff. parr.) zurückweisen muss, sondern jene Ausweise an Gottesbekenntnis, Treffsicherheit und Tora-treue, die den echten vom falschen Propheten unterscheiden.²⁷

Die Weisheit, die Griechen suchen, ist im Kontext des Briefes eine philosophische Theologie, die sich zugleich als Lebensorientierung erweist, um ein gutes Leben im Kosmos zu ermöglichen. Sowohl Stoiker als auch Epikureer, sowohl Platoniker als auch Aristoteliker hätten gegen diese Zuschreibung nichts einzuwenden brauchen.²⁸ Die Torheit, nach der Vulgata die *stultitia*, also die Dummheit des Kreuzestodes hätte jeder anständige Vertreter seiner philosophischen Zunft ebenso gesehen. Er hätte auch geltend gemacht, dass Sokrates für seine Überzeugung gestorben ist – aber dass er einen ehrenvollen, keinen schändlichen Tod gestorben ist, wie manche andere Helden auch. Ein Kreuz ist ausgeschlossen – wegen der Schande. Cicero plädiert für einen angeklagten Senator, dass selbst das bloße Wort Kreuz keinen freien Mann und römischen Bürger beleidigen dürfe.²⁹

²⁶ Vgl. F. Manzi, L'annullamento della maledizione di Dt. 21,23 in Galati e nel „Dialogo con Trifone“, in: Augustinianum 42 (2002) 5–34.

²⁷ Vgl. I. Meyer/F.-L. Hossfeld, Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (BB 9), Fribourg 1973.

²⁸ Vgl. in einer anderen Perspektive S. Vollenweider, Toren als Weise. Berührungen zwischen dem Äsoproman und dem 1. Korintherbrief, in: P.-G. Klumbies (Hrsg.), Paulus – Werk und Wirkung (Festschrift für Andreas Lindemann), Tübingen 2013, 3–20.

²⁹ Cicero, Pro Rabirio perduellionis reo 16, in: Orationes IV, recogn. brevis adnotatione instruxit Albertus Curtis Clark, Oxford 2005 (repr.); vgl. A. Primmer, Die Überredungsstrategie in Ciceros Rede pro C. Rabirio (perduellionis reo) (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 459), Wien 1985.

Paulus denkt nicht daran, die Anstößigkeit und Irrsinnigkeit des Kreuzes zu leugnen. Er bestätigt, dass das Kreuz ein Anti-Zeichen schlechthin ist, das Zeichen gegen alle Zeichen. Paulus macht aber geltend, dass es erfordere, über die Erfüllung des Gesetzes, über das rechte Wort zur rechten Zeit und über das Bekenntnis des einen Gottes ganz neu zu denken, wenn Jesus der eine Kyrios (1 Kor 8,6) und das Evangelium Jesu Gottes Wort ist, so dass seine Liebe das Gesetz aufgipfeln lässt. Im Zentrum steht das Kreuz, weil es – wie Paulus es zu sehen gelernt hat – die unermessliche Tiefe der Liebe Gottes offenbart, die grundstürzenden Neueinsichten über die Verheißungen Israels und die gottgewollte Logik der Tora.³⁰

Paulus macht ebenso geltend, dass es kein philosophisches Sinn-system gibt, in das man das Kreuz als Ort eschatologischer Gottes-offenbarung oder als entscheidendes Zeichen der Lebensrettung einbauen könnte. Er macht aber geltend, dass im Zeichen des Kreuzes über das, was Gottes Wille ist und was menschliches Leben ausmacht, ganz neu nachgedacht werden muss und kann – und dass es nur ein solch radikales neues Denken ist (vgl. Röm 12,1f.), das überhaupt die Vorstellung einer Gottesgegenwart im Sterben und einer Auferstehung von den Toten herausbilden lassen kann.³¹

Paulus leugnet auch nicht den Fluch, den das Deuteronomium ausspricht. Er treibt vielmehr den Satz aus dem Deuteronomium auf die Spitze: „Jesus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist“ (Gal 3,13).³² Das „Für“ ist der Schlüssel. Jesus, der Gesegnete, hat sich an die Stelle derer gegeben, die unter dem Fluch des Gesetzes stehen, das jede einzelne Übertretung sanktioniert, heilig, wie es ist (Gal 3,10). Jesus, so die paulinische Glaubensüberzeugung, nimmt den Fluch stellvertretend auf sich; weil er sich mit den Sündern identifiziert, um sie an ihrer dunkelsten Stelle mit dem Licht Gottes zu erleuchten, wird der Verfluchte

³⁰ Vgl. L. Oberlinner, „Wortweisheit“ oder „Wort vom Kreuz“? Der Konflikt in der Gemeinde von Korinth und die Reaktion des Paulus in 1 Kor, in: H. Riedl (Hrsg.), „Erwerbt euch Weisheit, ...“ (Sir 51,25). Weisheit im Spiegel theologischer und pädagogischer Wissenschaft (Festschrift für Bernd Feininger), Frankfurt a. M. 2013, 77–100.

³¹ Vgl. Th. Söding, Das Christentum als Bildungsreligion, Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 2016.

³² Vgl. A. M. Buscemi OFM, Lettera ai Galati. Commentario esegetico (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004.

zum Segen; wie Paulus weiter ausführt: „damit der Segen Abrahams zu den Völkern gelange, in Christus“ (Gal 3,14). Ähnlich provokant und radikal formuliert er im Zweiten Korintherbrief: „Gott hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottes Gerechtigkeit werden, in ihm“ (2 Kor 5,21).³³

Im Ersten Korintherbrief bringt er diese Dialektik auf die Paradoxie, dass die Torheit des Kreuzes Gottes ganze Weisheit sei, während die Weisheit von Menschen reine Torheit sei.³⁴ Die Weisheit Gottes ist – im Alten wie im Neuen Testament – seine Übersicht über alles, was geschieht, seine Voraussicht auf alles, was geschieht, seine Rücksicht auf alles, was geschieht; Weisheit ist aber nicht nur kognitive Kompetenz, sondern die große Regierungskunst Gottes, der keine Diktatur errichtet, sondern darauf baut, dass Menschen sich von seiner Weisheit überzeugen lassen. Nach der paulinischen Glaubenseinsicht, die aus dem urchristlichen Glaubensbekenntnis folgt, ist der Kreuzestod Jesu aber der Inbegriff dessen, was Gott durchsichtig macht: den Abgrund des Leidens, und was er im Sinn hat: die Verwandlung von Sünde in Gerechtigkeit und von Tod in Leben. Die menschliche Weisheit hingegen ist jene, die den Horizont der eigenen Erfahrungen und Überlegungen als den letzten Horizont sinnvoller Gottesrede betrachtet – und sich damit selbst überhebt. Würde Gottes Weisheit den Menschen nicht als Torheit erscheinen, könnte sie nicht eschatologische Rettungsmacht sein; würde menschliche Weisheit nicht von Gott als Torheit entlarvt, gäbe es nur die angestrengten Versuche einer Selbsterlösung, die scheitern müssen. Die Torheit des Kreuzes gilt es als Gottes Weisheit zu erkennen.

³³ Vgl. R. Bieringer, Sünde und Gerechtigkeit in 2 Korinther 5,21, in: ders./ J. Lambrecht, Studies in 2 Corinthians (EThL 112), Leuven 1994, 461–514.

³⁴ Vgl. D. Sänger, Der gekreuzigte Christus – Gottes Kraft und Weisheit (1 Kor 1,23f). Paulinische theologia crucis im Kontext frühchristlicher interpretatio crucis, in: U. Schnelle u. a. (Hrsg.), Paulinische Christologie (Festschrift für Hans Hübner), Göttingen 2000, 159–177.

4. Das Zeugnis der Schrift

Bevor er seine eigenen Überlegungen zur törichten Weisheit und zur weisen Torheit Gottes expliziert, zitiert Paulus die Schrift.³⁵ Dieser Ort ist signifikant. Der Schriftrekurs ist nicht ornamental, sondern fundamental. Die These des Apostels lautet: „Das Wort vom Kreuz ist denen, die vergehen, Torheit, denen aber, die gerettet werden, uns, Gottes Kraft“ (1 Kor 1,18). Direkt im Anschluss fährt Paulus fort: „denn geschrieben steht [...]“ (1 Kor 1,19), wie er es häufig hält, sei es, dass er eine Verheißung aufruft, sei es, dass er ein Gebot zitiert, sei es, dass er ein Paradigma anführt, sei es, wie hier, dass er eine Einsicht festhält. Der Schriftbeleg, den er anführt, ist freilich keine einzelne Stelle, sondern eine kleine Collage, wie nicht untypisch zu seiner Zeit. Beide Teile lassen ein Echo aus Jesaja hören, den er im Römerbrief mehrfach beim Namen nennt (Röm 9,27,29; 10,16,21; 15,12)³⁶, hier aber – wie er es bei seinen Verweisen meistens hält – ohne nähere Angabe der Schrift zuordnet; sie ist entscheidend; sie hat kanonischen Rang.

Die Schriftbegründung im Auftakt des Ersten Korintherbriefes hat zwei Teile. Der erste Satz, ein *parallelismus membrorum*, greift Jes 29,14 auf: „Vergehen lassen werde ich die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen werde ich verwerfen“ (1 Kor 1,19). Im „Ich“ spricht – durch den Propheten und die Schrift – Gott selbst; den Kategorien Philos von Alexandrien zufolge ist damit die höchste Stufe der literarischen Gottesrede in der Bibel erreicht.³⁷ Paulus ruft das Schriftwort genau so als Gotteswort auf, wie es ihm die Schrift vergegenwärtigt. Das Schlüsselwort des gesamten folgenden Passus, Weisheit, ist dem Zitat abgelesen. Das tragende Argument einer Weisheit, die vergeht, sieht Paulus im Gotteswort vorgezeichnet, das die Schrift überliefert. Seine folgende Erörterung zur Torheit und Weisheit ist deshalb Exegese des Schriftwortes, und

³⁵ Vgl. F. Wilk/M. Öhler (Hrsg.), *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen* (FRLANT 268), Göttingen 2017.

³⁶ Vgl. F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches bei Paulus* (FRLANT 179), Göttingen 1998.

³⁷ *Philo von Alexandrien, De Vita Mosis* 2, 188, in: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. 7 Bände, Bd. IV, hrsg. v. L. Cohn/P. Wendland/S. Reiter, Berlin 1896–1930 (unveränd. ND Berlin 1962–1963).

zwar im Modus einer Applikation, die sich auf den aktuellen Fall bezieht: die Verkündigung des Evangeliums. Bei Jesaja selbst steht das Wort im Kontext einer Gerichtsrede gegen die Verblendeten in Israel (Jes 29,9–16), aus der Paulus auch im Römerbrief zitiert (Jes 29,16 – Röm 9,20f.), und wird mit einer Heilsverheißung für Israel kontrastiert (Jes 29,17–24), die davon spricht, dass die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben geöffnet werden. Das aber heißt, dass nicht nur die Dialektik von Torheit und Schwäche, sondern auch die von Verlust und Rettung durch den alttestamentlichen Referenztext vorgegeben ist und von Paulus exegetisch-theologisch angewendet wird.

Der zweite Teil des Zitates schlägt die Brücke. Hier steht Jes 19,12 Pate: „Wo ist ein Weiser?“, lautet die rhetorische Frage.³⁸ Im Namen Gottes spricht jetzt der Prophet, da er sich mit den Experten des Pharaos befasst, die alles und nichts wissen, weil sie Gott nicht auf der Rechnung haben, der Israel befreien wird. Paulus fährt im selben Duktus fort: „Wo ist ein Schriftgelehrter? Wo ein Forscher dieses Äons?“, um mit einer weiteren rhetorischen Frage zum Ausgang zurückzukehren und zugleich in seine Argumentation einzusteigen: „Hat nicht Gott die Weisheit der Welt als töricht erwiesen?“ (1 Kor 1,20). Die paulinische Fortschreibung passt formal in die Exegese der Zeit, die viel mit Paraphrasen gearbeitet hat; sie passt auch inhaltlich, weil die Weisheit Ägyptens als Ausweis wissenschaftlicher Exzellenz gilt, die Paulus hinsichtlich ihrer Gotteserkenntnis mit einem Fragezeichen versehen will.

Ein „Forscher“ ist – unter den damaligen Bedingungen – ein Wissenschaftler. Der Genitiv „dieses Äons“ bezeichnet nicht in erster Linie den Gegenstand: dass sich die Forschung mit dieser Welt beschäftigt. Er zeichnet vielmehr den Horizont des Interesses, der Methodik und der Ergebnisse nach: dass diese Wissenschaft die Transzendenz ausblendet und sich allein den Phänomenen widmet, die innerhalb von Raum und Zeit begegnen. Dann ist *a priori* ausgeschlossen, dass ein geschichtliches Handeln Gottes als solches erkannt werden kann – aber nicht aufgrund besserer Einsicht, sondern aufgrund beschränkten Wissens.

³⁸ Zu Kontext und Sinn dieser Frage vgl. W. A. Beuken, Jesaja 13–27 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007, 187ff.

Bemerkenswert ist, dass Paulus auch die Schriftgelehrsamkeit einführt und als Ausdrucksform von Weltweisheit klassifiziert. Diese Exegesekritik ist keine Schriftkritik. Paulus folgt ja vielmehr nach eigenem Bekunden dem, was „geschrieben steht“ (1 Kor 1,19). Aber er variiert mit Hilfe der Schrift genau jenes Argument, das er im Philipperbrief *ad personam* auf die eigene und die Gottesgerechtigkeit anwendet (Phil 3,9)³⁹: Es gibt eine Exegese, die sich zwar auf die Schrift und mit ihr auf Gott bezieht, aber unter Voraussetzungen, die Gott auf ein menschliches Maß zurechtstutzen und der Schrift nicht zutrauen, dass sie den Blick für das Geheimnis Gottes im Kreuz Jesu öffnet. Die Polemik der paulinischen Exegese liegt im Vorwurf begründet, dass diejenigen, die den Gekreuzigten als auf-erstandenen Gottessohn verwerfen, zwar ihrerseits die Schrift in den Zeugenstand rufen, aber sich darin nicht als kundige Exegeten erweisen, sondern als Eisegeten, die ihren eigenen Sinn dem Schrifttext überstülpen. Paulus inszeniert einen Interpretationskonflikt, von dem er selbst überzeugt ist, dass ihn die Schrift auslöst. Exegese muss der Schrift folgen – auch dort, wo sie alle Kategorien menschlicher Gelehrsamkeit über den Haufen wirft.

Zu Beginn des Ersten Korintherbriefes zitiert Paulus unter Verweis auf Jesaja die Schrift; etwas später, immer noch im selben Argumentationsgang und immer noch unter dem Vorzeichen, dass es eine tragfähige Verständigungsbasis mit Apollos gibt⁴⁰, verweist er, wieder ohne Namensnennung, und in ziemlich freien Worten auf Ijob: „Wer meint, unter euch weise zu sein in diesem Äon, werde töricht, dass er weise werde; denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott; denn geschrieben steht: ‚Der die Weisen fängt in ihrer Klugheit‘“ (1 Kor 3,18f. – Ijob 5,13). Das Zitat stammt aus der ersten Rede des Elifas (Ijob 4,1–5,27)⁴¹, und zwar aus dem Passus, in dem der Freund dem Gequälten vorschlägt, seine Klage Gott vorzutragen. Der Hinweis auf Gottes Vorsehung, die jedes menschliche Kalkül übersteigt, wird vom

³⁹ Vgl. P. Wick, „Ahmt Jesus Christus mit mir zusammen nach!“ (Phil 3,17). Imitatio Pauli und imitatio Christi im Philipperbrief, in: J. Frey (Hrsg.), Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt (WUNT 353), Tübingen 2015, 306–326.

⁴⁰ Vgl. H.-D. Betz, Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis bei Paulus. Zur Interpretation von 1 Kor 3,18–23, in: ZThK 105 (2008) 15–36.

⁴¹ Vgl. A. Scherer, Lästiger Trost. Ein Gang durch die Elifas-Reden im Hiob (BThSt 98), Neukirchen-Vluyn 2008.