

PAUL'S ARGUMENTATION ON SEXUAL ISSUES IN CORINTH,  
SPECIFICALLY PERTAINING TO 1 CORINTHIANS 5-7

by

MARKUS SCHÄLLER

submitted in fulfilment of the requirements for  
the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

NEW TESTAMENT

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J N VORSTER

JOINT SUPERVISOR: DR C STENSCHKE

31 JANUARY 2005

## Summary

This study is devoted to Paul's rhetorical argumentation on sexual issues (*porneia*) in Corinth, and focuses especially 1. Corinthians 5:1-7:9.

Paul uses *porneia* according to the Jewish tradition as body violation, pollution and as Satanic power. The term describes different forms of sexual behaviour which Paul rejects (like incest or intercourse with prostitutes at Roman banquets) and can be summarised as 'illegitimate sexual intercourse'. For Paul, the only legitimate sexual intercourse is that within marriage (7:1-9). Therefore Paul's reference to the marriage is his answer to the problem of *porneia*, even if Paul sees many advantages in celibacy.

As a probable background which explains the occurrences of *porneia* in Corinth, we see next to sexual abstinence within existing marriages (7:1-7) the strong influence of a Roman élite, which based its behaviour on hedonistic slogans and on the mortality of the body. Accordingly, Paul's argumentation emphasises the high significance of the human body (6:12-20) and ascribes an eschatological perspective to it with the references to the resurrection of the body in 1 Corinthians 6:14 and chapter 15.

## Abkürzungsverzeichnis und Referenzsystem

Die vorliegende Arbeit verwendet Abkürzungen innerhalb von Klammern, Fußnoten und in der Bibliografie. Das folgende Verzeichnis listet nur diejenigen Abkürzungen auf, die nicht im Abkürzungsverzeichnis nach *The SBL Handbook of Style* (1999) enthalten sind:

atl.	alttestamentlich
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
Bde.	Bände
BDR	Blass, F. und Debrunner, A. 1984. <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> . 16.Aufl. Bearbeitet von F. Rehkopf.. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
bspw.	beispielsweise
bzw.	beziehungsweise
GN	<i>Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments</i> . 1982. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
griech.	griechisch
HFA	Hoffnung für alle. Die Bibel. 1986. Basel und Giessen: Brunnen
Hg.	Herausgeber oder herausgegeben
Jh.	Jahrhundert
Kap.	Kapitel
KNT	Kommentar zum Neuen Testament
lat.	lateinisch
LÜ	Luther-Übersetzung. <i>Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers</i> . Revidierte Fassung von 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
n.Chr.	nach Christus
NGÜ	Neue Genfer Übersetzung. 2000. <i>Teilausgabe des Neuen Testaments</i> . Zürich: Genfer Bibelgesellschaft
ntl.	neutestamentlich
REÜ	Revidierte Elberfelder Übersetzung. <i>Die Heilige Schrift</i> . 1985. Wuppertal: R. Brockhaus
röm.	römisch
S.	Seite
SBLDS.MS	Society of Biblical Literature Dissertation Series. Monograph Series
Sp.	Spalte
SNTS	Society of New Testament Studies.
tlw.	teilweise
TVG	Theologische Verlagsgemeinschaft (R. Brockhaus Wuppertal / Brunnen Gießen)
usw.	und so weiter
v.Chr.	vor Christus
V.	Vers
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel

Abkürzungen biblischer Bücher und frühjüdischer Schriften orientieren sich an den Konventionen, die in der deutschsprachigen Literatur üblich sind (vgl. Siegfried M.

Schwertner. 1992. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 2.Aufl. Berlin: de Gruyter).

Verweise auf klassische Werke werden entweder mit vollständiger Bezeichnung angegeben oder – sofern enthalten – nach *The SBL Handbook of Style* (1999) abgekürzt.

Deutsche Bibelzitate sind – sofern nicht anders deklariert – der *Revidierten Elberfelder Übersetzung* (REÜ 1985) entnommen. Griechische Zitate greifen im Neuen Testament jeweils auf die Textausgabe von Nestle/Aland (27.Aufl.) und im Alten Testament auf die Septuaginta-Ausgabe nach A. Rahlfs (1935) zurück.

Literaturangaben und Literaturverweise werden innerhalb des Textes nur mit Autorennamen, Erscheinungsjahr und Seitenzahlen angegeben. Genauere Angaben finden sich in der Bibliografie im Schlussteil der Arbeit (Punkt 6).

## Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einführung</b> .....	<b>8</b>
1.1. Ziel und Aufbau der Arbeit .....	8
1.2. Makrostruktur der Kapitel 5-7, Eingrenzung des zu bearbeitenden Stoffes und Verknüpfungen mit weiteren Textabschnitten des 1.Korintherbriefs .....	11
a) 1.Korinther 5-6 als Kerntext .....	11
b) Verknüpfungen mit weiteren Textabschnitten des 1.Korintherbriefs.....	13
c) Ergebnis .....	14
1.3. Streiflichter der Forschungsgeschichte .....	15
a) Die Suche nach Paulusgegnern und der Bedeutung von ΣΩΜΑ. ....	15
b) ‘Does πορνει/α Mean Fornication?’ .....	16
c) Das ‘lasterhafte Korinth’ und die eigenen Moralstandards .....	16
d) Erhellung der Kommunikationssituation als Basis der Argumentationsanalyse	19
1.4. Methodische Vorüberlegungen .....	22
1.4.1. Die (sozial)historische Untersuchung .....	22
a) Die Suche nach textinternen Indizien. ....	22
b) Die Suche nach textexternen Indizien. ....	23
1.4.2. Die Argumentationsanalyse .....	24
a) Was verstehen wir unter ‘Argumentation’? .....	24
b) Womit argumentiert Paulus? .....	25
c) Warum argumentiert Paulus? .....	25
d) Wie gehen wir vor? .....	26
1.4.3. Die lexikalische Analyse .....	27
<b>2. Begriffsanalyse: Die Semantik von PORNEIA</b> .....	<b>29</b>
2.1. Πορνει/α und πορνη (und ihre hebräischen Äquivalente) im Alten Testament .....	29
2.2. Πορνει/α und πορνη in der apokryphen und zwischentestamentlichen jüdischen Literatur .....	30
2.3. Πορνει/α und πορνη in der griechisch-hellenistischen Literatur .....	32
2.4. Πορνει/α und πορνη im Neuen Testament und bei Paulus .....	33
2.5. Zusammenfassung .....	34
<b>3. Sozialhistorische Untersuchung und Argumentationsanalyse</b> .....	<b>36</b>
<b>3.1. ‘Wisst ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert?’ (1Kor 5:1-13)</b> .....	<b>36</b>
3.1.1. Die Zielrichtung der Argumentation .....	36
3.1.2. Sozialhistorische Untersuchung .....	37
a) Vorinformationen .....	37
b) Ein Inzestfall, den das römische Recht nicht tolerierte .....	37
c) Ein dauerhaftes Intimverhältnis zur Stiefmutter .....	38
d) Gemeindegemeinschaft? .....	40
e) Hoher sozialer Status des Täters .....	40
f) Zusammenfassung .....	42
3.1.3. Der Argumentationsweg .....	43
3.1.3.1. Rhetorische Einheit I: Handlungsaufforderung an die Gemeinde (1Kor 5:1-5) ..	44
a) Tabellarische Übersicht (Tabelle 1) .....	44
b) Beschämung durch das ‘Vorbild’ der Nationen .....	44
c) Die finale Absicht .....	46

3.1.3.2. Rhetorische Einheit II: Metaphorische Begründung (1Kor 5:6-8) .....	49
a) Tabellarische Übersicht (Tabelle 2) .....	49
b) Die Gefahr der ‘Durchsäuerung’ .....	49
c) Beobachtungen zur Struktur .....	50
Exkurs I: Ου)κ οι)/δατε-Sätze und stilisierter Dialog als Charakteristika der Argumentation .....	51
d) Die Sauerteig-/Passahmetaphorik und ihre inhärenten Argumente .....	53
3.1.3.3. Rhetorische Einheit III: Das Ausräumen eines Missverständnisses (1Kor 5:9-13) .....	54
a) Tabellarische Übersicht (Tabelle 3) .....	54
b) Das Missverständnis .....	54
c) Der Vorbrief und die Lasterkataloge .....	55
d) ‘Insider/Outsider-Motiv’ als durchgängiges Charakteristikum der Argumentation .....	57
3.1.3.4. Zusammenfassung .....	58
<b>3.2. ‘Wisst ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden?’ (1Kor 6:9-11) .....</b>	<b>59</b>
3.2.1. Sozialhistorische Untersuchung .....	59
a) Unschärfe Hinweise auf frühere Biografien der Korinther .....	59
b) Ehebruch und weitere Formen von πορνει/α .....	60
c) Gleichgeschlechtlicher Sexualverkehr .....	60
d) Zusammenfassung .....	63
3.2.2. Der Argumentationsweg .....	63
a) 1.Korinther 6:1-11 als Teil des Argumentationsgangs von 1.Korinther 5–6/7. .....	63
b) Πορνει/α als Kennzeichen vorchristlichen Lebens .....	64
c) Zusammenfassung .....	65
<b>3.3. ‘Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist?’ (1Kor 6:12-20).....</b>	<b>66</b>
3.3.1. Konsens im Blick auf das Argumentationsziel – Dissens bezüglich vieler Details .....	66
3.3.2. Sozialhistorische Untersuchung .....	66
a) Welches Denkkonzept erklärt das Sexualverhalten? .....	66
b) ‘Alles ist mir erlaubt.’ .....	70
c) Die Frage nach dem ‘Sitz im Leben` .....	72
d) Elitäre römische Banketts .....	73
e) Unverheiratete, junge Männer als Adressaten .....	77
f) Zusammenfassung (Tabelle 4) .....	78
3.3.3. Der Argumentationsweg .....	79
a) Übersicht nach rhetorischen, strukturellen und theologischen Aspekten (Tabelle 5) .....	79
b) Korintherzitate oder Paulusworte? .....	81
c) Gliederung des Abschnitts anhand rhetorischer und struktureller Indikatoren (Tabelle 6) .....	83
d) Σω=μια als Person oder Körper? .....	86
e) Πορνει/α als destruktive Handlung am eigenen Körper .....	87
f) Πορνεια als Macht und als Verunreinigung .....	90
g) Konturen der paulinischen Argumentation .....	92
Rhetorische Einheit I: Zurückweisung korinthischer Überzeugungen (6:12-14). .....	92

Rhetorische Einheit II: Vertikale Verbindung zu Christus (6:15) .....	93
Rhetorische Einheit III: Horizontale Verbindung zur $\pi\omicron/\rho\nu\eta$ (6:16-18) .....	94
Rhetorische Einheit IV: Innerliche Besitzergreifung durch den Geist (6:19-20) .....	95
h) Zusammenfassung .....	97
 Exkurs II: Argumentative Verknüpfungen mit 1Korinther 15 .....	 98
 <b>3.4. 'Es ist besser zu heiraten als (vor Verlangen) zu brennen.' (1Kor 7:1-9) .....</b>	 <b>100</b>
3.4.1. Argumentationsanalyse (I) .....	100
a) Erste Beobachtungen zur Argumentation in 1.Korinther 7:1-40 .....	100
b) 1.Korinther 7:1b als korinthisches Zitat .....	101
c) 1.Korinther 7:1b bezieht sich auf den Sexualkontakt innerhalb einer bestehenden Ehe .....	103
3.4.2. Sozialhistorische Untersuchung .....	105
a) Verschiedene Verständnismodelle .....	105
b) Kombination von ehelicher Askese und Promiskuität? .....	106
c) Die 'gegenwärtige Not' (7:26) als textinterner Hinweis? .....	107
d) Die Ehe im hellenistisch-römischen Kontext .....	108
3.4.3. Argumentationsanalyse (II) .....	111
a) Übersicht nach rhetorischen, strukturellen und theologischen Aspekten (Tabelle 7) .....	111
b) Konturen, Inhalte und Ziel der Argumentation in 1.Korinther 7:1-9 .....	111
Argumentation I: Über das Sexualleben in der Ehe (7:1-7) .....	112
Argumentation II: Zölibat und Ehe für Unverheiratete und Witwen (7:8-9).....	116
c) $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$ als sexuelle Versuchung Satans außerhalb der Ehe .....	117
d) Zusammenfassung .....	119
 <b>4. Schlussfolgerungen und Ertrag der Arbeit .....</b>	 <b>120</b>
4.1. In welchem Sinn verwendet Paulus den Begriff $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$ im 1.Korintherbrief? .....	120
4.2. Was sind Ursachen für $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$ in Korinths Gemeinde? .....	121
4.3. Wie argumentiert Paulus im Blick auf $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$ in Korinth?.....	122
4.4. Alttestamentlich-jüdische Tradition und die Normen paulinischer Ethik .....	124
4.5. Ein Ansatz für weitere Forschungsarbeit .....	125
 <b>5. Gedanken zur Kontextualisierung und zur ethischen Anwendung .....</b>	 <b>127</b>
5.1. Überblick: Implikationen von 1.Korinther 5-6/7 für Kirche und Gesellschaft .....	127
a) 1.Korinther 5:1-13: Kirchenzucht und Selbstverständnis der Kirche in der Gesellschaft .....	127
b) 1.Korinther 6:9-11 und die Debatte zur Homosexualität .....	128
c) 1.Korinther 6:12-20: Hedonismus, Sexualität und die Würde des menschlichen Körpers (Ausblick) .....	129
d) 1.Korinther 7:1-9: Zölibat, Ehe und die 'schmutzige Sexualität' .....	129
5.2. Hedonismus, Sexualität und die Würde des menschlichen Körpers .....	130
a) Vergleich der Kontexte: Alles ist erlaubt .....	130
b) Körperbetonte Argumente .....	132
Der Tempel des Heiligen Geistes und die Würde des menschlichen Körpers .....	132
Die Unverfügbarkeit über den eigenen Körper und das Selbstbestimmungsrecht.....	133
Leibliche Zukunftsperspektive und Sexualität .....	133
c) Die Ehe als Rahmen .....	134
 <b>6. Bibliografie .....</b>	 <b>136</b>
6.1. Verwendete Bibelausgaben .....	136

## 1. Einführung

### 1.1. Ziel und Aufbau der Arbeit

‘Denn obwohl wir nach dem Fleisch wandeln, kämpfen wir nicht nach dem Fleisch; die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Festungen; so zerstören wir Vernünfteleien<sup>1</sup> und jede Höhe, die sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt, und nehmen jeden Gedanken gefangen unter den Gehorsam Christi...’ (2Kor 10:3-5)

Diese Gedanken schreibt Paulus im Zweiten Korintherbrief und in einem Kontext, in dem er sein Vorgehen in Korinth verteidigt und auf seine früheren Briefe eingeht (2Kor 10:10). Können wir davon ausgehen, dass der Apostel hier auch auf einen argumentativen Erfolg des Ersten Korintherbriefs – inklusive der Kapitel zum Thema der *‘porneia’* – verweist? Und wenn ja, wie ging Paulus vor, wenn er vom *Zerstören von Gedanken(festungen)* spricht?

Die vorliegende Arbeit nimmt sich der Frage an, wie Paulus im 1.Korintherbrief zu sexualethischen Themenstellungen argumentiert. Diese Grobbeschreibung des Anliegens trägt in sich bereits einen Teil der exegetischen Problematik, die die gesamte Untersuchung begleitet hat: Die Tatsache, dass es in den antiken Sprachen kein Äquivalent für die Begriffskonstruktion ‘Sexualität’ – geschweige denn für ‘Sexualethik’ – gibt (Zimmermann 2001, 11), wir aber dennoch nicht umhinkommen, diese Begrifflichkeit zu gebrauchen, deutet auf die Gefahr hin, das eigene Moralverständnis in den Text hineinzutragen und somit ‘Eisegese’ zu betreiben<sup>2</sup>. Wenn zeitgenössische Bibelausgaben und Kommentarwerke den griechischen Begriff *πορνεία* mit ‘Unzucht’, ‘fornication’ oder ‘sexual immorality’ übersetzen, so öffnet auch dies Tür und Tor für anachronistische Interpretationen. Aufgrund dieser Problematik liegt ein erster Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit darin, die Bedeutung des griechischen Begriffskonzeptes *πορνεία* (und seiner Derivate) möglichst präzise zu fassen. Da Paulus diesen Begriff im Rahmen seiner Argumentation mehrfach verwendet, stellt sich einerseits die Frage, was er selbst darunter versteht und andererseits, was der Begriff bei den Korinthern signalisiert. Doch können wir diese Fragen überhaupt beantworten? Wenn wir hier zugeben müssen, dass es positivistisch wäre, mit letztgültiger Sicherheit klären zu wollen, was *πορνεία* für Paulus und die Korinther bedeutet, so scheint uns der beste Ansatz doch darin zu liegen, dass wir die Begrifflichkeit von der Seite des Absenders her untersuchen. Denn alles, was uns der 1.Korintherbrief an Informationen über die Adressaten bietet, stammt aus zweiter Hand. Die Unsicherheitsfaktoren im Blick auf das Begriffsverständnis der Korinther sind

---

<sup>1</sup> Gedanken, Beurteilungen oder *Argumente*.



demnach ungleich höher als im Blick auf den Begriffsgebrauch des Apostels. Diesem Ansatz könnte entgegengehalten werden, dass sich Paulus ja um der Effektivität seiner Argumentation willen einer Sprache bedient, die dem Kontext der Adressaten entspricht, weshalb ein Begriff wie *πορνεία* primär von der Kultur der korinthischen Adressaten her zu beschreiben wäre. Doch wer sind die Adressaten? Paulus richtet sich nicht pauschal an Menschen der griechisch-römischen Antike, auch nicht ‘an die Korinther’ zur Mitte des ersten Jahrhunderts, sondern ‘an die Gemeinde Gottes, die in Korinth ist’ (1Kor 1:2): Die Adressaten sind Christen, die zum Teil die paulinische Erstverkündigung in Korinth<sup>3</sup> gehört hatten, die mit alttestamentlich-jüdischer Tradition vertraut sind<sup>4</sup> und mit Paulus ein gemeinsames Wissen teilen<sup>5</sup>. Insofern sehen wir es als methodisch gerechtfertigt an, den Begriff *πορνεία* anhand alttestamentlich-jüdischer Tradition zu erklären, den erhobenen Befund ins Verhältnis zum Wortgebrauch bei Paulus in 1.Korinther 5-7 zu setzen (denn Paulus steht in jüdischer Tradition) und gleichzeitig vorauszusetzen, dass die Adressaten den Begriff im Sinne der Intention des Apostels verstehen. Die erste von drei großen Fragen der vorliegenden Arbeit lautet deshalb:

*In welchem Sinn verwendet Paulus den Begriff **πορνεία** im Ersten Korintherbrief?* Diese Frage ist Teil einer übergeordneten Frage, die im Titel der Arbeit ihren Niederschlag findet:

*Wie argumentiert Paulus im Blick auf **πορνεία** in Korinth?* Unter dieser Fragestellung wäre die Untersuchung einer Vielzahl von verschiedenen Aspekten der Argumentation denkbar. So könnte gefragt werden, ob und inwiefern Paulus bezüglich *πορνεία* anders argumentiert als bei anderen Themen oder inwiefern er sich in seiner Argumentation von seinen Zeitgenossen (oder auch heutigen Autoren) unterscheidet, die sich zum gleichen Thema äußern. Doch angesichts der Fülle von Veröffentlichungen rings um diese Thematik sehen wir uns genötigt, die Fragestellung weiter einzuengen: Wir konzentrieren uns hier im Besonderen auf das *Anliegen* und die *argumentativen Mittel* des Apostels und versuchen, jeweils den *Duktus* der Argumentationsgänge nachzuzeichnen. Wenn wir dabei nicht umhinkommen, auf verschiedene Details der weiten exegetischen Diskussion einzugehen, so steht doch im Vordergrund das Interesse an den *Charakteristika* der paulinischen Argumentation: Welche Ziele verfolgt Paulus? Was sollen seine argumentativen Mittel bewirken? Wie und warum verknüpft er die Argumentation zur sexuellen Thematik mit anderen Themenstellungen des 1.Korintherbriefs?

---

<sup>2</sup> Wenn im Folgenden die Begriffe doch gebraucht werden, so geschieht dies aus pragmatischen Gründen, die aus einer gewissen Begriffsarmut des Deutschen wie auch des Englischen resultieren (vgl. Zimmermann 2001, 11). Die Geschichts- und Diskursabhängigkeit des Sexualitätsbegriffs zeigt Foucault (1976; deutsch 1997a) auf.

<sup>3</sup> vgl. Apg 18:1-17.

<sup>4</sup> Paulus erwähnt an verschiedenen Stellen des 1Kor Einzelheiten atl.-jüdischer Tradition (1Kor 3:17, 5:6-8, 9:9, 10:1-13), die auf Seiten der Adressaten entsprechende Kenntnisse voraussetzen. Vgl. dazu insbesondere Rosner (1994), der den Rekurs paulinischer Sexualethik in 1Kor 5-7 auf alttestamentlich-jüdische Traditionen aufzeigt.

<sup>5</sup> Die häufige Formulierung ‘Wisst ihr nicht...?’ setzt dies voraus. Mehr dazu im Exkurs I.

Während die ersten beiden Fragenkomplexe bei Paulus selbst ansetzen, widmet sich die dritte Grundfrage dem Kontext der Adressaten. Da wir die Prämisse vertreten, dass sich die paulinische Argumentation am besten aus der vorausgesetzten (sozial)historischen Situation erklärt, bildet die Suche nach dem ‘Sitz im Leben’ der behandelten Texte einen wesentlichen Bestandteil dieser Arbeit. Wir untersuchen den historischen Kontext mit der Frage:

*Warum begegnen uns in der korinthischen Gemeinde Formen des Sexualverhaltens, die Paulus mit dem Begriff **porneia** in Verbindung bringt und gegen die er opponiert?* Die Beantwortung dieser dritten Grundfrage bildet die Basis zur Untersuchung der Argumentation und verhilft uns zu einem kontextbezogenen Verständnis des Begriffs *πορνεία* innerhalb der einzelnen Argumentationsgänge.

Neben der Auseinandersetzung mit bisher geleisteter Forschung im Bereich des 1.Korintherbriefs und dem Herausarbeiten eigener Standpunkte steht auch die Mühe um ein im Sinne der Interdisziplinarität möglichst anwendbares Ergebnis als Motiv hinter der vorliegenden Arbeit. Deshalb bilden einige Gedanken zur ethischen Anwendung und Kontextualisierung der von Paulus entwickelten Argumentation den Abschluss der Arbeit.

Um das Material übersichtlich und strukturiert darzustellen, wählen wir folgenden Aufbau: Wir beginnen unsere Untersuchung mit einer ersten Sichtung des Textes, die das Ziel hat, den Umfang und die Eingrenzung der für unser Thema relevanten Textabschnitte zu beschreiben und zu begründen (1.2.). Dabei treten wir sozusagen ‘einen Schritt vom Text zurück’, achten vor allem auf die formalen Anhaltspunkte und wollen der Frage nachgehen, ob argumentative Verbindungen zu weiteren Textabschnitten bestehen.

Ist der zu untersuchende Text im Blick, umreißen wir einige Konturen der Forschungsgeschichte (1.3.) und stellen methodologische Überlegungen an (1.4.). Den ersten exegetischen Akzent setzt eine *lexikalischen Studie zu **porneia*** (2.), die das Ziel hat, den Wortgebrauch innerhalb der paulinischen Argumentation kontextgemäß erklären zu können. Die Analyse der einzelnen Texte (3.) nimmt ihren Ausgangspunkt in der *(sozial)historischen Untersuchung*: Anhand textinterner Indizien und textexterner Informationen versuchen wir uns ein Bild vom Geschehen in Korinth zu machen, das Paulus voraussetzt. Ist die Kommunikationssituation im Blick, kann die *Argumentationsanalyse* erfolgen. Hier beschäftigen wir uns mit formalen und inhaltlichen Charakteristika des paulinischen Argumentationsverfahrens und fragen, welche Wirkung Paulus damit bei seinen Lesern beabsichtigte. Nachdem *Ertrag und Schlussfolgerungen* dieser Untersuchungen zusammengefasst sind (4.), soll am Schluss der Arbeit (5.) die Bemühung um die *Kontextualisierung und ethische Anwendung* einiger Grundgedanken in die postmoderne, westliche Welt stehen.

## 1.2. Makrostruktur der Kapitel 5-7, Eingrenzung des zu bearbeitenden Stoffes und Verknüpfungen mit weiteren Textabschnitten des 1.Korintherbriefs

### a) 1.Korinther 5-6 als Kerntext

Betrachten wir den 1.Korintherbrief im Gesamtüberblick, so ist unschwer erkennbar, dass sich die Auseinandersetzung des Apostels mit der sexualethischen Thematik vorwiegend auf die Kapitel 5-7 konzentriert. Deutlich wird dies aufgrund folgender Textstrukturen:

Die Formulierung in 1.Korinther 5:1 (ὁ/(λωζφ α)κου/ετοι ε)ν υ(μι=ν πορνει/α) zeigt, dass Paulus sich nun einem praktisch-ethischen Thema zuwendet, nachdem in Kapitel 1-4 die Kreuzestheologie und die Autorität des Apostels sowie die Gruppenloyalitäten und das Weisheitsstreben der Korinther im Mittelpunkt stand. Offensichtlich fängt in 1.Korinther 5:1 der Abschnitt zur πορνει/α an, der aber inhaltliche und begriffliche Verknüpfungen zu Kapitel 1-4 aufweist (vgl. das Stichwort des Aufgeblasenseins in 5:2 mit 4:6 und 4:18-19<sup>6</sup>).

Mit 1.Korinther 7:1 beginnt eine neue Thematik, worauf uns das typische Gliederungsmerkmal περιε= δε= <sup>7</sup> verweist (Schrage 1991, 94). Nachdem es Paulus offensichtlich am Herzen lag, zunächst ein Missverständnis im Blick auf seinen Vorbrief auszuräumen (5:9-13), geht er nun auf ein Schriftstück ein, das ihm seitens der Korinther zukam und etliche Fragen enthalten haben muss, die Paulus nacheinander beantwortet. Ob die Materie von 1.Korinther 7:25 als eigenständige Frage an Paulus herangetragen wurde, ist unsicher, weil das gesamte Kapitel 7 im weitesten Sinne bei der Ehe-Thematik bleibt. Deutlicher wird der Rückgriff auf definitive Fragen der Korinther in 1.Korinther 8:1, 12:1 und 16:1, 12.

In 1.Korinther 8:1 kommt Paulus auf das neue Thema des Götzenopferfleisches zu sprechen, wodurch der vorher behandelte Stoff im Wesentlichen als abgeschlossen betrachtet werden kann (obwohl – wie noch zu zeigen ist – die Themen des 1Kor im Zusammenhang stehen). Zu klären bleibt somit die Frage, in welcher Beziehung die Kapitel 5-6/7 zu den Abschnitten vorher und danach stehen und wie der Themenwechsel in 1.Korinther 6:1-11 und 6:12 zu werten ist.

---

<sup>6</sup> Diese und andere Verbindungen des Abschnittes zum Briefganzen sprechen gegen die Teilungshypothesen von Sellin (1991, 535ff), der der unter anderem Kapitel 1-4 von 5:9-13 trennt, oder Probst (1991, 313ff), der Kapitel 5-7 als einen in sich geschlossenen Brief betrachtet (5:1-5 sei das *exordium*, 5:6-11 die *narratio*, 5:12-6,11 die *argumentatio*, 6:12-20 die *peroratio* und Kapitel 7 der paränetische Anhang).

<sup>7</sup> vgl. 1Kor 7:1 mit 7:25; 8:1,4; 12:1; 16:1,12.

Köster (1980, 556) schlägt vor, die Anlage des Briefes nach dem Schema von Paränese, Gemeindeordnung und eschatologischer Belehrung aufgebaut zu sehen<sup>8</sup>, wobei die Kapitel 5-11 seiner Ansicht nach eine Auslegung der Lasterkataloge (5:10-11; 6:9-10) darstellen. Dass sich Paulus in der Briefgliederung an einem Lasterkatalog orientieren sollte, ist zwar unwahrscheinlich (Schrage 1991, 93), denn Paulus geht ja auf die ‘Lästerer’ oder ‘Räuber’ an keiner Stelle näher ein, doch ist zumindest festzustellen, dass die in 5:11 genannte Reihenfolge von ‘Unzüchtigen, Habsüchtigen und Götzendienern’ in Kongruenz zu den behandelten Themen von Kapitel 5-11 (Sexualethik, juristische Prozesse<sup>9</sup>, Götzenopferfleisch) stehen<sup>10</sup>. Bedenken wir dabei, dass das Voranstellen von πορνεία der üblichen paulinischen Reihenfolge bei Lasterkatalogen entspricht (vgl. Gal 5:19; Kol 3:5)<sup>11</sup>, so sticht umso deutlicher hervor, dass die (inmitten des sexualethischen Abschnittes Kapitel 5-7 fast als ‘Fremdkörper’ empfundene) Erörterung zum Prozessieren der Gläubigen vor heidnischen Gerichten (6:1-11) mit der im gesamten *Corpus Paulinum* einmaligen Reihenfolge von πορνεία, Habsucht und Götzendienst übereinstimmt.

Diese Einordnung der Thematik von Kapitel 5-11 muss sich freilich die Frage gefallen lassen, wieso Paulus dann in 6:12 – also *nach* dem Abschnitt zu den Rechtsstreitigkeiten – das Thema πορνεία erneut aufnimmt<sup>12</sup>. Deshalb sollen hier zwei Argumente gebracht werden, die die Verbindung von 6:1-11 zum gesamten Abschnitt zeigen:

Erstens: 1.Korinther 5:9-13 bildet (wie später noch deutlich werden soll) keinen eigenständigen Abschnitt, stellt aber – formal betrachtet – den *Übergang* von dem in 5:1-13 geschilderten Inzestfall zu weiteren Themen (unter anderem dem besagten Lasterkatalog) dar, der in 5:12-13 zu einer Aussage über das Richten (κρίνειν) gelangt. Bevor Paulus in 5:13b mit einer letzten Weisung auf den Blutschänder eingeht, hat er damit die ‘Stichwortverbindung’ (Schrage 1991, 93) zu 6:1-11 (κρίνεσθαί *ad vocem*) hergestellt. Die erneute Aufnahme des facettenreichen Lasterkataloges (6:9-10), der unter anderem auch wieder die ‘Habsüchtigen’ im Visier hat, setzt somit den Text von 6:1-11 in einen formalen Rahmen und schließt ihn ab. Dass der Text von 6:1-11 nicht als völlig eigenständiger Abschnitt verstanden werden kann,

<sup>8</sup> Im Blick auf den paulinischen Argumentationsduktus, der später diskutiert wird, ist die Einteilung nach Köster relativ steif: Unsere Arbeit wird aufzeigen, dass die einzelnen Themen des 1Kor nicht isoliert betrachtet werden können. Doch hier geht es zunächst nur um die Frage, wie der Apostel das Material ordnet.

<sup>9</sup> Hierbei ist vorausgesetzt, dass die Prozesse von 6:1-11 wegen finanzieller beziehungsweise wirtschaftlicher Themen erfolgten.

<sup>10</sup> Wir widersprechen damit auch der These von Scroggs (1983, 101ff), Zaas (1988, 623-24) und anderen, die davon ausgehen, dass die Lasterkataloge nicht oder kaum auf die Situation in Korinth bezogen sind. Sicher können wir sie in Anbetracht der Tatsache, dass solche relevanten Themen wie Spaltungen/Parteiungen in den Katalogen fehlen, auch nicht als ‘*chronique scandaleuse*’ dieser Gemeinde verstehen (mit Schrage 1991, 386), doch die inhaltliche Beziehung zu den Themen des 1Kor ist feststellbar (vgl. dazu Garland 2003, 203).

<sup>11</sup> Anders verhält es sich in 1Tim 1:9-10.

<sup>12</sup> Manche Forscher ordnen deshalb 6:12-20 einem anderen Brief zu (vgl. Mitchell 1992).

zeigt sich auch daran, dass in 6:12 kein Strukturmarker zu finden ist, der auf ein neues Thema verweist. Die πορνει/α-Thematik wurde also nur unterbrochen<sup>13</sup>. Die Beobachtung, dass hier eine Stichwortverbindung vorliegt (die zu einem im Diktatverfahren verfassten Schreiben passt), wird dadurch unterstrichen, dass auch innerhalb des kurzen Abschnittes von 1.Korinther 6:1-11 weitere Stichwortanschlüsse oder Begriffsassoziationen zu finden sind: Verse 1-2: α(γ)ων / α(γ)οι, Verse 3-4: βιωτικα/, Verse 5-6: α)δελφου= / α)δελφο/φ, Verse 8-9: α)δικει=τε / α)δικοι (vgl. Schrage 1991, 403).

Zweitens: Der Abschnitt in 1.Korinther 6:12-20 wirkt zwar innerhalb seines Kontextes isoliert, weil die Wiederaufnahme der πορνει/α-Thematik relativ abrupt erfolgt und zwischen Vers 11 und 12 kein direkter Zusammenhang erkennbar ist. Doch ein thematischer Übergang besteht nach Schrage (1991, 430) darin, dass der Lasterkatalog von 1.Korinther 6:9-10 sich bereits wieder mit der sexuellen Materie befasst, indem dort neben den (erneut an den Anfang gestellten) πο//ρνοι die μοιξοι/, μαλακοι/ und α)ρσενοκοι=ται als drei weitere ‘Sünder-Typen’ angesprochen sind, die ebenfalls von ihrem Sexualverhalten her charakterisiert werden<sup>14</sup>. Der Begriff πο//ρνοι dient hier der Stichwortverbindung zu πορνει/α in Vers 13.

Kapitel 7 führt das sexualethische Thema weiter (πορνει/α, Ehe, Askese, Zölibat, Scheidung, Verlobung) und knüpft insofern inhaltlich an den Gedankengang von 1.Korinther 6:12-20 an, auch wenn der Strukturmarker περι← δε← in 1.Korinther 7:1 einen *neuen Argumentationsgang* einleitet.

#### *b) Verknüpfungen mit weiteren Textabschnitten des 1.Korintherbriefs*

Wenn wir eine Konzentration der sexualethischen Materie auf die Kapitel 5-7 feststellen und beobachten, dass die Einzelabschnitte dieser Kapitel miteinander verknüpft sind, so ist auch klar ersichtlich, dass inhaltliche und begriffliche Verbindungen zu weiteren Texten des Briefes bestehen:

Wenn Paulus in 1.Korinther 6:12 die Formulierung πα/ντα ... ε)/χεστιν gebraucht, so begegnet sie uns wieder in 1.Korinther 10:23 im Kontext der Diskussion zum Götzenopferfleisch. Wenn die Argumentation zu πορνει/α vielleicht schon mit 1.Korinther 6:20, spätestens jedoch mit 1.Korinther 7:40 abgeschlossen zu sein scheint, so taucht das Verb πορνει/ειν in 1.Korinther 10:8 doch wieder auf. Wenn Paulus in 1.Korinther 6:14 die eschatologische Perspektive der leiblichen Auferstehung nur anreißt, so entwickelt er sie sehr

---

<sup>13</sup> Von einer *chiastischen* ‘ABA’ pattern’ (Blomberg 1994, 103) oder einer ‘ABA’ ring composition’ (Pascuzzi 1997, 91) können wir hier nicht sprechen, denn es ist nicht erkennbar, dass Paulus im Zentrum dieser Struktur (B) die wesentlichen Prinzipien für die ganze Argumentation erklären würde, wie dies bei einem *Chiasmus* zu erwarten wäre (vgl. Garland 2003, 165).

<sup>14</sup> Wenn der Lasterkatalog in 6:9-10 unter anderem dem literarischen Übergang dient, dann wäre dies eine erste Erklärung dafür, warum Paulus innerhalb eines so kurzen Textes bereits den dritten Katalog bringt.

ausführlich in Kapitel 15. Es zeigt sich also, dass verschiedene Argumentationsgänge des Briefes in Verbindung stehen.

### c) Ergebnis

Aus diesen formalen Beobachtungen lässt sich folgendes Fazit ziehen:

Erstens: Kapitel 5-6 bildet einen klar umrissenen Abschnitt zum Thema der *πορνεία*, der aber durch einen per Stichwortverbindung eingefügten Argumentationsgang zum Thema des Prozessierens unterbrochen ist.

Zweitens: Kapitel 7, der Abschnitt zu Ehe, Askese, Zölibat und Scheidung, widmet sich nur bedingt der *πορνεία* (explizit in 7:2), führt aber die sexualethische Thematik weiter<sup>15</sup> und steht deshalb in inhaltlicher Nähe zu Kapitel 5-6.

Drittens: Wenn sich das Schwergewicht der sexuellen Themen auch im Wesentlichen auf Kapitel 5-6/7 konzentriert, so verbieten die formalen und inhaltlichen Verbindungen zum Briefganzen einen exegetischen Ansatz, der von unabhängigen Einheiten ausgeht.

Aufgrund dieser strukturellen Überlegungen wählen wir als Ausgangspunkt der Untersuchung folgende Texte:

1.Korinther 5:1-13: *Die argumentative Auseinandersetzung mit dem Inzestfall.*

1.Korinther 6:1-11 beschäftigt sich nur bedingt mit *πορνεία*. Deshalb analysieren wir diesen Abschnitt nicht detailliert, sondern betrachten nur seine Rolle im gesamten Argumentationsduktus, wobei der Schwerpunkt auf den Versen 9-11 liegt: *Die Erwähnung der **πορνοί, μοιχοί, μαλακοί** und **αρσενόκοι-ταί** im Lasterkatalog.*

1.Korinther 6:12-20: *Die argumentative Auseinandersetzung mit dem Kontakt zur **πορνεία**.*

1.Korinther 7:1-9: *Das Verhältnis von Ehe, Askese und **πορνεία**.*

Darüber hinaus verlangt die analytische Arbeit im Blick auf Begriffsbedeutung, Kommunikationssituation und Argumentation, dass den Verknüpfungen mit weiteren Abschnitten des Ersten Korintherbriefes nachzugehen ist, auch wenn diese (wie auch 1Kor 7:10-40) nicht zum zentralen Gegenstand der vorliegenden Untersuchung gehören.

---

<sup>15</sup> Jedenfalls sieht die zeitgenössische Ethik diese Verbindung (vgl. Schrage 1991, 93).

### 1.3. Streiflichter der Forschungsgeschichte

Schauen wir in die ältere Forschungsgeschichte, so stellen wir fest, dass bestimmte Fragen in 1.Korinther 5-7 die Exegeten vieler Jahrhunderte besonders stark bewegten: Dazu gehört zum Beispiel die Bedeutung von 1.Korinther 5:5 und seine Implikationen für das Kirchenrecht (*Exkommunikation*). Eine heftig diskutierte Stelle war stets auch 1.Korinther 6:18: Wieso kann Paulus sagen, dass jede Sünde außerhalb des Leibes geschieht, aber *πορνει/α* sich gegen das eigene *σωμα* richtet? Die Tatsache, dass Ökumenius, ein Philosoph und Rhetor des 6. Jahrhunderts, bereits 17 verschiedene Auslegungen dieses Verses kannte (vgl. Dautzenberg 1999, 142), weist einerseits auf die Problematik des Textes hin und begründet andererseits, warum wir in einem Forschungsüberblick zu 1.Korinther 5-6/7 nur einige Facetten darstellen können.

#### *a) Die Suche nach den Paulusgegnern und der Bedeutung von **SIMMA***

Bis Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts war die exegetische Forschung zu 1.Korinther 5-7 wesentlich von zwei Aspekten bestimmt:

Zum einen stand die Frage nach den so genannten ‘Gegnern des Paulus in Korinth’ im Vordergrund. Die Ansichten über die philosophisch-theologischen Überzeugungen dieser Gegner gingen zwar weit auseinander (vgl. Martin 1995, 69)<sup>16</sup>, doch gab es einen gewissen Konsens darüber, dass die in 1.Korinther 5 und 6 angesprochenen Personen einen libertinistischen Lebensstil pflegten und diesen mit entsprechenden Argumenten verteidigten. Folglich wurde die Argumentation des Paulus vorwiegend als theologische Auseinandersetzung mit einem philosophisch-theologischen Feindbild verstanden (vgl. Kirchhoff 1994, 11-12).

Ein zweiter entscheidender Themenkreis, der vor allem im Blick auf 1.Korinther 6:12-20 dominierte, war die paulinische Anthropologie und die Diskussion um den *σωμα*-Begriff. Die Forschung bewegte sich dabei prinzipiell in dem Rahmen, den Bultmann vorgab (vgl.

---

<sup>16</sup> Um nur einige dieser Thesen zu nennen: Während Schmithals (1965, 217-18) und seine Schüler vom Einfluss der *Gnosis* ausgingen, nahmen Lütgert (1908, 106ff), Conzelmann (1969, 131-32), Murphy-O’Connor (1978, 394ff) und andere an, dass die Adressaten die *Freiheitspredigt des Apostels missverstanden* hatten. Moore (1978, 101ff) befasste sich kritisch mit der These Baur’s, dass es sich um *judaistische Opponenten* gehandelt habe.

Bultmann 1980, 196), der davon ausging, dass die Bedeutung von  $\sigma\omega=\mu\alpha$  innerhalb des Textes im Spannungsfeld von ‘Person’ und ‘Körper’ stehe<sup>17</sup> (vgl. Kirchhoff 1994, 12).

b) ‘Does *porneia* Mean Fornication?’

Über lange Zeit hinweg widmete die Forschung dem Begriff  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  relativ wenig Aufmerksamkeit. Nach den gängigen Lexika<sup>18</sup> wurde er bis in die 70er Jahre als ‘Unzucht’ oder ‘fornication’ wiedergegeben, bis Malina mit seiner Studie ‘Does Porneia Mean Fornication?’ (1972) die herkömmliche Übersetzung kritisierte und sie als ‘Eisegeese’ wertete, weil seiner Ansicht nach ein späteres Moralverständnis in den Text hineingetragen wird (1972, 11). Nach Malina beschränkt sich die Bedeutung von  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  auf Ehebruch, Inzest und Kontakt mit Prostituierten (Malina 1972, 12).

Jensen, der 1978 mit einer gleichnamigen Arbeit auf Malina kritisch reagierte, legte seiner Untersuchung auch die zwischentestamentliche und rabbinische Literatur zugrunde, um dann im Blick auf den Begriffsgebrauch des Neuen Testaments präziser zu folgern, dass damit jede Form sexuellen Kontakts außerhalb der Ehe gemeint sein kann (Jensen 1978, 179ff).

Viele neuere Arbeiten knüpfen im Wesentlichen an diesem *weiten Begriffsumfang* – wie ihn Jensen vorschlägt – an, fügen aber dem Begriffsbild noch den einen oder anderen Akzent hinzu. So geht Renate Kirchhoff (1994, 16-37) methodisch noch einen Schritt weiter als Jensen und reflektiert in ihrer Studie neben  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  auch  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$ , womit nach ihren Recherchen jede Frau gemeint sein kann, mit der Sexualverkehr illegitim wäre.

Für eine breite Mehrheit der Forscher gilt  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  heute als ‘flexible term that covers all prohibited sexual intercourse’ (Garland 2003, 170), der je nach Kontext unterschiedliche Spezifizierungen erfahren kann. Da aber der Begriff immer nur in Kontexten, die ihn determinieren, erscheint, muss es nicht verwundern, dass trotz breitem Forschungskonsens im Blick auf den allgemeinen Begriff die Meinungen über die Bedeutung von  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  *in unterschiedlichen Textstellen* erheblich voneinander abweichen<sup>19</sup>. Folglich liegt ein Schwerpunkt unserer Studie darauf, den Begriff jeweils im Kontext zu erklären.

c) Das ‘lasterhafte Korinth’ und die eigenen Moralstandards

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu Käsemann (1933, 119-20) und Robinson (1955, 31ff).

<sup>18</sup> Im deutschsprachigen Raum in Anlehnung an F. Hauck / S. Schulz im *TWNT* (1959, VI:579-595). Vgl. Bauer/Aland (1988, 1389)



Da das antike Korinth eine der bedeutendsten Metropolen des Mittelmeergebiets war, hatten Untersuchungen zur Stadtgeschichte stets auch Einfluss auf die exegetischen Studien. Der seit 1896 von der *American School of Classical Studies at Athens*<sup>20</sup> betriebenen systematischen archäologischen Erforschung Korinths (vgl. Kent 1966, *Journal Hesperia* ab 1932; Elliger 1987, 200ff) verdanken wir es, dass dem Exegeten heute eine breite Palette von Detailinformationen zur Verfügung steht. Da archäologische Befunde in Verbindung mit Informationen seitens antiker Schriftsteller der Interpretation bedürfen, die durch neu hinzukommende Daten auch korrigierbar sein muss, kann die Erforschung Korinths auch heute nicht als abgeschlossen betrachtet werden. In den letzten 15 Jahren erschienen deshalb verschiedene Werke, die entweder ein neues Bild vom Leben in Korinth entwerfen (Engels 1990<sup>21</sup>), die für die Exegese der neutestamentlichen Texte relevanten Daten übersichtlich geordnet darstellen (Murphy-O'Connor 2002) oder die Korintherbriefe mit Hilfe umfangreichen historischen Materials interpretieren (Winter 2001 und 2002).

Im Blick auf πορνεία bietet die archäologische Forschung jedoch eher einen Negativbefund. Während verschiedene (häufig ältere) Werke auf den Einfluss des Aphroditetempels, in dem man kultische Prostitution praktiziert wissen will (so Kling 1865, 2; in neuerer Zeit aber auch Jewett 1971, 256; Lang 1986, 86 etc.), oder auf die sprichwörtliche Lasterhaftigkeit<sup>22</sup> der 'immoral city' (Mare 1996, 176) verweisen, legt der aktuelle Forschungsstand eher dieses Fazit nahe: Es gibt keine Hinweise, die das *römische Korinth* (an späteren, christlichen Moralstandards gemessen!) als eine 'besonders lasterhafte Metropole' darstellen würden<sup>23</sup>.

Aufgrund der massiven Zerstörung der Stadt unter Lucius Mummius 146 vor Christus und ihres Wiederaufbaus 44 vor Christus nach römischem Städtebauprinzip als *Colonia Laus*

---

<sup>19</sup> Dies soll im Weiteren vor allem im Blick auf 1Kor 6:12-20 deutlich werden.

<sup>20</sup> Über die Ausgrabungen liegen 27 Bände vor: *Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*. Cambridge, Massachusetts. I (1929) – XXVII (1975). Zu den Inschriften vgl. Kent (1966). Die jeweils aktuellen Grabungsberichte finden sich in der Zeitschrift '*Hesperia*' (1932ff. *Journal of the American School of Classical Studies at Athens*. Cambridge/Massachusetts)

<sup>21</sup> Engels (1990, 131-142) leistet der Forschung insofern einen wichtigen Dienst, als er das Bild des römischen Korinths vom Vorwurf der konsumorientierten Großstadt, die ihren Wohlstand durch die Besteuerung der Einwohner ihrer ländlichen Umgebung erwarb, befreit. Er zeigt überzeugend auf, dass ein wesentlicher Teil des Wohlstandes als Resultat starker Wirtschaft und Dienstleistung zu betrachten ist.

<sup>22</sup> Das Verb κορνιθιαίσεις (von Murphy-O'Connor mit 'to practice fornication' übersetzt) wird von Aristophanes (ca. 450-385 v.Chr.; Fragment 354) verwendet (vgl. Murphy-O'Connor 2002, 56) und Plato (ca. 429-347 v.Chr.; *Respublica* 404d) benutzte den Begriff 'korinthisches Mädchen' für eine Prostituierte (vgl. Murphy-O'Connor 2002, 57).

<sup>23</sup> Informationen über Bordelle etc. sind den Grabungsberichten nicht zu entnehmen. Erotische Funde wie in Pompeji und Herculaneum, wo (insbesondere in den suburbanen Thermen, in Tavernen und Gasthäusern) zahlreiche Phallus- und Koitusdarstellungen freigelegt wurden (vgl. Cantarella 1999) und im Nationalmuseum von Neapel ein eigenes 'Kabinett der obszönen Gegenstände' (dessen Tür im 19. Jahrhundert aus moralischen Gründen zeitweise sogar vermauert wurde! Vgl. Cantarella 1999, 154-55) eingerichtet wurde, sind in Korinth nicht gemacht worden.

*Iulius Corinthiensis*<sup>24</sup> gehen Forscher wie Thiselton (2000, 1-6), Winter (2001, 7-25) und andere davon aus, dass zwischen dem alten, griechischen Korinth und der römischen Metropole, die Paulus besuchte, keine nennenswerte Kontinuität besteht (anders Oster 1992, 54-55; Wiseman 1979, 494<sup>25</sup>).

Tondarstellungen menschlicher Genitalien aus dem Asklepiostempel können *nicht* mit Fee (1987, 2) als ‘ravaged by venereal disease’ bezeichnet werden, sondern sind mit Oster (1992, 70-71) und Murphy-O’Connor (2002, 190) als Votivgaben an die Gottheit bei mangelnder Potenz zu verstehen (vgl. Lang 1977, 23; Krug 1985, 144). Solche Überinterpretationen wie bei Fee haben ihren Grund in einem moralischen Vorurteil über das antike Korinth (Oster 1992, 70) und illustrieren die eingangs erwähnte Problematik der Auslegung: Das Hineinlesen eigener Moralstandards in den biblischen Text oder seinen historischen Kontext. Dass Exegeten geneigt sind, sich auf die Seite des Paulus zu stellen, soll hier nicht kritisiert werden. Wichtig scheint uns aber der Hinweis darauf, dass kein Exeget, der sich 1.Korinther 5-7 widmet, dies von einem neutralen Standpunkt aus tut, sondern seine geistesgeschichtlichen Wurzeln auch *in eben diesem paulinischen Text* hat. Insofern steht der Exeget des Textes zugleich in der Wirkungsgeschichte des Textes, die sich in Standards christlicher Sexualmoral widerspiegelt. Demzufolge muss es nicht verwundern, dass die wenigen antiken Hinweise auf das Sexualleben in Korinth entsprechend überbewertet wurden.

Das häufig bemühte Strabo-Zitat<sup>26</sup>, das von 1.000 Prostituierten im Aphroditetempel auf dem Akrokorinth spricht, bezieht sich seinem Kontext zufolge auf die alte, griechische Stadt (Murphy-O’Connor 2002, 56) und gilt zudem seit der Studie von Conzelmann (1967) in seiner Glaubwürdigkeit als umstritten<sup>27</sup>. Nach Plutarch (ca. 46-119 n.Chr.), der das römische

---

<sup>24</sup> Nach Kent ergibt sich ein sehr aufschlussreicher Befund der Inschriften: ‘Of the 104 texts which are prior to the reign of Hadrian (A.D. 117-138) 101 are in Latin and only three in Greek, a virtual monopoly for Latin language’ (1966, 19). Auch der numismatische Befund beweist die Dominanz der lateinischen Sprache (Winter 2001, 12-13). Winter (2001, 8-9) weist nach, dass der Wiederaufbau Korinths 44 v.Chr. nach römischer Städteplanung, der so genannten *Centuriation*, erfolgte: Nur wenige Gebäude im Stadtzentrum wurden auf den Grundmauern griechischer Gebäude errichtet.

<sup>25</sup> Wiseman (1979, 494) erklärt: ‘the destruction of Corinth was far less extensive than scholars have preferred to believe.’ Dazu bringt er eine Liste von Heiligtümern und Gebäuden, die während der Periode zwischen Zerstörung und Wiederaufbau benutzt wurden (1979, 495). Allerdings heißt es nach Pausanias (*Graeciae description* 2.1.2): ‘When the Romans won the war, they carried out a general disarmament of the Greeks and dismantled the walls of such cities as were fortified. Corinth was laid waste by Mummius...’ (zitiert bei Murphy-O’Connor 2002, 8; übersetzt von W.H.S. Jones und H.A. Ormerod).

<sup>26</sup> Strabo (*Geographica* 8.6.20c.) ‘The City of Love: And the temple of Aphrodite was so rich that it owned more than a thousand temple-slaves, prostitutes, whom both men and women had dedicated to the goddess. And therefore it was also on account of these women that the city was crowded with people and grew rich. For instance, the ship-captains freely squandered their money, and hence the proverb, “Not for every man is the voyage to Corinth.”...’ (zitiert bei Murphy-O’Connor 2002, 55; übersetzt von H.L. Jones).

<sup>27</sup> Conzelmann kommt in seiner umfangreichen Studie zu dem Schluss: ‘Die vielgastlichen Mädchen von Korinth waren sicher ergebene Dienerinnen der Aphrodite. Aber ihr Gewerbe war durchaus profan, wie in jeder anderen griechischen Stadt. Das Bordell zur goldenen Aphrodite, daß zum Stil der griechischen Religion nicht paßt, hat nie

Korinth beschreibt, hatte die Stadt zwar ‘eine große Armee von Prostituierten’ (*Moralia* 768a), doch mit Murphy-O’Connor ist es ‘doubtful that the situation there was any worse than in other port-cities of eastern Mediterrean.’ (2002, 57).

#### d) Erhellung der Kommunikationssituation als Basis der Argumentationsanalyse

Wenn dieser Negativbefund zum ‘Wesen der Stadt Korinth’ auch kaum Schlussfolgerung über das Sexualleben ihrer Bewohner erlaubt<sup>28</sup>, so leisten neuere, im weitesten Sinne historische (soziokulturelle oder sozialhistorische<sup>29</sup>) sowie sozio-/rhetorische<sup>30</sup> Untersuchungen einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Kommunikationssituation in 1.Korinther 5-7.

Anders als in den 70er Jahren, als der Einfluss von Schmithals die Korintherforschung dominierte, bietet sich heute ein buntes Bild unterschiedlichster ‘*approaches*’ und Studien, die sich oft nur auf einen Aspekt, eine Frage oder eine Texteinheit konzentrieren und es uns deshalb schwer machen, eine Hauptrichtung der Forschung zu formulieren<sup>31</sup>. Im Blick auf die Argumentationsanalyse lässt sich aber feststellen, dass mit der Wiederentdeckung des rhetorischen Ansatzes in den 80er Jahren auch das Interesse an der paulinischen Argumentation einen Aufschwung bekam. Und so tritt heute neben die im weitesten Sinn *historisch* orientierte Forschung ein Kreis von Exegeten, die sich dem Text durch *rhetorische* Untersuchungen nähern. Neben anderen Studien<sup>32</sup> ist hier vor allem auf die Arbeiten von Margaret M. Mitchell (1992) und Dale B. Martin (1995) hinzuweisen. Beide interpretieren den 1.Korintherbrief auf dem Hintergrund zeitgenössischer politischer Rhetorik: Mitchell versteht den Brief als Ausdruck deliberativer Rhetorik, die sich angesichts der Spaltungen in Korinth der *concordia*-Sprache bedient (vgl. dazu 1Kor 1:10; Mitchell 1992, 65-66). An dieser Stelle setzt auch die Arbeit von Martin an (vgl. Martin 1995, 38-68<sup>33</sup>), legt aber den Schwerpunkt der Interpretation

---

existiert.’ (1967, 260). Allerdings kann Aelius Aristides (117-180 n.Chr.) Korinth noch als ‘Stadt der Aphrodite’ bezeichnen (*Orationes* 46, 25); vgl. auch Wolff (2000, 2).

<sup>28</sup> Was in Pompeji an Graffiti und Symbolen an Häusern als Bordell identifiziert werden konnte, wäre aufgrund des viel schlechteren Zustandes des Grabungsfeldes in Korinth und anderen Städten gar nicht möglich zu finden. Kirchhoff wählt deshalb den Vergleich mit Städten wie Ostia oder Pompeji, um Rückschlüsse auf Korinth zu ziehen (Kirchhoff 1994, 43-44).

<sup>29</sup> Einen wesentlichen Grundstein für sozialhistorische Studien zu Korinth legte Theißen (1979), der verschiedene soziale Schichtungen in Korinths Gemeinde beschrieb. Zur Sozialstruktur urchristlicher Gemeinden vor allem Meeks (1983).

<sup>30</sup> Vgl. dazu vor allem Schüssler-Fiorenza (1987); Witherington (1995), Wire (1999) etc.

<sup>31</sup> Auf eine Vielzahl verschiedenster Studien, die sich oft mit Spezialfragen oder kleinen Einheiten unseres Textes befassen, wird im Verlauf der Erörterung hingewiesen.

<sup>32</sup> Vgl. die Monografien von Pogoloff (1987), Pascuzzi (1997) oder Jacobs (1997) etc., aber auch den Einfluss rhetorischer Studien auf Kommentatoren wie Collins (1999), Thiselton (2000) oder Garland (2003).

<sup>33</sup> Allerdings erklärt Martin: ‘Paul was well acquainted with the rhetoric of concord, but in 1 Corinthians he turns it against its usual role as a prop for upper-class ideology.’ (1995, 47).

auf den Konflikt zwischen unterschiedlichen Körper-Konstruktionen: Während Paulus im Einklang mit der sozial schwachen Mehrheit in Korinth den Körper als ‘dangerously permeable entity’ (1995, XV) angesehen habe, die durch kosmische Invasion angreifbar ist, habe eine Minorität von gebildeten und sozial ‘Starken’ die hierarchische Anordnung des Körpers und (aufgrund der Kenntnis medizinischer Werke) die angemessene Balance seiner Bestandteile betont. Wie andere wesentliche Themen des 1.Korintherbriefs sieht Martin auch die sexualethische Thematik in diesem Licht: Weil πορνεία die Grenzen des individuellen und sozialen Körpers gefährde und zur Befleckung führe, wird sie von Paulus ebenso abgelehnt wie beispielsweise das Essen von Götzenopferfleisch (vgl. Martin 1995, 136). Wenn Martins Thesen in der vorliegenden Arbeit auch kritisch betrachtet werden<sup>34</sup>, so sehen wir sein Verdienst vor allem darin, dass er einen Beitrag zum Verständnis antiker Körperauffassung liefert und die kulturelle Bedingtheit sexualethischer Überzeugungen ins Bewusstsein des Exegeten rückt.

Aufgrund der Vielfalt der Untersuchungen und Ansätze ist es angebracht, hier besonders auf Arbeiten einzugehen, die unsere Prämisse teilen, dass die paulinische Argumentation am besten aus der vorausgesetzten (sozial)historischen Situation zu erklären ist. Exemplarisch sei hier auf die Ergebnisse zweier Forscher hingewiesen, die beide einen sozialhistorischen Ansatz<sup>35</sup> wählen, sich aber dennoch in ihren Interpretationen massiv unterscheiden:

a) Renate Kirchhoff (1994) setzt mit ihrer historisch-kritischen Studie zu 1.Korinther 6:12-20 bei einer Frage an, die vor ihr so noch keiner gestellt hatte: Wer ist eigentlich die πορνή in 1.Korinther 6:15-16? Erst nach erfolgter Untersuchung der Begrifflichkeit und der Lebenswelt antiker πορνεία im Vergleich zu heutigen Prostituierten nähert sie sich der Textanalyse. Sie lehnt den Begriff der ‘Paulusgegner’ ab (1994, 69-103) und sieht auch keine ‘Libertinisten’ hinter dem Text (1994, 197). Da die Mehrheit der Adressaten der Unterschicht angehört habe und ihnen bekannt gewesen sei, dass sich für die Oberschicht sexuelles Fehlverhalten statusmindernd auswirke, sei der Verweis des Apostels auf den Status der christlichen Männer ein starker Anreiz, auf πορνεία zu verzichten (1994, 197). Dementsprechend deutet sie den Begriff σωμεία in der Argumentation des Apostels nicht als

---

<sup>34</sup> Die Begründung unterschiedlicher Körperkonstruktionen anhand antiker medizinischer und philosophischer Werke und das Aufspüren einer ‘paulinischen Kosmologie der Körpergrenzen’ in den Texten des 1Kor stellt Martin zwar plausibel vor, doch scheidet seine Theorie unserer Meinung nach an Paulus’ Befürwortung bestehender *Mischehen* (1Kor 7:10-16): Stünden für Paulus Ängste der Befleckung durch Invasion im Vordergrund, wäre die Ehe eines Christen mit einem Nicht-Christen ebenso zu behandeln wie der Kontakt mit einer Prostituierten (1Kor 6:12-20)! Martin sieht das Problem zwar, aber seine Lösung durch den Hinweis auf den Pragmatismus des Apostels und auf die Rolle der Reinigung/Heiligung des ungläubigen Partners durch den gläubigen (1995, 218-19) kann nicht als befriedigend bezeichnet werden.

<sup>35</sup> Vgl. zum soziologischen bzw. sozialhistorischen Ansatz Stenschke (2000, 59ff).

morphologischen Körper, sondern als ‘Verpflichtungsname’ für die christlichen Männer (1994, 198).

b) Zu völlig anderen Ergebnissen kommt Bruce W. Winter (2001 und 2003), der wie Gill (1993), Clarke (1993)<sup>36</sup> und andere Forscher den starken Einfluss einer Elite in Korinths Gemeinde geltend macht. Winter beschreibt die Folgen des kulturellen Wandels, der sich in der römisch geprägten Metropole zwischen Paulus’ Anwesenheit und dem Verfassen des 1.Korintherbriefs ereignete. Als Hintergrund des Briefes sieht er zwei zentrale Probleme: *Konflikte von Führungsfiguren und Anpassungen von Christen an den kulturellen Kontext in Korinth* (Winter 2003, 7-26). Im Blick auf 1.Korinther 5-7 erkennt Winter die Auswirkungen einer ‘first-century Platonic anthropology’ (2001, 88) und den hedonistischen Lebensstil einer römisch-bürgerlichen Elite, deren Slogans Paulus schrittweise entkräftet. Den entscheidenden Abschluss findet die paulinische Argumentation zu *πορνεία* Winter zufolge erst in der Abhandlung über die leibliche Auferstehung (1Kor 15; vgl. Winter 2003, 26).

Die Beispiele von Martin, Kirchhoff und Winter zeigen, dass die Untersuchung von möglichen Lebenssituationen und Denkmustern in Korinth entscheidenden Einfluss auf das Verständnis der von Paulus entwickelten Gedankengänge hat, denn: ‘Durchgängig bestimmen die Situation in Korinth und die vorausgegangene Kommunikation zwischen Apostel und Gemeinde die paulinische Argumentation.’ (Schnelle 2004, 203). Andererseits mahnt uns die Unterschiedlichkeit der Ergebnisse auch zur Vorsicht und verlangt von uns zunächst eine methodologische Reflexion.

---

<sup>36</sup> Während Gill (1993) den ganzen 1Kor auf Indizien für die Anwesenheit einer Elite untersucht, konzentriert sich Clarke (1993) auf die Kapitel 1-6 unter dem Aspekt der Leiterschaft.

## 1.4. Methodische Vorüberlegungen

### 1.4.1. Die (sozial)historische Untersuchung

Im Blick auf das Thema der πορνεία nimmt der 1. Korintherbrief zweifellos eine Sonderstellung im *Corpus Paulinum* ein. Wir finden zwar auch in anderen Briefen explizite Hinweise auf πορνεία in den frühen Gemeinden (Gal 5:19, 1Thess 4:3, Kol 3:5), doch im 1. Korintherbrief wird das Thema am breitesten ausgeführt. Natürlich können wir uns aufgrund der Textmenge noch kein Urteil darüber erlauben, ob Korinths Gemeinde auf sexuellem Gebiet stärker von ihrer Umgebung beeinflusst wurde als beispielsweise die in Thessalonich. Aber es ist angezeigt, der Frage nachzugehen, was die (oder *einige*) Adressaten zu einem solchen Sexualleben veranlasste, wie es dieser Brief voraussetzt. Dass diese Fragestellung nicht auf einem Vorurteil bezüglich der vermeintlichen ‘Lasterhaftigkeit’ der Hafenstadt Korinth samt ihren Bewohnern beruhen kann, hatten wir im Forschungsüberblick schon zum Ausdruck gebracht.

Um das Denken und Leben der Adressaten zu untersuchen, stehen im Prinzip zwei Forschungsmethoden zur Verfügung (vgl. Theobald 2000, 30-31):

#### *a) Die Suche nach textinternen Indizien*

Hierbei stehen wir vor dem Problem, dass jede denkbare Rekonstruktion ‘nur von Paulus selbst her möglich’ ist (Schrage 1991, 39). Paulus lässt die Adressaten kaum selbst zu Wort kommen. Dort, wo er es doch tut, sind gezielte Zuspitzungen nicht auszuschließen. Und so liegen uns in jedem Fall nur bereits ‘gefilterte’ Informationen vor, woraus eine gewisse Anfälligkeit für Fehleinschätzungen resultiert. Verstärkt wird diese Gefahr dadurch, dass die von Paulus ‘vorgefilterte’ Information bei der Interpretation seines Textes auch die ‘kontextuelle Brille’

des Interpreten durchläuft, der beim Thema *πορνευ/α* vor allem von moralischen Prämissen geprägt ist<sup>37</sup>. Insofern ist der Versuch einer Rekonstruktion der historischen Situation in Korinths Gemeinde zugleich auch eine Konstruktion der vorauszusetzenden Realität: Wir versuchen, mit unseren Prämissen und den Terminologien des frühen 21. Jahrhunderts ein Bild vom Geschehen in Korinth zu entwerfen und konstruieren dabei<sup>38</sup>.

Vorsicht ist auch im Blick auf eine voreilige Zuordnung der Adressaten zu bestimmten religiösen oder philosophischen Strömungen geboten. In der Auslegungsgeschichte des 1.Korintherbriefs wurden ja verschiedene Modelle diskutiert<sup>39</sup>. So dominierte seit Schmithals<sup>40</sup> das Postulat eines Gnostizismus (oder Protognostizismus) die Forschung<sup>41</sup>. Doch ist Schrage zuzustimmen:

Eher als Hindernis für eine zutreffende Rekonstruktion hat sich eine zu starke Fixierung auf bestimmte religionsgeschichtliche Raster und Modelle erwiesen. Gerade bei den Korinthern und ihrer Umgebung sind verschiedene Einflüsse und Strömungen nebeneinander möglich. War doch Korinth kulturell und religiös stark vom antiken Synkretismus bestimmt. (Schrage 1991, 41)

Die Einseitigkeiten in der Auslegungsgeschichte mahnen uns also zur Balance der Beurteilung: Einerseits haben wir uns 'vor zuviel Kombinatorik zu hüten' (Schrage 1991, 45) und benötigen ein Bewusstsein für die kontextuelle Relativität unserer Interpretation. Andererseits ist es trotz aller Unsicherheiten unsere Aufgabe, hinter der Sexualpraxis der Korinther gewisse Denkmuster und soziokulturelle Gegebenheiten zu erkennen.

#### *b) Die Suche nach textexternen Indizien.*

Hier sind wir auf Informationen durch antike Schriftsteller und archäologische Funde angewiesen. Aufgrund der großen Bedeutung Korinths als antiker Metropole liegt uns vergleichsweise viel Material vor, das nun allerdings der Deutung bedarf. Zum Teil greifen wir auf antike Quellen zurück, zum größeren Teil nutzen wir die wertvolle Vorarbeit von Archäologen, Historikern und anderen Forschern, die die reichhaltigen Daten ordnen, auswerten oder bereits ins Verhältnis zu den Texten von Paulus setzen.

---

<sup>37</sup> Vgl. dazu das 'Three-Culture Model' der (missionarischen) Kommunikation nach Hesselgrave (1991, 108). Im Blick auf die Rekonstruktion der Verhältnisse in Korinth ist vor allem die von Hesselgrave beschriebene Interaktion von 'Bible Culture' (hier: kultureller Kontext des Apostels und der korinthischen Adressaten) und 'Missionary Culture' (hier: Tradition, Moralverständnis und kultureller Kontext des/der heutigen Interpreten) von Bedeutung.

<sup>38</sup> Um diese Problematik im Auge zu behalten, verwenden wir in dieser Arbeit den Begriff *Re-/Konstruktion*.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Punkt 1.3a sowie den sehr ausführlichen Überblick bei Schrage (1991, 47-63).

<sup>40</sup> Vgl. Schmithals 1965 (1.Aufl. 1956). *Die Gnosis in Korinth*.

<sup>41</sup> Deutlich spürbar sind die Nachwirkungen von Schmithals z.B. in der *Neutestamentlichen Ethik* von Schulz (1987), Kap. 6 'Eheverzicht, Ehe, Ehescheidung und Ehebruch.' (1987, 421ff). Schulz geht durchgängig aus, in Korinth 'gnostische Enthusiasten' vorzufinden. Folglich wird die Argumentation des Paulus als 'antignostische Frontstellung' (1987, 432) gewertet.

In der vorliegenden Arbeit verwenden wir beide, oben beschriebenen Methoden, werden sie aber nicht durch Gliederungen von einander absetzen. Ausgangspunkte soll jeweils die textinterne Information sein, die wir durch textexterne Daten weiter zu erhellen versuchen. Wo es gelingt, Resultate beider Vorgehensweisen ungezwungen und plausibel in Einklang zu bringen sind, können wir von einem relativ sicheren Ergebnis ausgehen.

Im Unterschied zur so genannten ‘lokalgeschichtlichen Methode’<sup>42</sup> entwickeln wir hier kein umfassendes Bild des antiken Korinth, sondern interessieren uns nur für solche Details, die im engeren Sinn für unser Thema Bedeutung haben. Ziel der Untersuchung der historischen Situation ist es, eine möglichst gute Ausgangsbasis für die Argumentationsanalyse zu schaffen.

#### 1.4.2. Die Argumentationsanalyse

##### a) Was verstehen wir unter ‘Argumentation’?

‘Streng genommen ist die Frage nach Argumentation in biblischen Schriften ein Anachronismus.’ – so stellt Siegert (1985, 16) fest. Denn eine Argumentation in dem Sinne, wie wir den Terminus hier verwenden, ist ein nachbiblischer Begriff. Die *argumentatio* ist zwar der antiken Rhetorik bekannt, bildet dort aber lediglich einen Teil der Rede: Dem *exordium* (Einleitung) und der *narratio* (Darlegung des Sachverhalts) folgten die *argumentatio* (als Plädoyer für die eigene Überzeugung) und die *refutatio* (Widerlegung der gegnerischen Argumente). Mit der *peroratio* (*conclusio*) wurde die Rede beendet (Siegert 1985, 16; Schnabel 2000, 313-314). Doch diesen Aufbau finden wir bei Paulus nur ansatzweise, woraus sich der Dissens der Forschung im Blick auf viele rhetorische Dispositionsanalysen (etwa des Römerbriefs, vgl. Theobald 2000, 54-62) erklärt<sup>43</sup>. Schon der häufige Einsatz des Stilmittels der *Diatriben* (vgl. 1Kor 6:12-20), die nach dieser Disposition ein ständiger Wechsel von *argumentatio* und *refutatio* wäre (Siegert 1985, 16), zeigt, dass sich Paulus in seinen Briefen

---

<sup>42</sup> ‘Die lokalgeschichtliche Methode versucht..., vor der Exegese einschlägiger neutestamentlicher Passagen ein möglichst umfassendes Bild des Umfeldes einer konkreten Gemeinde, ihrer Stadt und / oder Landschaft zu erarbeiten, das dann bei der Auslegung fruchtbar gemacht werden kann.’ (Pilhofer 2002, 9).

<sup>43</sup> Wenn in manchen Punkten auch Konsens besteht (z.B. in der Einteilung des Römerbriefs nach *exordium*, *propositio* und *peroratio*), so ist damit noch nicht viel gewonnen (Theobald 2000, 59). ‘Die drei üblichen Bestandteile eines Briefes (Eingang, Hauptteil, Schluss) weisen Ähnlichkeiten mit den vier Hauptmustern der rhetorischen Anordnung auf (*exordium*, *narratio*, *confirmatio*, *conclusio*), aber diese Ähnlichkeit ist nicht formal, sondern funktional. Es gibt keinen notwendigen Zusammenhang zwischen der Theorie epistolographischer Struktur und den technischen Anleitungen für die Anordnung des Stoffes in rhetorischen Reden. Diese Ähnlichkeiten lassen sich im Licht der modernen Linguistik erklären: Sprache wird oft in unterschiedlichen Gattungen pragmatisch für ähnliche Zwecke verwandt.’ (Schnabel 2000, 321). Mit Eriksson (1998, 280ff), der einer Polarisierung von Epistolografie und Rhetorik entgegentritt (Thiselton 2000, 41-52 folgt ihm dabei), haben wir aber festzuhalten, dass antike Briefkonventionen nur für den *Briefanfang* und den *Briefschluss* Bedeutung haben, für den Hauptteil der paulinischen Briefe dagegen nicht. Deshalb können – wie Thiselton dies tut (vgl. 2000, 44) – Forschungsergebnisse aus Epistolografie und Rhetorik als sich ergänzend eingesetzt werden (vgl. Murphy-O’Connor 1995, 1-41).



nicht an dieses Schema hält. Was wir hier ‘Argumentation’ nennen, suchen wir nicht nur in bestimmten Briefabschnitten. Im Sinne zeitgenössischer Linguistik definieren wir mit Klein (in Anlehnung an Quintilian<sup>44</sup>):

‘In einer Argumentation wird versucht, mit Hilfe des kollektiv Geltenden etwas kollektiv Fragliches in etwas kollektiv Geltendes zu überführen.’ (Klein 1980, 19). Insofern ist die Argumentation ‘das Bemühen..., Aussagen, die nur für den einen oder anderen Beteiligten gelten, Schritt für Schritt in dem zu verankern, was für beide gilt.’ (Klein 1980, 30)

Beispiele rhetorischer Überzeugungsverfahren dieser Art lassen sich zahlreich bereits im Alten Testament finden. Wenn Siegert den Gebrauch allgemeiner Argumentationsregeln nach Perelman/Olbrechts-Tyteca (1970) anhand der Septuaginta nachweisen kann, so dürfen wir annehmen, dass Paulus – ohne ausgebildeter Rhetor zu sein zu müssen – das ‘Alphabet der Argumentationskunst’ (Siegert 1985, 84) beherrschte (vgl. Classen 1991, 31ff; Schnabel 2000, 321). Dem entsprechend setzen wir auf Seiten der Empfänger der Paulusbriefe ein Dekodierungsvermögen voraus, das sie in die Lage versetzt, nachzuvollziehen, was der Apostel ihnen nahe bringen möchte. Da wir jedoch über die erzielte Wirkung des 1.Korintherbriefs bei seinen primären Adressaten nur Vermutungen anstellen können<sup>45</sup>, ist es angebracht, wenn wir uns hier im Sinne von Kleins Definition (‘wird versucht’, ‘Bemühen’) an der Sprecherabsicht orientieren (vgl. Siegert 1985, 18-19).

#### b) Womit argumentiert Paulus?

Fragen wir, welche Größen in der Argumentation des Paulus mit seinen korinthischen Adressaten als das ‘kollektiv Geltende’ zu betrachten sind, so können wir mit Thiselton konstatieren, der auf Eriksson (1998) verweisend zusammenfasst:

Paul appeals to (1) *Scripture*; and (2) the common *theological traditions* which both he and the church in Corinth have inherited and share... Further, (3) Paul uses *rational argument* to apply these to the Corinthian situation, while (4) consciously utilizing *shared premises to work from within their own horizons of understanding*. Thus *without compromising the theological givenness of the Christian message Paul promotes communicative action which engages with where the addressees are*, and, further, in ways that include but are not restricted to the cognitive, intellectual, or rational... “Speaking well” thus addresses the mind, the heart, and the will, and (especially in deliberative rhetoric) future policy. (Thiselton 2000, 50)

#### c) Warum argumentiert Paulus?

Innerhalb der biblischen Literatur begegnen uns Argumentationen im oben definierten Sinn besonders ausgeprägt im *Corpus Paulinum*. Im Blick auf den 1.Korintherbrief ist dabei

---

<sup>44</sup> *Institutio oratoria* V 10, 8. Zitiert bei Siegert (1985, 16-17).

festzustellen, dass er ‘wie kein anderer Brief des Apostels einen Einblick in die argumentative Struktur paulinischer Theologie’ gewährt (Schnelle 2004, 201). Stellen wir die Frage, *warum* Paulus in diesem Brief auf die Argumentation setzt, so liegt die Antwort auf der Hand: Der Apostel sieht sich mit Lebensthemen konfrontiert, mit ethischen Fragen, die in einer jungen, mehrheitlich heidenchristlichen<sup>46</sup> Gemeinde angesichts heidnischer Umgebung auftauchten. Und dort *musste* er argumentieren, weil nicht mehr aufgrund eines Gesetzes befohlen werden konnte (Fenske 2003, 98). Siegert bezeichnet deshalb die Argumentation als ‘sprachliches Problemlösungsverhalten unter Prämissen der Zwanglosigkeit’ (1985, Zusammenfassung). Dass die jüdische Torah dabei dennoch eine wichtige Basis der paulinischen Gedankengänge darstellt, wird schon durch Zitate wie in 1.Korinther 6:16 (Gen 2:24) oder Verweise auf alttestamentliche Sachverhalte (z.B. das Passah in 1Kor 5:6) deutlich<sup>47</sup>.

Ziel der Argumentation ist eine Lösung, die zumeist durch eine imperativische Paränese zum Ausdruck gebracht wird (5:8, 13; 6:18, 20; 7:2-7, 8-9 etc.).

Im Blick auf die Argumentation des Apostels ist ein zweiter wichtiger Aspekt zu berücksichtigen: Der Leser der Paulusbriefe nimmt nicht nur eine Antwort auf eine ethische Frage oder eine Stellungnahme zu einem Problem zur Kenntnis, sondern kann gleichzeitig auch nachvollziehen, *auf welchem Weg* diese Antwort entsteht und *warum* Paulus eine Paränese formuliert. Wenn der Apostel seine Adressaten an anderer Stelle auffordert, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1Thess 5:21 etc.), dann bekommen sie durch seine Briefe Beispiele an die Hand, ‘wie solches Prüfen zu bewerkstelligen ist: durch argumentatives Abwägen.’ (Fenske 2003, 100).

#### *d) Wie gehen wir vor?*

Unsere Untersuchung beruht auf der Prämisse, dass jedes Verständnis einer Argumentation wesentlich vom Maß des Verständnisses der Situation abhängt, auf die sie sich bezieht. Insofern verstehen wir die historische Untersuchung als *Ausgangspunkt* der Argumentationsanalyse. Dass eine historische Re-/Konstruktion jedoch nicht möglich ist, ohne bereits auf die paulinische Argumentation einzugehen, liegt auf der Hand, denn textinterne Informationen haben wir ausschließlich *aufgrund* dieser Argumentation. Obwohl beides so eng verflochten ist, macht es der Übersichtlichkeit wegen Sinn, die zwei Arbeitsschritte zu trennen. Wir versuchen im Blick auf jeden Textabschnitt zunächst die Situation zu erhellen, um dann

---

<sup>45</sup> 2Kor 10:10 zeigt zumindest, dass die Paulusbriefe als ‘gewichtig’ aufgenommen wurden.

<sup>46</sup> Dass Korinths Gemeinde mehrheitlich heidenchristlich zusammengesetzt war, zeigt explizit 1Kor 12:2. Implizit weisen die Themen des 1Kor darauf hin: Einladung zu Mahlzeiten in Götzentempeln (10:27), Prozessieren vor paganen Gerichten (6:1-11) sowie πορνεία (5:1-13; 6:12-20). Die Relevanz dieser Themen für Heidenchristen zeigt App 15:20.

den Argumentationsduktus zu analysieren, wobei wir in unterschiedlicher Reihenfolge nach dem *Argumentationsziel* (Was will Paulus von den Korinthern?, paränetische Absicht, konkrete Handlungsaufforderungen) und dem *Argumentationsweg* (Charakteristika, rhetorische Strategie, Details) fragen.

Die kontextspezifische Rolle des *Begriffs* πορνεία und seiner Derivate klären wir entweder im Rahmen der Re-/Konstruktion und während der Argumentationsanalyse.

### 1.4.3. Die lexikalische Analyse

Mit Recht kann gefragt werden, warum eine Begriffsstudie zu πορνεία innerhalb der vorliegenden Arbeit den ersten exegetischen Schwerpunkt bildet, denn schon zu häufig haben Überbewertungen oder methodische Mängel lexikalischer Analysen zu fragwürdigen Ergebnissen geführt (vgl. Carson 1996, 27ff; Von Siebenthal 2000, 127-128). Hintergrund dieses Arbeitsschrittes ist einerseits die wesentliche Bedeutung des Begriffes πορνεία für die christliche Ethik (Sexualethik), andererseits die bereits angesprochene Gefahr des Hineintragens eigener (kontextuell-religiös-kulturell gefärbter) Moralvorstellungen in den Text und seine Begrifflichkeiten<sup>48</sup>. Kurz: Wenn Paulus in 1.Korinther 6:18 einen so deutlichen Imperativ zur Flucht vor πορνεία setzt (vgl. 1Thess 4:3), dann muss genauer definiert werden, was der Apostel damit meint. Dies tun wir, indem wir den Begriff aus der jüdischen Tradition heraus erklären, in der Paulus steht.

Im Blick auf den gesamten Abschnitt von 1.Korinther 5-7 stehen wir vor der Tatsache, dass der Begriff teilweise durch den Autor präzisiert wird (vgl. 1Kor 5:1), teilweise aber auch ohne nähere Erklärung zu finden ist (vgl. die πορνοί in 1Kor 6:9). 1.Korinther 5:1 determiniert πορνεία im Sinne einer inzestuösen Beziehung. Gleichzeitig macht dieser Text aber auch deutlich, dass es verschiedene Varianten von πορνεία gibt, denn von einer Person in der korinthischen Gemeinde wird eine Form von πορνεία praktiziert, 'die selbst unter den Nationen nicht stattfindet'. Diese Formulierung lässt uns vermuten, dass der Begriff πορνεία für einen

---

<sup>47</sup> Mit Rosner (1994, 24-25), gegen Harnack (1928, 137), Barton (1986, 190), Lindemann (1986, 263-263) und viele andere.

<sup>48</sup> Als Beispiel sei hier eine Episode erlaubt, die sich im Rahmen der vorliegenden Recherche zutrug: Gefragt, ob er für mich das Buch 'Porneia' (Rousselle 1983, englisch) aus einem amerikanischen Antiquariat bestellen könne, antwortete mir der an Jahren gereifte Inhaber eines theologischen Antiquariats in Deutschland, dass er das bei solch einem Titel ablehne. Er hatte 'porneia' wohl mit 'Pornografie' assoziiert und betrachtete mich fortan (das verriet sein Blick) dementsprechend.

ganzen 'Pool' von konkreten Verhaltensweisen steht, aus dem Paulus einige, in Korinth praktizierte Fälle herausgreift. Um den πορνει/α-Begriff und seine Derivate (πορνευ/ειν, πο/ρνοφ, πο/ρνη) präziser fassen und innerhalb der jeweiligen Kontexte erklären zu können, ist zunächst eine *begrenzte* lexikalische Untersuchung nötig. Eine umfassende Darstellung und Bewertung aller biblischen, frühjüdischen sowie griechisch-hellenistischen Erwähnungen des Begriffes und seiner hebräischen Entsprechungen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Deshalb greifen wir in diesem Arbeitsschritt auf bisher geleistete Untersuchungen zurück, wie sie insbesondere Hauck/Schulz (1959, 579ff), Malina (1972, 10ff), Jensen (1978, 161ff), Kirchhoff (1994, 16ff) und Dautzenberg (1999, 142ff) vorgelegt haben.

Die Studie erfolgt unter der linguistischen Prämisse, dass Worte zwar wichtige Konzepte (Propositionen) zum Kommunikationsgeschehen beisteuern, für sich genommen jedoch 'keine kommunizierbare Botschaft' ausdrücken (Von Siebenthal 2000, 128). 'Erst durch ihre kontextspezifische Einbettung in einen kohärenten Text... beteiligen sie sich an der Vermittlung der kommunizierten Botschaft.' (Von Siebenthal 2000, 128). Dieser entscheidenden Rolle des Kontextes ist sowohl im Blick auf die Analyse als auch in der Anwendung des Ergebnisses auf die jeweiligen Texte, in denen der Begriff vorkommt, Rechnung zu tragen:

Für die Analyse, die anhand einiger zeitlich oder inhaltlich naher Textcorpora durchgeführt wird und ihren Schwerpunkt auf alttestamentlich-jüdische Tradition legt, gilt, dass eine kontextgemäße Übereinstimmung den Vorrang vor wörtlicher Kongruenz oder Wortverwandtschaft (im Sinne einer identischen Wortwurzel) erhalten soll (vgl. Barr und Gerstenberger 1965, 111.191<sup>49</sup>; Carson 1996, 28ff), denn mit Schroer und Staubli ist festzuhalten: 'Theologisch sind die Texte und ihre Kontexte relevant, nicht ein Wortfeld.' (Schroer und Staubli 1998, 19)

Als Ergebnis der Wortstudie wird angestrebt, (a) die begrifflichen Konzepte von πορνει/α und πο/ρνη, die Paulus verwendet, herauszuarbeiten<sup>50</sup>, (b) zu überprüfen, ob die deutschen Übersetzungen mit 'Unzucht' beziehungsweise 'Hure'/'Dirne'/'Prostituierte', die

---

<sup>49</sup> Barr richtet sich in seinem (im englischen Original bereits 1961 erschienen) Werk vor allem gegen Bomann (1952) und das *TWNT* (ab 1933). Nach Barr ist es undenkbar, die Bedeutung eines Wortes zu erheben, indem man aus einer Anzahl von vielleicht 10 bekannten Fundstellen das Bedeutungsspektrum bestimmt, um dann die zunächst unbekannte Bedeutung einer 11. Stelle von dem bekannten her festzulegen. Der einzige semantische Schlüssel ist für ihn *der konkrete Kontext*. In der deutschsprachigen Exegese haben Barr's Thesen wenig Anklang gefunden und müssen sicher in ihrer Absolutheit in einigen Punkten korrigiert werden (vgl. dazu Schroer und Staubli 1998, 17-20), doch in dieser Arbeit sei seinen Einwänden insofern Rechnung getragen, als die Begriffe in ihrem Kontext betrachtet und situiert werden.

<sup>50</sup> Der Begriff πο/ρνη ist innerhalb von 1Kor 5-7 von großer Bedeutung, weil unter anderem von diesem Begriffskonzept abhängt, wie πορνει/α im Kontext von 6:12-20 zu verstehen ist.

wir in vielen Bibelausgaben und Kommentaren finden, diesem Befund entsprechen und (c) die Basis dafür zu liefern, die Bedeutung des Begriffs πορνει/α in der folgenden analytischen Arbeit an 1.Korinther 5:1-7:9 kontextgemäß erklären zu können.

## 2. Begriffsanalyse: Die Semantik von PORNEIA

### 2.1. Pornei/a und po/rnh (und ihre hebräischen Äquivalente) im Alten Testament

In der Septuaginta finden wir πορνει/α / πο/ρνη / πορνει/ειν als relativ häufige Übersetzung hebräischer Begriffe mit dem Wortstamm ηνζ (im Deutschen meist als ‘Hurerei’ / ‘Hure’ / ‘huren’ wiedergegeben).

Tamar (Gen 38:15), Rahab (Jos 2:1) oder die zwei streitenden Frauen vor Salomo (1Kö 3:16-28) werden jeweils als πο/ρνη/ηνωζ bezeichnet. Die Jungfrau Dina (Gen 34) wird durch die Vergewaltigung behandelt wie eine πο/ρνη/ηνωζ, weil der uneheliche Sexualverkehr zur Entehrung führte (Gen 34:27). Gemeinsam ist ihnen allen, dass sie *unehelichen Sexualverkehr* hatten; sehr unterschiedlich ist jedoch, unter welchen Umständen sie dazu kamen (vgl. Kirchhoff 1994, 23). Als Prostituierte, die gegen Bezahlung ihre Dienste anboten, kann man in den aufgezählten Fällen nur Rahab (als Herbergswirtin) und Tamar (die vorübergehend diese Rolle annahm) bezeichnen. In Leviticus 21:7 steht die πο/ρνη/ηνωζ neben Vergewaltigten und Geschiedenen, die einem Priester verboten sind, zu heiraten. Das gemeinsame Merkmal ist auch hier, dass diese Frauen bereits mit mindestens einem Mann sexuellen Verkehr hatten.

Die Proverbia warnen an verschiedenen Stellen vor dem Verkehr mit einer πο/ρνη (Prov 5-7; 29:3) und sehen im Kontakt mit ihr eine *selbstdestruktive Handlung* (‘seine eigenen Sünden fangen ihn’ 5:22), *die den Körper zerstört* (‘wenn dein Fleisch und dein Leib dahinschwenden’ 5:11; vgl. 7:22-23). Die πο/ρνη (‘die Fremde’) ist in diesem Kontext eher die bezahlte Prostituierte (Prov 6:26a). Wenn vor dem Verkehr mit ihr schon eindringlich gewarnt

wird, so ist der Sexualkontakt mit einer verheirateten Frau noch problematischer, weil er das Leben kosten könnte (Prov 6:26b).

Πορνει/ειν kann in der Septuaginta an vielen Stellen auch im *metaphorischen Sinn das Abwenden von JHWH und das Hinwenden zu anderen Göttern* bezeichnen. In diesem Sinne benutzen vor allem die Propheten das Wort πορνει/α, das bei ihnen deutlich häufiger vorkommt als in der Weisheitsliteratur. Israel bricht die Treue, ‘denn der Geist der πορνει/α hat es irregeführt und sie huren von ihrem Gott weg’ (Hos 4:12; vgl. Jer 2:20; 3:1ff etc.). Hierbei besteht ein Anklang an die kultische Prostitution, die seitens seiner kanaanäischen Nachbarvölker auf Israel einwirkte (vgl. Hauck/Schulz 1959, VI:586). In Numeri 25 wird dargestellt, welche verheerenden Folgen πορνει/α in Kombination mit Götzendienst auf die Israeliten hatte. Πορνει/α ist hier der *illegitime, exzessive Sexualkontakt* israelischer Männer mit moabitischen Frauen im Kontext einer Götzenverehrung.

Begriffe mit dem Wortstamm πορν/ηνζ sind im Alten Testament vorwiegend mit negativer Konnotation behaftet. Die πορν/ηνζ begegnet uns zwar teilweise wertfrei (bei Tamar und Rahab), an anderen Stellen kann πορν/ηνζ und πορνει/ειν aber auch zum Inbegriff der Abkehr von Gott werden (Ez 16:1-52 – eine detaillierte Beschreibung einer Prostituierten als Bild Jerusalems; vgl. Ez 23). Wenn Kirchhoff feststellt, dass ‘die Prostituierte... nicht grundsätzlich negativ bewertet’ wird, ‘sondern nur, wenn sie als potentielle Braut im Blick ist’ (1994, 24), dann trifft diese Beobachtung nur auf einen Teil alttestamentlicher Texte zu<sup>51</sup>. Deuteronomium 23:18 ist ein Beleg dafür, dass männliche wie weibliche Formen der Tempelprostitution (‘Geweihete’) entschieden abgelehnt werden.

## **2.2. Pornei/a und po/rnh in der zwischentestamentlichen und frühjüdischen Literatur**

Während Sirach (Sir 26; 41) vor allem die Treue der Ehefrau hervorhebt, πορνει/α (Sir 41:20 wohl im Sinne von Ehebruch) ablehnt und ihr *destruktives Potential* aufzeigt (Sir 19:2-3<sup>52</sup>), bezeichnen das *äthiopische Henochbuch* und das *Jubiläenbuch* den Verkehr von Engeln mit Menschen-Frauen als πορνει/α, wobei insgesamt der negative Einfluss von Vermischung mit Heidnischem im Vordergrund steht (äthHen 7-10). Ferner werden im Jubiläenbuch, das auf verschiedene exemplarische Texte der Vätergeschichte (Gen 11-50) rekurriert, auch der

---

<sup>51</sup> Das Anliegen von Kirchhoff ist es, darzustellen, dass Prostituierte nicht grundsätzlich negativ bewertet werden (vgl. 1994, 25). Ihr ist insofern zuzustimmen, als die πορν/ηνζ in einigen Texten *überhaupt nicht* moralisch eingestuft wird. Rahab zum Beispiel wird ‘wertneutral’ als πορν/ηνζ bezeichnet (vgl. Hebr 11:31; Jak 2:25). Die Hochachtung, die man ihr entgegenbringt, bezieht sich aber nicht auf ihr Gewerbe, sondern auf die Fluchhilfe für die Kundschafter. Texte wie Prov 5-7, auf die Kirchhoff verweist, haben nicht die Absicht, ‘die fremde Frau’ ethisch zu bewerten, sondern warnen den jungen Mann vor den tiefgreifenden, ja körperlichen Folgen, die ein Sexualkontakt mit ihr entstehen lässt. Würden wir die ausbleibende moralische Bewertung der πορν/ηνζ selbst (wie auch im Fall von Tamar) so verstehen, als stünden diese Texte des AT ihnen neutral oder gar positiv gegenüber, so wäre das eine Überinterpretation, die auf einem schwachen *argumentum e silentio* beruht.

gleichgeschlechtliche Verkehr (Jub 16:5), der Sexualkontakt mit einer verheirateten Frau (Jub 39:6) sowie mit der Ehefrau des Vaters (Jub 33) oder des Vaters mit seiner Tochter (Jub 16:8) als πορνει/α bezeichnet. Wir finden also eine Ausweitung des Begriffes, der sich teilweise von μοιξει/α differenzieren lässt.

Das Testament der zwölf Patriarchen (Test XII) verwendet das Substantiv πορνει/α mit 27 Erwähnungen besonders häufig und spricht an mehreren Stellen vom πνευ/μα τη←φ πορνει/αφ (TestJud 14:2; TestDan 5:6 etc.), wodurch ein Mann angetrieben wird, illegitime sexuelle Handlungen auszuführen. Πορνει/α begegnet uns hier als eine negative *Macht*, die Einfluss auf den Menschen nimmt (vgl. Dautzenberg 1999, 160ff). Nach dem Testament Rubens 3:3 ist der ‘Geist der πορνει/α’ der erste (das heißt: gefährlichste) der sieben Geister, die gegen den Menschen kämpfen, denn seine Wirksamkeit beruht ‘auf der Natur und den Sinnen’ (vgl. TestRub 2:2). Dieser ‘πορνει/α-Geist’ bedient sich unter anderem des Weins (TestJud 14:2-3) und wird mit *Unreinheit* in Verbindung gebracht: ‘Hüte dich vor dem Geist der πορνει/α. Denn dieser wird Ausdauer zeigen und das Heiligtum beflecken.’ (TestLev 9:9).

Nach dem Testament Rubens (4:7ff) wäre es πορνει/α gewesen, wenn Joseph mit Potiphars Frau geschlafen hätte (vgl. Gen 39:7-18). Sein Verhalten wird als Vorbild zum Widerstand gegenüber jeder Frau und jeder Form von πορνει/α dargestellt. Nach dem Testament Simeons (5:3) ist πορνει/α die ‘Mutter alles Bösen’. Mit Recht resümiert Kirchhoff: ‘Hier ist πορνει/α Sammelbezeichnung für jede Form von regelwidrigem Sexualverkehr’ (1994, 27). Die umfassende Bedeutung von πορνει/α zeigt sich auch daran, dass der Verkehr mit einer Prostituierten, mit einer Nichtjüdin (TestDan 5:5; TestJos 3:8) oder auch gleichgeschlechtlicher Sexualkontakt (TestLev 14:6<sup>53</sup>) diesem Begriff zugeordnet werden. Da aber auch der Sexualverkehr mit Frauen anderer Sippenmitglieder als πορνει/α bezeichnet wird (TestRub 1:6; 3:11ff etc.), können wir von einer Begriffsüberschneidung mit μοιξει/α sprechen: Πορνει/α ist der allgemeinere Begriff, der eine Vielzahl sexueller Vergehen umschreiben kann, während μοιξει/α einen speziellen Fall meint: den Ehebruch. Die Bedeutung von πορνει/α im Testament der zwölf Patriarchen geht auch über die in Leviticus 20:11-21 genannten Sexualdelikte<sup>54</sup> hinaus: ‘Jeder Sexualverkehr eines Mannes mit einer Frau, die nicht seine Ehefrau ist, ist πορνει/α’ (Kirchhoff 1994, 28), wobei nicht erst die Tat, sondern bereits der begehrlische Blick als Vergehen gewertet wird (TestIss 7:2). Im Vordergrund steht das *Ideal einer Sexualbeziehung, die exklusiv der Ehe vorbehalten* wird (vgl. Kirchhoff 1994, 29).

---

<sup>52</sup> Mehr zu diesem Zusammenhang unter Punkt 3.3.3e.

<sup>53</sup> Vgl. dazu Kirchhoff (1994, 27; insbesondere Fußnote 72).

<sup>54</sup> Der Begriff πορνει/α/ηωνζ kommt in Lev 20 nicht vor, obwohl die beschriebenen Praktiken (Sodomie, Inzest etc.) am ehesten dem entsprechen würden, was viele Zeitgenossen mit dem Begriff ‘Unzucht’ assoziieren.

Der dargestellte Textbefund aus dem Testament der zwölf Patriarchen widerspricht der These von Malina (1972, 17), nach der – mit Ausnahme einer Erwähnung bei Rabbi Elieser – πορνει/α im Alten Testament und im Judentum im Sinne nichtkultischen oder nichtkommerziellen vor- und außerehelichen Sexualverkehrs nicht belegt sei.

Begriffe mit dem Stamm πορν- begegnen uns auch bei Josephus<sup>55</sup> und – deutlich häufiger – bei Philo. Letzterer lehnt die Prostitution scharf ab<sup>56</sup> und vertritt wie andere jüdische Quellen (besonders TestXII) das *Ideal der vor- und außerehelichen Abstinenz von Mann und Frau*<sup>57</sup>.

Philos Verwendung der Begrifflichkeiten lässt sich mit Kirchhoff so zusammenfassen: 'Πορνη ist bei Philo immer die Prostituierte, πορνει/α hingegen der nichteheliche Sexualverkehr' (1994, 31). In Philos Interpretation des den Priestern geltenden Eheverbots von Leviticus 21:7 spiegelt sich die frühjüdische Auffassung wider, nach der dem σω=μα einer πορνη eine besonders negative Qualität anhaftet (vgl. auch Dautzenberg 1999, 157): 'Denn die Verbindung mit einer Dirne, die ihren Körper und ihre Seele entweiht hat, ist ihm, selbst wenn sie ihr Gewerbe aufgegeben hat, und sich eines ehrbaren, züchtigen Lebenswandels befleißigt, doch wegen ihrer früheren unwürdigen Lebensart verboten.' (Philo, *De specialibus legibus* I, 102).

Eine ähnliche *Betonung der somatischen Auswirkung* zeigt sich auch in Josephus' Interpretation des Verbotes von Deuteronomium 23:19, 'Hurenlohn' entgegenzunehmen. Während in Deuteronomium 23:19 nur begründet wird, dass dies 'ein Gräuel für den Herrn' ist, lautet die Erklärung nach Josephus: 'es kann nichts Verwerflicheres geben als die Schändung der Leiber' (*Antiquitates judaicae* 4, 206<sup>58</sup>). Der πορνει/α wird also eine Sonderstellung unter den Vergehen eingeräumt, die in besonderer Weise den Leib betrifft (vgl. Dautzenberg 1999, 158).

### **2.3. Pornei/a und po/rnh in der griechisch-hellenistischen Literatur**

Πορνει/α, πορνει/ω (aktives Verb) oder πορνει/ομαι (medium-passiv) sind bei paganen griechischen Autoren sehr selten<sup>59</sup>. Nach den Recherchen von Kirchhoff finden wir insgesamt

---

<sup>55</sup> Πορνει/ω und πορνη erscheint bei Josephus nur in *Antiquitates judaicae* 9, 118 im Rahmen der Nacherzählung von 2Kön 9:22, während πορνει/α gänzlich fehlt (vgl. Dautzenberg 1999, 154).

<sup>56</sup> Vgl. *De Vita Mosis* I, 302. Die moabitische Frau, mit der der Israelit in Num 25 Sexualkontakt hatte, wird von Philo als ε(τα)ρα bezeichnet. Er sieht in der Tat von Pinhas den Beweis, dass der Sexualkontakt eines Juden mit einer (heidnischen) Prostituierten die Todesstrafe nach sich ziehen soll.

<sup>57</sup> Vgl. Philo, *De Iosepho* 43.

<sup>58</sup> Vgl. auch Josephus, *Antiquitates judaicae* 4, 245.

<sup>59</sup> Vgl. Hauck/Schulz (1959, VI:580ff). Das Substantiv πορνει/α und seine Derivate leiten sich von περνημι ('verkaufen') ab und erinnern laut der etymologischen Erklärung von Hauck/Schulz (1959, VI:580) daran, dass πορναι/ oft in irgendeiner Form käuflich waren (Sklavinnen, käufliche Dirnen).



nur *eine* Erwähnung, die in Richtung einer nicht näher definierten sexuellen Verfehlung zielt<sup>60</sup>. Ansonsten steht das Wort für Prostitution (Kirchhoff 1994, 21-22).

Die Tatsache, dass der Terminus *πορνεία* in der heidnischen griechischen Literatur kaum zu finden ist, sollte uns aber nicht zu dem Trugschluss verleiten, dass bestimmte sexuelle Verhaltensweisen nicht als Verfehlung eingestuft und abgelehnt worden wären. So hält beispielsweise der stoische Ethiker Musonius Rufus (30-100 n.Chr.) den Geschlechtsverkehr einzig in der Ehe und zum Zwecke der Kinderzeugung für gerechtfertigt<sup>61</sup> und geht sogar soweit, Sexualverkehr in der Ehe für illegitim zu erklären, wenn er nur dem Vergnügen diene<sup>62</sup>. Damit kommt er jüdischer Sexualethik recht nahe, obwohl er sich in seinem Urteil freilich nicht am jüdischen Gesetz, sondern an einem ‘Natur- und Sittengesetz’ orientiert (Dautzenberg 1999, 164).

#### **2.4. Pornei/a und po/rnh im Neuen Testament und bei Paulus**

‘Für den Leser des griechischen Neuen Testaments ist *πορνεία* ein geläufiger Begriff, überall da am Platze, wo von sexuellen Verfehlungen die Rede ist.’ so konstatiert Dautzenberg (1999, 154). Dabei bleibt das Neue Testament ähnlich wie jüdische Quellen bei einem allgemeinen Begriff, der je nach Kontext eine Spezifizierung erfahren kann. Während man in Matthäus 21:31-32 und Lukas 15:30 (*πορνοί*) an die ‘Berufsgruppe’ der Prostituierten zu denken hat<sup>63</sup>, werden mit *πορνοί* in den Lasterkatalogen (Eph 5:5; 1Tim 1:10; Hebr 13:4; Apk 21:8, 22:15) solche Männer bezeichnet, die sich irgendeines Sexualdeliktes schuldig gemacht haben; eingeschlossen sind männliche Prostituierte. Im Hebräerbrief (12:16) wird *πορνοφ* in Zusammenhang mit Esau gebracht, der um einer kurzfristigen Befriedigung willen ein wertvolles Gut verlor<sup>64</sup>. Wenn *πορνεία* innerhalb einer Aufzählung von ‘Lastern’ erscheint (Mt 15:19; Mk 7:12f; 2Kor 12:21; Gal 5:19-20, Eph 5:3; Kol 3:5), ist ebenfalls an den allgemeinen Begriff regelwidrigen Sexualverkehrs zu denken (vgl. Kirchhoff 1994, 33). In den Ehebruchsklauseln der Jesusworte (Mt 5:32; 19:9) finden wir dagegen wieder die Begriffsüberschneidung von *μοιχεία* und *πορνεία*.

Einen allgemeinen Begriff benutzt auch Lukas in Apostelgeschichte 15:29, wo der Verzicht auf *πορνεία* als Mindestanforderung an Heidenchristen festgelegt wird<sup>65</sup>. Die

<sup>60</sup> Achilles Tatius, *Leucippe et Clitophon* VIII 9.1 (vgl. Kirchhoff 1994, 22)

<sup>61</sup> Ähnliches finden wir im 2.Jh. n.Chr. bei Hierokles, *De Officiis*, Stobaeus 4, 22 (vgl. Malherbe 1986, 100) und Maximus von Tyros, *Oratio* 36, 6b (vgl. Malherbe 1986, 78).

<sup>62</sup> Vgl. Musonius Rufus, Fragment 12. (vgl. Malherbe 1986, 152-154).

<sup>63</sup> Darauf verweisen die Parallelität zu den ‘Zöllnern’ und die Geldverschwendung des Sohnes.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Kirchhoff (1994, 33 Fußnote 102).

<sup>65</sup> Von Pesch (1986, 83) und anderen wird *πορνεία* dort allerdings auf verbotene Verwandtschaftsehen bezogen.

Johannesoffenbarung knüpft an diejenige Tradition an, die πορνει/α metaphorisch für Götzendienst verwendet und πο/ρνη als Inbegriff der Verführerin versteht (vgl. Ez 16 mit Apk 17): Der ‘πο/ρνη Babylon’ wird die jungfräuliche ‘Braut Jerusalem’ (Apk 2:2) gegenübergestellt. Ferner finden wir auch die Begriffsüberschneidung von πορνει/α und μοιξει/α (Apk 2:20-22).

Neben den bereits genannten Texten aus dem *Corpus Paulinum*, die auf einen umfassenden Begriff schließen lassen, fallen bei Paulus folgende Akzente auf: In 1.Thessalonicher 4:3 präzisiert er die Aufforderung zur Meidung von πορνει/α, indem er dazu motiviert, dass jeder seine eigene Ehefrau haben soll. Die Interpretation von σκευ=οφ als Frau (mit Holtz 1986, 156ff) ist zwar umstritten<sup>66</sup>, bildet aber eine sinnvolle Parallele zu 1.Korinther 7:1-9: Dort wird das Vermeiden der Gefahr von πορνει/α als wichtiger Grund gesehen, zu heiraten. Daraus ist zu schlussfolgern, dass πορνει/α hier einen Sexualkontakt meint, der sich außerhalb einer legitimen Ehe ereignet. Ferner stellt Paulus in 1.Thessalonicher 4:3-4 auch einen Zusammenhang mit πα/θει ε)πιθυμι/αφ her: Πορνει/α wird hier als Ausdruck ungezügelter Lust verstanden, die Paulus den Nationen zurechnet, aber nicht den Christen in Thessalonich.

## 2.5.Zusammenfassung

Während der Begriff πο/ρνη in einigen wenigen Stellen ohne Wertung gebraucht wird (Rahab in Hebr 11:31; Jak 2:25), finden wir ihn in der überwiegenden Mehrheit seiner Erwähnungen mit *negativer Konnotation*. Πορνει/α und πορνευ/ω drücken *immer* die Unrechtmäßigkeit einer sexuellen Handlung aus.

Im Gegensatz zu jüdisch-christlichen Texten kommen Begriffe mit dem Wortstamm πορν– bei paganen Autoren sehr selten vor und werden von ihnen auch nur im *engen Sinn* gebraucht: πο/ρνη ist die Prostituierte, πορνει/α der Sexualverkehr mit einer oder einem Prostituierten.

In jüdisch-christlichen Texten *kann* πορνει/α auch in diesem engen Sinn benutzt werden, im Zusammenhang mit exzessivem Götzendienst (Num 25) erscheinen oder metaphorisch den Abfall von Gott bezeichnen (Hos, Jer etc.). Meist steht das Wort jedoch als *Sammelbezeichnung für illegitimen Sexualverkehr* (mit Jensen 1978, 179ff; Schrage 1991, 390f; Kirchhoff 1994, 35; gegen Malina 1972, 10ff). In diesem Sinne wird πορνει/α auch für μοιξει/α (vgl. Hos 4:2-11; TestRub 1:6; Apk 2:20-22 etc.) und πο/ρνη für eine Frau verwendet,

---

<sup>66</sup> Vgl. dazu Kirchhoff (1994, 31-32). Andere interpretieren σκευ=οφ auch als Euphemismus für das männliche Geschlechtsteil. Für die Interpretation als Ehefrau würde die in der Antike verbreitete Sicht von Aristoteles sprechen, der die Funktion des weiblichen Körpers – als ‘unvollkommenem Mann’ – bei der Zeugung eines Kindes als Aufbewahrungs- und Reifungsort des männlichen Spermias verstand (Aristoteles, *De generatione animalium* 1, 20). Vgl. dazu auch Rousselle (1989, 47).

die illegitimen Sexualverkehr hat oder mit der die jeweiligen Adressaten nicht sexuell verkehren dürfen. Dazu zählen auch Prostituierte (vgl. Gen 34:13ff, Lev 21:7; TestRub 4:7f).

Der Befund aus frühjüdischen Texten ergab darüber hinaus, dass  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  teilweise als *negative Macht* verstanden wurde, die auf den Menschen einwirkt und zur kultischen *Unreinheit* führt (insbesondere in TestXII). Wenn in einer Vielzahl jüdischer Texte (AT, TestXII) die *Ausrichtung auf die Ehe* feststellbar ist, der wir zum Teil auch in der stoischen Ethik begegnen (Musonius), so wird bei Philo und Josephus deutlich, dass der  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  eine besonders negative *somatische Auswirkungen* zugeschrieben wird.

Im Blick auf christlich-jüdische Texte wie den 1. Korintherbrief ist von diesem Befund her zunächst zu sagen: Sofern der Kontext keine nähere Spezifizierung des Begriffs  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  nahe legt, ist von einer umfassenden Bedeutung als ‘jede Art illegitimen Geschlechtsverkehrs’ (Bauer/Aland 1988, 1389) auszugehen. Weil  $\rho\omicron/\rho\nu\eta$  in diesen Texten ebenfalls als weiter gefasster Begriff gebraucht werden kann, bedeutet auch die *Zusammenstellung* von  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  und  $\rho\omicron/\rho\nu\eta$  (z.B. 1Kor 6:12-20) nicht zwingend, dass dort  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  ausschließlich auf den Verkehr mit gewerbsmäßigen Prostituierten abzielt. Weitere Ableitungen aus der vorliegenden Wortstudie hat die Textanalyse zu erbringen.

Im Deutschen ist die Übersetzung von  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  mit ‘Unzucht’ insofern ungeeignet, als dieses Wort in der Umgangssprache nicht mehr vorkommt. Bis 1973 wurde in der Bundesrepublik Deutschland unter ‘Unzucht’ eine Reihe von gesetzeswidrigen Handlungen verstanden, die das Schamgefühl verletzen. Am 23.11.1973 erfolgte eine Veränderung der Begrifflichkeiten: Statt von ‘Unzucht’ oder ‘unzüchtige Handlung’ wurde nun von ‘sexueller Handlung’ gesprochen (Bertelsmann Universallexikon 1990, 925). Deshalb greifen neuere, dynamisch-äquivalente Übersetzungen auf Begriffe wie ‘Unmoral’ (NGÜ in Apg 15:20) oder ‘unsittliches Leben’ (HFA in 1Kor 6:18b) zurück, wodurch es dem Leser allerdings ebenfalls leicht gemacht wird, sein eigenes moralisches Vorverständnis in den Text zu transportieren.

Um Missverständnisse zu vermeiden, werden wir beim Zitieren von Bibeltexten stets den Begriff  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  verwenden. Sofern der Kontext nicht eine Spezifizierung des Begriffes nahe legt, schlagen wir ‘illegitimer Sexualverkehr’ (vgl. Thiselton 2000, 447<sup>67</sup>) als Übersetzung vor, was freilich die Frage noch offen lässt, was *legitimen* von *illegitimen* Kontakt unterscheidet. Doch dieser Frage werden wir später nachgehen. Mit diesem vorläufigen Ergebnis verlassen wir zunächst die lexikalischen Erörterungen, um uns der Textanalyse zuzuwenden.

---

<sup>67</sup> Thiselton (2000, 445) bezeichnet  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  als ‘an illicit sexual relationship’.

### 3. Sozialhistorische Untersuchung und Argumentationsanalyse

#### 3.1. 'Wisst ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert?' (1Kor 5:1-13)

##### 3.1.1. Die Zielrichtung der Argumentation

Fragen wir nach dem rhetorischen Genus des Abschnitts in Kapitel 5:1-13<sup>68</sup>, so können wir – wie überwiegend im 1.Korintherbrief – von einem symbuleutisch-paränetischen Charakter sprechen (vgl. Schrage 1991, 80-87), weil Paulus seine Adressaten für ein Handeln in der Zukunft gewinnen will.

Die Zielrichtung dieses Handelns ist trotz einiger, exegetisch umstrittener *Topoi* eindeutig: Was in Vers 2 bereits angedeutet wird ('aus eurer Mitte hinweg getan würde'), steigert sich über Vers 5 ('einen solchen... dem Satan zu überliefern') und die Metapher von Vers 7 ('Fegt den alten Sauerteig aus') bis hin zum Imperativ in Form eines Deuteronomium-Zitates: ε)χα/ρατε το<v πονηρο<v ε)χ υ(μω=v αv)τω=v (5:13). Paulus will die Gemeinde dazu bewegen, die betreffende Person auszuschließen. Diese, 'im *Corpus Paulinum* singuläre *ultima ratio*' (Schrage 1991, 395), fordert zu der Frage heraus, wieso Paulus diesen Fall für so schwerwiegend einstuft, dass keine andere Möglichkeit mehr infrage kommt. Anders formuliert: Wenn wir dem breiten Forschungskonsens folgen, dass der vorliegende Text in

---

<sup>68</sup> Im Sinne der Dreiteilung nach Aristoteles (*Rhetorica* 1,3,4, 135b) sowie der (nachpaulinischen) Einteilung nach Pseudo-Libanius.

Verbindung mit 1.Korinther 3:16-17 zu sehen ist<sup>69</sup> (vgl. Thiselton 2000, 390), die von Paulus in Kapitel 5 geforderte Reinheit der Gemeinde sich also auf die Rede vom Tempel Gottes bezieht, in dem Gottes Geist wohnt, so stehen wir vor der Tatsache, dass der vorliegende ‘Fall’ für Paulus der Inbegriff dessen ist, was den Tempel verunreinigt (5:6f) und verdirbt (3:17). Ja, er kann den πορνειον als Personifizierung des Bösen bezeichnen (5:13). Warum geht Paulus bei keinem anderen ethischen Fehltritt (vgl. Gal 6:1) soweit wie hier?<sup>70</sup>

Einerseits ist die Antwort in der enormen Bedeutung der πορνειον-Materie insgesamt bei Paulus zu suchen. Wir hatten ja bereits darauf hingewiesen, dass πορνειον immer den ersten Platz in den paulinischen Lasterkatalogen einnimmt. Die hervorgehobene Stellung sexueller Sünde zeigt sich auch in der weiteren Argumentation: Insbesondere 1.Korinther 6:18 zeigt die gegenüber allen anderen Sünden einzigartige somatische Dimension. Andererseits wird die Härte der paulinischen Forderung in Kapitel 5 verständlicher, wenn wir die Sachlage re-/konstruieren.

### 3.1.2. Sozialhistorische Untersuchung

#### a) Vorinformationen

1.Korinther 5:1 bringt dem Leser die chronologisch erste Information über πορνειον in Korinth. Seine Kunde bezog Paulus entweder durch die Leute der Chloe (1:11) oder durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus (16:17) oder durch beide Gruppen.

Die Annahme von De Boer (1994, 240), dass Paulus in 1.Korinther 4:21 den Brief unterbrach, als ihn die Stephanas-Gruppe besuchte (vgl. auch Bruce 1971, 53), ist spekulativ und unberechtigt. Denn es ist verständlich, dass Paulus in seiner rhetorischen Strategie zunächst auf theologische Grundsatzthemen (*theologia crucis* und Weisheitsstreben) sowie auf Gruppenloyalitäten und seine apostolische Autorität eingeht (Kap. 1-4), bevor er sich mit ο(λωφ)κου/εται<sup>71</sup> dem sensiblen Themen von Kapitel 5 widmet (Jacobs 1997, 384; Garland 2003, 169).

Wahrscheinlich tauchten die sexualethischen Probleme in der von 1.Korinther 5-7 vorausgesetzten Schärfe erst auf, als Paulus (und Apollos) die Stadt verlassen hatte, denn der Apostel lobt die Korinther in 1.Korinther 11:2 dafür, dass sie seine Überlieferungen befolgten.

---

<sup>69</sup> Ausnahmen sind die Vertreter von Teilungshypothesen wie Sellin (1991, 535ff) oder Probst (1991, 313ff).

<sup>70</sup> Wie wir am Ende dieser Arbeit zeigen werden, hatte die Tatsache, dass die härteste Verurteilung eines Sünders aus der Gemeinde in Verbindung mit sexuellem Fehlverhalten steht, tragische Folgen in der Kirchengeschichte.

<sup>71</sup> Für diese Formulierung gibt es zahlreiche Übersetzungsvarianten (vgl. dazu Garland 2003, 170), wenn wir aber die argumentative Linie von 4:21 weiterziehen (Paulus droht ‘die Rute’ an), dann bietet sich als Übersetzung nicht ‘überhaupt hört man’ (Schrage 1991, 367; REÜ), sondern besser ‘kurz: man hört’ / ‘in short’ (Garland 2003, 170) oder ‘tatsächlich hört man’ (Wolff 2000, 100) an.

Auch wenn dieser Vers als *captatio benevolentiae* zu betrachten ist, zeigt er, dass sich die Korinther prinzipiell an das hielten, was Paulus sie gelehrt hatte.

Dass die Thematik in Korinth schon relevant war, bevor der 1.Korintherbrief verfasst wurde, wird durch den Vorbrief deutlich (vgl. 1Kor 5:9), in dem der Apostel gefordert hatte, keine Gemeinschaft mit *πορνοι* zu pflegen. Schrage (1991, 389) vermutet, dass das Missverständnis, das Paulus in den Versen 9-13 ausräumt, den Korinthern als eine bequeme Ausflucht gedient haben mag, um die paulinische Mahnung *ad absurdum* zu führen. Doch sicher ist nur, dass die Gemeinde dieser Mahnung – zumindest im Fall von Kapitel 5 – keine Folge geleistet hatte, denn der gesamte Abschnitt setzt voraus, dass der *πορνοφ* bisher in der Gemeinschaft der Christen bleiben konnte.

*b) Ein Inzestfall, den das römische Recht nicht tolerierte.*

Unstrittige textinterne Informationen sind zunächst, dass es sich a) um die ‘Frau des Vaters’ einer Person handelt, zu der ein Verhältnis besteht, und dass b) der Sachverhalt selbst heidnische Verhältnisse übertrifft. Weitere Details bedürfen der Interpretation:

Da Paulus der Aussage *τοιαυτη πορνεια η(τιφ ου)δε εν τοι=φ ε)/θνεσιν* (‘eine solche Unzucht, die selbst unter den Nationen nicht ...?...’ V.1) kein Verb beifügt, beginnt die Interpretation bereits bei der Übersetzung dieses Satzes. Die Mehrheit der Exegeten entscheidet sich dafür, im Sinne von ‘stattfindet’ (REÜ), ‘gibt’ (LÜ 1984; Wolff 2000, 98), ‘vorkommt’ (Schrage 1991, 367) oder ‘occur’ (NIV; Fee 1987, 198) zu übersetzen<sup>72</sup>, doch dies ist fraglich. Denn wie immer sich die angesprochene Beziehung im Detail auch darstellte: Es würde in jedem Fall den Tatbestand des Inzests erfüllen und dieser wurde vom römischen Strafrecht in einer Reihe von anderen schweren Verbrechen<sup>73</sup> geregelt. Und wenn ein Gesetz einen Fall regelt, dann ‘kommt er auch vor’, aber er wurde von den römischen Gesetzen *nicht toleriert*. Deshalb schließen wir uns Thiselton (2000, 385) und Garland (2003, 169) an, die vorschlagen, ‘tolerated’ als Verb in Vers 1 zu ergänzen.

*c) Ein dauerhaftes Intimverhältnis zur Stiefmutter*

---

<sup>72</sup> Für diese Sicht könnte das Abscheu verratende Zitat von Cicero (*Pro Cluentio* 6) angeführt werden: ‘Oh! to think of woman’s sin, unbelievable, unheard of all experience save for this single instance.’

<sup>73</sup> Unter das Kriminalrecht fielen Hochverrat, Unterschlagung von Staatseigentum, Bestechung, Erpressung, Mord durch Gewalt, Vergiftung, Gefährdung der öffentlichen Sicherheit, Fälschungen, Ehebruch, Verführung einer ehrbaren unverheirateten Frau, Inzest und weitere Delikte (Kunkel 1973, 66; Winter 2001, 45-46). Ergänzend dazu sei auf Rousselle verwiesen: ‘Der Inzest, der viel häufiger als heute war, wurde gerichtlich verfolgt, ganz gleich, ob es sich nun um Inzest innerhalb oder außerhalb der Ehe handelte.’ (1989, 113) Eine Bestätigung liefert auch ein Zitat des römischen Juristen Gaius (*Institutes* I, 63; 161 n.Chr.), das Thiselton (2000, 385) so übersetzt: ‘It is illegal to marry a father’s or mother’s sister; neither can I marry her who has been *quondam* (formerly? at one time? ever?) my mother-in-law or stepmother.’

Als weithin unstrittig gilt auch, dass die infinite Verbform ε)/ξεiv (5:1) auf eine dauerhafte sexuelle Beziehung hinweist<sup>74</sup> und dass der betroffene Mann kein Verhältnis zu seiner *Mutter*, sondern zu seiner *Stiefmutter* (so die Mehrzahl der Exegeten<sup>75</sup>) oder zu einer *Konkubine* (de Vos 1998, 104ff) seines Vaters unterhielt. Da die Formulierung γvναι=κα... πατρο/φ der Ausdrucksweise der Septuaginta (in Lev 18:8, 20:11; Dtn 23:1) und rabbinischer Texte für *Stiefmutter* entspricht (Billerbeck 1926, III:344, vgl. Schrage 1991, 369; Clarke 1993, 77; Winter 2001, 49; Garland 2003, 172), nehmen wir diese Erklärung an. Texte wie Leviticus 20:11 zeigen zugleich, dass der Inzest mit der ‘Frau des Vaters’ vom alttestamentlichen Gesetz als ein so schwerwiegendes Verbrechen angesehen wird, dass sowohl der Mann als auch die Frau getötet werden sollten. Wir können davon ausgehen, dass diese alttestamentlich-jüdische Sicht die Perspektive des Apostels prägte (Garland 2003, 172).

Große Uneinigkeit besteht unter den Forschern im Blick auf die *Natur* des vorliegenden Inzestfalls: Es würde sich nach römischem Recht (vgl. Winter 2001, 49) strafmildernd ausgewirkt haben, wenn der Sohn die Frau des bereits verstorbenen Vaters geehelicht oder ein Verhältnis zu ihr hatte<sup>76</sup>, doch können wir uns angesichts des empörten Tadels des Apostels, der auf die Gegebenheiten der ‘Nationen’ verweist (wozu auch das römische Recht gehört!), eben *nicht* an mildernden Umständen orientieren<sup>77</sup>. Es muss zwar letztlich offen bleiben, ob der Sohn die Stiefmutter heiratete (Chow 1992, 130-31)<sup>78</sup>, in einem Konkubinat mit ihr stand (Schrage 1991, 369) oder eine ‘wilde Ehe’ (‘co-habitation’: Schüssler Fiorenza 1988, 174) führte<sup>79</sup>. Aber ein kombiniertes Vergehen von Inzest *und* Ehebruch (Winter 2001, 47-52), während der Vater noch lebte, ist keineswegs auszuschließen.

Auch die Tatsache, dass Paulus nicht von μοιξεiv/α, sondern von πορνει/α spricht, steht dem nicht entgegen, denn der flexible Terminus πορνει/α umfasst beide Sexualdelikte. Lag ein solches kombiniertes Verbrechen vor, konnte das die Verbannung aus der Stadt zur Folge haben. Und ein dauerhaftes Exil bedeutete den Verlust des Bürgerrechts sowie allen Besitzes

---

<sup>74</sup> Dies wird durch 7:2 bestätigt. Dort finden wir ε)/ξεiv zweimal in einem semantischen Feld, das dem von 5:1 entspricht: der Sexualität. Auch dort geht es um ein dauerhaftes Sexualleben (in der Ehe, als Schutz vor πορνει/α). (vgl. Fee 1987, 200; Winter 2001, 48). Die Beziehung zur Stiefmutter war also kein einmaliges Verfehlen.

<sup>75</sup> Vgl. Barrett (1971, 121-22), Meeks (1983, 129), Fee (1987, 200), Chow (1992, 130ff), Clarke (1993, 73), Witherington (1995, 156). Latke (1994, 37) merkt allerdings an, dass dieser Ausdruck auch Euphemismus für ‘Mutter’ sein kann, den Paulus gebraucht, um seine Abscheu auszudrücken.

<sup>76</sup> So Conzelmann (1969, 116), Barrett (1968, 121), Fee (1987, 200), Countryman (1988, 197) und andere.

<sup>77</sup> Conzelmann argumentiert wenig überzeugend: ‘Am nächsten liegt: Er hat nach dem Tode seines Vaters dessen Witwe, seine Stiefmutter, geheiratet... Ausschließen kann man die Ehe mit der eigenen Mutter, die Lev 18:7 verboten wird... Weniger nahe liegend ist auch... ein ehebrecherisches Verhältnis zur Stiefmutter.’ (1969, 116).

<sup>78</sup> Billerbeck vertritt die These, dass die Mehrzahl jüdischer Gelehrter nichts gegen die Ehe eines Proselyten mit der Stiefmutter einzuwenden gehabt hätten, weil mit der Neugeburt die früheren Verwandtschaftsverhältnisse ihre Bedeutung verlören. Die Bekanntheit dieser Sichtweise habe den Korinthern als ‘Beruhigungsmittel’ gedient (Billerbeck 1926, III:358). Diese These lässt aber das römische Recht völlig außer Acht und ist deshalb abzulehnen.

<sup>79</sup> Weitere Ausführungen zu diesen Möglichkeiten bringt Thiselton (2000, 386-87).

(Winter 2001, 46). Was nach römischem Recht<sup>80</sup> als inzestuös *und* ehebrecherisch galt, regelt das Gesetz *ad legem Iuliam de adulteriis et de stupro*<sup>81</sup> aus dem Jahre 18 vor Christus: ‘If adultery be committed along with incest as, for example, (by a man) with his step-daughter, daughter-in-law, or stepmother, the woman also will suffer a similiar punishment.’<sup>82</sup>

Der Vater war in einem solchen Fall laut Gesetz verpflichtet, innerhalb von 70 Tagen gegen seine Frau zu klagen. Allerdings sahen die Gesetze des Augustus zunächst die Scheidung von ihr vor. Erst dann konnte die Stiefmutter bestraft werden. Versäumte er es, gegen seine Ehefrau einen Prozess anzustrengen, so konnte eine dritte Partei die Klage erheben, wobei auch der Vater zum Angeklagten wurde. Man bezichtigte ihn dann, ein *lenocinium* (Verführung oder Verkupplung) begangen zu haben<sup>83</sup>. Nach Winter (2001, 51) ist es denkbar, dass Paulus innerhalb der 70-Tage-Frist von dem Fall erfuhr und somit der Sohn und die Stiefmutter noch nicht verbannt waren. Die juristische Sprache der paulinischen Argumentation (κε/κρικα in 5:3; κρι/νει in 5:13) unterstreicht den Gedanken, dass ein Gerichtsverfahren zu erwarten war.

#### d) Gemeindezugehörigkeit?

Über den religiösen Status des Sohnes und der Stiefmutter lässt der Text auch Schlussfolgerungen zu: In der gesamten Argumentation geht Paulus in erster Linie auf die Gemeinde ein und bezieht sich dabei auf den Sohn, den es auszuschließen gilt, aber die Stiefmutter wird (außer in 5:1) nicht mehr erwähnt. Da es nach Vers 12 nicht die Aufgabe der Gemeinde ist, die Außenstehenden zu richten, sondern ihre Mitglieder, können wir annehmen, dass nur der Sohn Christ war, aber die Stiefmutter nicht zur christlichen Gemeinde gehörte (vgl. Schrage 1991, 371; Wolff 2000, 100; Winter 2001, 52). Die Religionszugehörigkeit des Vaters ist nicht zu klären<sup>84</sup>.

#### e) Sozialer Status des Täters

Ein letztes textinternes Indiz des historischen Hintergrunds liefert der Tadel des *Rühmens* (5:6) der korinthischen Christen. Dies zeigt nicht nur, dass die Gemeinde den *πο/ρνοφ* gewähren ließ und – statt traurig zu sein – ‘aufgeblasen’ (5:2) reagierte, sondern im Blick auf diese Person in irgendeiner Weise *stolz* war.

---

<sup>80</sup> Den Nachweis, dass im Korinth des 1.Jh. römisches Recht galt, führt Winter (2001, 19ff).

<sup>81</sup> ‘*Stuprum*’ ist der lateinische Begriff für Inzest bzw. Schändung (vgl. Rousselle 1989, 272; Fußnote 3).

<sup>82</sup> *Digest* 48, 39 (vgl. Papian, *Questiones* 36.) Winter (2001, 46): ‘The charge of incest combined with adultery was so serious that it was excluded from five-year statute of limitation.’

<sup>83</sup> *Digest* 48, 5.7.8.30 (vgl. Rousselle 1989, 120; Winter 2001, 50f)

<sup>84</sup> Während eine Äußerung von Plutarch (*Moralia* 140D) vermuten lässt, dass Ehefrauen die Religion ihres Ehemannes zu übernehmen hatten, zeigt 1Kor 7:13ff, dass es in Korinth auch religiöse Mischehen gab.



Nach den Studien von Meeks (1983, 54ff) und Witherington (1995, 5ff) (vgl. auch Thiselton 2000, 12-16) war das Leben in Korinth geprägt von Statussymbolen, Anerkennung, Ehre und dem Streben nach sozialem Aufstieg. Witherington fasst die Situation so zusammen:

Corinth was a city where public boasting and self-promotion had become an art form. The Corinthian people thus lived with an honor-shame cultural orientation, where public recognition was often more important than facts... In such a culture a person's sense of worth is based on recognition by others of one's accomplishments, hence the self-promoting public inscriptions. (Witherington 1995, 8)

Setzen wir einen solchen kulturellen Kontext voraus, dann rückt sowohl das 'korinthische Rühmen' als auch die paulinische rhetorische Strategie der gezielten 'Beschämung' (vgl. 1Kor 5:1ff, 6:5, 15:34) in ein anderes Licht: Beides erklärt sich am plausibelsten aus einer Ehre/Scham-Orientierung der Adressaten. Doch *womit* konnten sich die Korinther gerühmt haben? Aufgrund der kriminellen Natur des Inzests ist es höchst unwahrscheinlich, mit Schrage (1991, 371) und anderen anzunehmen, dass die Gemeinde sich als Ausdruck libertinistischen Verhaltens *des Inzests selbst* rühmte<sup>85</sup>. Wenn Paulus ihnen vorwerfen kann, dass selbst 'die Nationen' diese Inzest-Beziehung nicht tolerieren, wenn die schwere Bestrafung bekannt war und wir aus 1.Korinther 14:23-25 wissen, dass die Zusammenkünfte der Gemeinde jederzeit für Außenstehende offen waren, dann ist kaum davon auszugehen, dass die Tat des  $\pi\omicron/\rho\nu\omicron\phi$  stolz verkündet wurde (Winter 2001, 53). Dies lässt auch den (syntaktisch möglichen) Vorschlag von Schrage (1991, 367-372) und Blomberg (1994, 105) unwahrscheinlich werden,  $\epsilon\nu\ \tau\omega=\omicron\nu\omicron/\mu\alpha\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$  am Anfang von Vers 4 auf das  $\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\sigma\sigma\alpha/\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  von Vers 3 zu beziehen ('der das begangen hat im Namen des Herrn Jesus') und den Inzest als 'öffentlichen, bewußten und sozusagen provokativ-ideologischen Akt' zu verstehen (Schrage 1991, 372). Eher können wir mit Winter (2001, 53-57<sup>86</sup>) annehmen, dass die Gemeinde auf den *sozialen Status* des Sohnes stolz war, während sein sexueller Verstoß ignoriert wurde<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Grundsätzlich verschiedene Verständnismöglichkeiten des 'Rühmens' zeigt – auf Clarke (1993) zurückgehend – Thiselton (2000, 388-390) auf: Eine erste Gruppe bezieht sich auf 6:12 als erklärenden Hintergrund (z.B. Collins 1999, 210; Blomberg 1994, 104-105: 'enlightened tolerance'). Eine zweite Gruppe greift die patristische Sicht (Chrysostomus, Theodoret etc.) auf, nach der das Rühmen sich nicht auf den Inzest bezog, sondern auf die Weisheit der betreffenden Person. Andere Forscher (z.B. Conzelmann 1969, 96-97) interpretieren die Aussage so, dass nicht einmal diese große Sünde das Rühmen der Korinther zerstörte. Hinzugefügt sei noch die Sicht von Garland (2003, 167): 'The root problem is their spiritual ignorance combined with moral laxity'.

<sup>86</sup> Winter (2001, 53-57) diskutiert die Hinweise auf den hohen sozialen Status des Sohnes ausführlich. Er bringt Belege für die Dichotomie von Armen und Reichen in der Gemeinde (1:26-28), identifiziert die Negativ-Begriffe von 1Kor 5:8 als Ausdrücke für bürgerliche Laster und versteht die Forderung zur Lauterkeit ( $\epsilon\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\epsilon\iota/\alpha\phi$ ) und zur Wahrheit (5:8) als Aufruf zur Korrektur ihres, durch den hohen sozialen Status des Sohnes negativ beeinflussten, unaufrichtigen Verhaltens.

<sup>87</sup> Unter derartigen Verhältnissen ist leicht nachvollziehbar, wie Goulder den Umgang der Gemeinde mit dem – wahrscheinlich sozial höher gestellten – Inzesttäter so charakterisiert: 'It is easy to overlook the peccadilloes of those who contribute generously to the church funds, or open their homes for church meetings.' (1999, 348)

Wenn nun die Gemeinde aufgefordert wird, den Kontakt (5:11a) und das gemeinsame Essen (5:11b) mit diesem einflussreichen Mann zu meiden<sup>88</sup>, so war diese Forderung mit gravierenden Folgen für alle Beteiligten verbunden, denn:

The development and maintenance of a network of social relationships was at the heart of Roman society. Invitations to dinner were an indication of the endorsement of a person. They were also means of continuing friendships which was part of the Corinthian way of sustaining *societas*. (Winter 2001, 56<sup>89</sup>)

Den Sohn nun eines inzestuösen Verhältnisses zu bezichtigen, würde demnach einen bewussten Bruch römischer Sozietikette bedeuten (Winter 2001, 56-57). Ob nun der *πτο/ρνοφ* im Patronatsverhältnis mit einigen Mitchristen stand (so die These von Clarke 1993, 85ff und Chow 1992, 130ff) oder nicht<sup>90</sup>: Es würde in jedem Fall eine Feindschaft mit der christlichen Gemeinde entstehen. Ihre reservierte Rolle im Blick auf das Aufdecken der Tat und das Hervorheben des hohen sozialen Rangs des Sohnes wäre damit plausibel erklärbar<sup>91</sup>. Warum der Sohn das Inzestverhältnis pflegte, lässt sich jedoch nicht beantworten.

#### f) Zusammenfassung

Als Fazit aus dem Re-/Konstruktionsversuch von 1.Korinther 5:1-13 können wir mit Winter festhalten:

Corinth like other cities in the empire had two standards in forensic matters, one for the élite and the other for the non-élite... The church, by replicating secular Corinth at this point, failed to show impartiality in dealing with the incestuous son. While they appear to have judged the outsider when they had no right to do so (5:12), they failed dismally to judge this insider when that was their task (5:13). (Winter 2001, 57)

Wir hatten oben bereits nach dem Zusammenhang von Kapitel 5 mit dem nun folgenden Abschnitt (6:1ff) gefragt und waren zu dem Ergebnis gekommen, dass sich 1.Korinther 6:1-11 durch Stichwortanschlüsse in den Argumentationsgang einfügt. Darüber hinaus entsteht eine thematische Verbindung zwischen Kapitel 5 und 6, wenn wir in beiden beschriebenen Fällen

---

<sup>88</sup> 1Kor 5:9-11 bezieht sich nicht nur allgemein auf solche Sünder ('Brüder'), die im Lasterkatalog erwähnt sind. Insbesondere der letzte Satz, 'Tut den Bösen von euch selbst hinaus!', zeigt, dass die gesamte Argumentation bis 5:13 primär den Inzestsünder im Blick hat.

<sup>89</sup> Ausführlich wird dies bei Slater (1991) dargestellt.

<sup>90</sup> Auf der Suche nach einem Motiv der Gemeinde, den *πτο/ρνοφ* gewähren zu lassen, ist das Argument von Clarke, der von einer Patron-Klienten-Abhängigkeit ausgeht, durchaus einleuchtend: 'There may be... a situation where clients have chosen to ignore the sinful actions of their benefactor rather than lose the favour of so prominent a person.' (1993, 85-86). Im Text fehlen allerdings die konkreten Anhaltspunkte dafür (vgl. Winter 2001, 57).

<sup>91</sup> Thiselton (2000, 387) bemerkt, dass solche Rekonstruktionen stärker spekulativ sind als Dinge, die der Text selbst beinhaltet. Deshalb sei im Blick auf den Inzestfall das traditionelle Argument der Relevanz von 6:12 ('Alles ist mir erlaubt') heranzuziehen. Dass textinterne Beobachtungen den Vorrang vor textexternen Zusammenhängen

die Rolle des sozialen Unterschieds berücksichtigen<sup>92</sup>. Theißen (1974), Winter (1991, 561<sup>93</sup>), Chow (1992, 130ff), Mitchell (1993, 562ff), Clarke (1993, 71<sup>94</sup>), Martin (1995, 76-77) und andere vertreten die Sicht, dass *Reiche und Einflussreiche* innerhalb der korinthischen Gemeinde Prozesse gegen Arme anstrebten, wobei letztere benachteiligt waren. Der explizite Hinweis auf den niedrigen sozialen Querschnitt der Gemeinde in 1.Korinther 1:26 schließt ja die Existenz einer einflussreichen Minorität keineswegs aus (vgl. Murphy-O'Connor 2002, 182). Deshalb können wir mit Gill festhalten: 'It is at Corinth that the élite can be found to have played an important role in the ecclesia.' (Gill 1993, 323-24)<sup>95</sup>.

Stellte sich die Situation so dar, wie wir sie dargestellt haben, so ist der Unterschied zwischen Galater 6:1 und 1.Korinther 5:1-13 verständlich: Die außergewöhnliche Schwere der Tat, die nach römischem Recht eine schwere Bestrafung nach sich zog, erfordert außergewöhnliche Maßnahmen. Der Gemeinde, deren sozialer Querschnitt nach 1.Korinther 1:26 eher in der Unterschicht Korinths zu suchen ist, kommt nun die außerordentlich schwierige Aufgabe zu, diesen einflussreichen  $\pi\omicron/\rho\nu\omicron\phi$  aus ihrer Mitte auszuschließen. Die zerstörte Reinheit der Gemeinde, der beschädigte 'Tempel des Herrn' und das schwer angeschlagene Außenbild der Gemeinde bilden die Grundlage, um die harte Argumentation des Apostels zu verstehen.

---

haben müssen, soll nicht bestritten werden, doch der Verweis auf den Slogan von 6:12 als Erklärung für 5:1-13 ebenfalls ein Konstrukt!

<sup>92</sup> Im Blick auf die inhaltlichen Verbindungen der Kapitel 5-6 gehen die Ansichten der Forscher freilich weit auseinander. Als übergeordnete Themen, die die Abschnitte verbinden, wird unter anderem folgendes diskutiert: Richardson (1983, 37ff) geht davon aus, dass die Prozessgegenstände in 1Kor 6:1-11 sexueller Natur waren, wofür jedoch Anhaltspunkte im Text fehlen. Begründeter ist die These von Schrage, der auf Schlatter (1914, 17) zurückgehend eine 'innere Verwandtschaft zwischen den Abschnitten' darin erkennt, dass 'die  $\beta\iota\omega\tau\iota\kappa\alpha$  für die Korinther offenbar keine Relevanz für den Glauben haben.' (Schrage 1991, 403). Countryman (1988, 104ff, 296ff) sieht in jedem Abschnitt 'symptoms of competitive greed', Fiore (1990, 135ff) erkennt jeweils Ausdrücke irrationaler Leidenschaft, Meeks (1983, 129) stellt die Rolle von Armutsgrenzen in den Mittelpunkt und Probst (1991, 315) sieht die Verbindung zwischen den Abschnitten in der Befugnis der Gemeinde zum Richten. Martin, der 1Kor 6:13 als Mittelpunkt des Abschnitts von Kap. 5-6 ausmacht, konstatiert: 'What underlies and connects all these issues is Paul's anxiety about the boundaries of the body' (1995, 174). Vgl. dazu auch den Überblick bei Garland (2003, 165).

<sup>93</sup> Winter (1991, 561) stimmt grundsätzlich zu, dass Prozesse von den sozial Bevorteilten initiiert wurden, kommt aber nach Untersuchung zahlreicher Fälle zu dem Schluss, dass sich Angeklagte und Kläger sozial nicht großartig unterschieden. Vielmehr sieht er einen Unterschied zwischen den moralisch fragwürdigen Juristen in Korinth und dem geltenden Recht, dass in Rom vertreten wurde (Winter 1991, 563-64; 1991, 571-72). Dies erklärt den Unterschied in der Stellung des Apostels zur Justiz in Rö 13:1-7 (aner kennend) und in 1Kor 6:1-11 (eher abwertend).

<sup>94</sup> 'It has been suggested that it was men of relatively high social standing who were entering into vexatious litigation.' (Clarke 1993, 71)

<sup>95</sup> Gill (1993) führt als Hinweise auf diese Elite neben den Gerichtsverhandlungen (1Kor 6:1ff) auch die Rolle bestimmter Kopfbedeckungen (11:2ff), die Spaltungen zum Herrenmahl (11:17ff), christliche Wohltäter (die er in 11:17-33 sieht), den Haushalt des Stephanas (16:15) und die Einladung zum Mahl (8:4-6, 10:27) an. Zur Rolle sozialer Unterschiede in Korinths Hausgemeinden vgl. Murphy-O'Connor (2002, 182ff). Auf die Gemeindegemeinschaft römischer Bürger in Korinth weisen im 1Kor lateinische Namen wie Fortunatus, Achaicus (16:17) sowie im Römerbrief: Tertius, Gaius, Erastus, Lucius oder Quartus (Rö 16:21-24) hin. Der Rö wurde von Korinth aus geschrieben (Murphy-O'Connor 2002, 182).

### 3.1.3. Der Argumentationsweg

Entgegen der Ansicht einiger Kommentatoren, die in 1.Korinther 5:9 ein neues Thema beginnen lassen<sup>96</sup>, sehen wir Kapitel 5 als *eine* Argumentation. Deutlich wird dies durch das Fehlen von Strukturmarkern in Vers 9<sup>97</sup> und den eindeutigen Bezug des alttestamentlichen Zitates (Dtn 17:7 etc.) von Vers 13b auf den 1.Korinther 5:1-5 auszuschließenden Sünder<sup>98</sup>. Doch im Blick auf die Hauptinhalte lassen sich drei Argumentationsschritte beziehungsweise rhetorische Einheiten ausmachen (vgl. Blomberg 1994, 104; Wolff 2000, 99):

- (a) Handlungsaufforderung an die Gemeinde (5:1-5),
- (b) Metaphorische Begründung (5:6-8)<sup>99</sup>
- (c) Ausräumen eines Missverständnisses (5:9-13).

#### 3.1.3.1. Rhetorische Einheit I: Handlungsaufforderung an die Gemeinde (1Kor 5:1-5)

##### a) Tabellarische Übersicht (Tabelle 1)

Zunächst wollen wir in einer tabellarischen Übersicht, die bereits auf den Ergebnissen der folgenden Untersuchung fußt, die Argumentation der ersten Einheit vor Augen führen.

Vers	Text	Rhetorische und strukturelle Funktion	Implikationen
5:1a	Überhaupt hört man, dass πορνει/α unter euch sei,	Konfrontative Einführung der Thematik	Feststellung illegitimen Sexualverkehrs in Korinths Gemeinde
5:1b	und zwar eine solche πορνει/α, die selbst unter den Nationen nicht (toleriert wird):	Vorbild-Argument zum Zweck der Beschämung	Der Fall überbietet römisch-korinthische Verhältnisse
5:1c	dass einer seines Vaters Frau habe.	Spezifizierung des Falls	πορνει/α als Sexualverhältnis zur Stiefmutter
5:2a 5:2b	Und ihr seid aufgeblasen und habt nicht vielmehr Leid getragen, damit der, welcher diese Tat begangen <sup>100</sup> hat, aus eurer Mitte hinweg getan würde? <sup>101</sup>	Kontrast zu 5:1 / Rhetorische Frage mit Ausdruck der finalen Absicht	‘Aufgeblasenheit’ ist eine unpassende Reaktion im Blick auf diesen Fall von πορνει/α

<sup>96</sup> Thiselton (2000, 408), Garland (2003, 198).

<sup>97</sup> Ausführlich arbeitet Schrage (1991, 94) die Gliederungsmerkmale des 1Kor heraus.

<sup>98</sup> Wolff (2000, 99) spricht aufgrund der inhaltlichen Übereinstimmung von 5:2b, 5:7a und 5:13b von einer ‘Ringkomposition’. Weitere Argumente für die Einheit des Abschnittes 5:1-13 bieten Fee (1989, 220-21) und Winter (2001, 55-56).

<sup>99</sup> Nach Garland (2003, 169) zeigen Verse 1-8 eine *chiastische Struktur* (A: 1-2; B: 3-5, A` : 6-8). Eine Parallelität von A und A` ist aufgrund der metaphorischen Sprache in 5:6-8 allerdings kaum zu erkennen.

5:3	Denn ich, zwar dem Leib nach abwesend, aber im Geiste anwesend, habe schon als anwesend das Urteil gefällt über den, der dieses so verübt hat,	Kontrast zu 5:2 als Motivation (Vorbild) zum Nacheifern	<i>In absentia</i> vollzog Paulus das Urteil bereits
5:4 5:5a	– wenn ihr und mein Geist mit der Kraft unseres Herrn versammelt seid – einen solchen im Namen unseres Herrn Jesus dem Satan zu überliefern	Aufforderung zu einem konkreten Handeln	Die Gemeinde soll dem Vorbild des Apostels folgen: Ausschluss des Sünders, gestützt durch die Autorität des Apostels und die Kraft Christi
5:5b	zum Verderben des Fleisches,	Negative finale Absicht	Mit dem Ziel der eschatologischen Errettung soll die unbußfertige ‘alte Natur’ zerstört werden.
5:5c	damit der Geist errettet werde am Tage des Herrn.	Positive finale Absicht	

*b) Beschämung durch das fragwürdige ‘Vorbild’ der Nationen*

Paulus lenkt mit dem Begriff πορνεία seine Adressaten auf einen Verstoß im sexuellen Bereich. Während wir diesen Terminus in Vers 1a noch im allgemeinen Sinn illegitimen Sexualverkehrs verstehen können, wird er durch den zweiten Versteil spezifiziert: Es handelt sich um Inzest. Damit steht definitiv fest, dass eine Beziehung, die wir ‘Inzest’ nennen, in paulinischer Wortwahl als eine ‘sub-category’ von πορνεία gebraucht werden kann (Thiselton 2000, 385).

Durch das εἰς τὴν ἐκκλησίαν κτλ. klärt Paulus bereits im ersten Satz, dass es nicht nur um den πορνοφ, sondern um die ganze Gemeinde geht<sup>102</sup>, die im Blick auf ihre Heiligkeit (vgl. 3:17) und Verantwortung versagt hat und nun zu einem Handeln bewegt werden soll (Schrage 1991, 371). Die betreffende Person dagegen wird weder angesprochen, noch namentlich erwähnt<sup>103</sup>, sondern mit eher distanzierten Begriffen umschrieben: ‘einer’ (5:1), ‘der, welcher diese Tat begangen hat’ (5:2), ‘der dieses so verübt hat’ (5:3) oder ‘einen solchen’ (5:5). Bereits dieser verächtliche Ton bringt zum Ausdruck, dass der Ausschluss dieses Mannes aus Sicht des Paulus beschlossene Sache ist.

Der Verweis auf das ‘Vorbild’ der Nationen hat *ambivalenten* Charakter (Siegert 1985, 210), denn das Argument beruht ja darauf, dass sie gerade *kein* Vorbild sind. Wir finden hier keine ‘exaggeration for rhetorical effect’ (De Vos 1998, 167)<sup>104</sup> und mit Sicherheit hat diese Aussage auch nicht die Absicht, der ‘edlen Moral der Heiden’ ein Kompliment zu machen (mit

<sup>100</sup> p46, B, D und andere bieten hier ποιησαφ, NA<sup>27</sup> entscheidet sich jedoch aufgrund anderer Textzeugen für παραχαφ, was den Sinn aber im Grunde nicht verändert.

<sup>101</sup> Hier weichen wir mit NA<sup>27</sup> von REÜ ab, die den Satz indikativisch übersetzt.

<sup>102</sup> Dass Paulus sowohl den Sünder als auch die Heiligkeit der Gemeinde im Blick hat, ist allgemeiner Forschungskonsens (vgl. Thiselton 2000, 390). Die Existenz der Gemeinde steht auf dem Spiel, wenn eine solche Verfehlung nicht bestraft wird (Pascuzzi 1997, 147; Garland 2003, 166).

<sup>103</sup> Paulus kann ja z.B. im Blick auf Streitigkeiten durchaus auch Namen von betroffenen Personen nennen (vgl. Phil 4:2).

<sup>104</sup> Der Blick auf die römische Rechtslage sowie die oben belegte Abscheu der Römer vor Inzest lässt die Interpretation als Übertreibung unwahrscheinlich werden.

Fenske 2003, 224), sondern vielmehr der tiefen Empörung des Apostels Nachdruck zu verleihen: 'Nicht einmal *dort* wird das toleriert, was *ihr* tut!' (vgl. Schrage 1991, 370). Der rhetorische Effekt liegt vor allem darin, dass Paulus diese *beschämende* Tatsache gleich zu Beginn seiner Argumentation konfrontativ ins Blickfeld rückt.

Eine ähnliche Argumentation bietet Amos 1-2, wo der Prophet die Sünden Israels schlimmer darstellt als die der Nachbarvölker (Rosner 1994, 84). In 1.Korinther 5:1 ist der Vergleich mit den heidnischen Nachbarn auch deshalb angebracht, weil das moralische Zeugnis, der Ruf und damit die missionarische Außenwirkung der Gemeinde beschädigt werden. An anderer Stelle (1Kor 6:6, 14:23) führt Paulus seinen Adressaten ja vor Augen, wie wichtig ihm die Meinung Außenstehender im Blick auf die Christen in Korinth ist<sup>105</sup>. Demnach bewirkt der Verweis auf ein Vorbild, das kein wirkliches Vorbild sein kann, für solche, die Vorbild sein sollten, *Beschämung*.

Unterstrichen wird diese Wirkung des Arguments noch, wenn wir den von Witherington (1995, 8) dargestellten Hintergrund der Scham/Ehre-Kultur bedenken (vgl. Thiselton 2000, 13; Garland 2003, 165). Wo öffentliches Rühmen und soziale Ehre besonders hohen Stellenwert haben, bewirkt der öffentliche Tadel besonders tiefe Scham. Dass die beabsichtigte beschämende Wirkung mehr als ein Konstrukt unserer Interpretation ist, zeigt auch der Vergleich mit 1.Korinther 6:1-11: Auch dort argumentiert Paulus mit den Außenstehenden, die er 'Ungerechte' (6:1) oder 'Ungläubige' (6:6) nennt<sup>106</sup>, erklärt jedoch die argumentative Funktion des Verweises auf die '*Outsider*' (wie auch des gesamten Abschnittes zum Prozessieren der Korinther) selbst: zur *Beschämung* ( $\pi\rho\leftarrow\varphi\ \varepsilon\right)\nu\tau\rho\sigma\pi\eta\leftarrow\nu$ ) der Christen in Korinth (6:5). Die von Paulus dort offengelegte argumentative Absicht erlaubt uns auch im Blick auf 1.Korinther 5:1 den Schluss: 'By appealing to a universal norm of decency, Paul intends to evoke shame in the Corinthians to puncture their inflated pride and make them more amenable to change.' (Garland 2003, 171)<sup>107</sup>.

Dem entspricht, dass Paulus nun mittels einer rhetorischen Frage, die die Mitarbeit des Lesers einfordert, gezielt den *Kontrast* (5:2) platziert, denn für seine Adressaten gilt: Anstatt über den Vorfall traurig zu sein und den Täter zu ausschließen, reagieren sie mit 'Aufgeblasenheit', mit Hochmut nicht wegen, sondern *trotz* des Inzests (vgl. Punkt 3.1.2e).

Argumentativ dominieren hier die *Kontraste* (Thiselton 2000, 390): Dem  $\varepsilon\right)\nu\ \nu(\mu\iota=\nu$  steht  $\varepsilon\right)\nu\ \tau\omicron\iota=\varphi\ \varepsilon\right)\theta\nu\varepsilon\sigma\iota\nu$  gegenüber (5:1) und das  $\nu(\mu\iota=\varphi$  in 5:2 wird durch das emphatische  $\varepsilon\right)\gamma\omega\leftarrow$

---

<sup>105</sup> Unterstrichen wird dies durch die belegte Skepsis römischer Behörden im Blick auf neue '*superstitiones*' wie christliche Gemeinden (vgl. Sueton, *Nero* 16).

<sup>106</sup> Vgl. auch 1Kor 15:34.

<sup>107</sup> Vgl. Pascuzzi (1997, 105ff), der weiter argumentiert, dass diese rhetorische Strategie für ein (noch) positives Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth spricht.

(5:3) kontrastiert. Wenn Paulus gezielt das ambivalente Vorbild der Nationen, dem die Korinther sicher nicht folgen wollen<sup>108</sup>, an den Anfang stellte, so entspricht dem, dass der Apostel nun ein anderes *Vorbild* ins Spiel bringt, an dem es sich zu orientieren gilt: *Paulus selbst* (5:3ff). Und der gedanklichen Linie der Verse 1-2 (Vers 1 paraphrasiert: ‘Welche schandbare Praxis wird bei euch gelebt?’, Vers 2 paraphrasiert: ‘Wie reagiert *ihr* darauf?’) entspricht die nun logische Forderung: ‘Beteiligt euch an *meiner* Reaktion!’ (Verse 3-5 paraphrasiert).

### c) Die finale Absicht

Die Verse 3-5 bezeichnen die entscheidende Handlungsaufforderung an die Korinther, stellen aber – nicht nur aufgrund seiner *Genitivus-absolutus*-Konstruktionen – den exegetisch schwierigsten Teil der gesamten Perikope dar. Während die Aussage, dass Paulus *in absentia* das nun geforderte Urteil bereits vollzogen hat<sup>109</sup>, sich harmonisch in den Duktus einfügt, ist die Bedeutung der übrigen Verse umstritten. Wenn Paulus das Urteil schon gefällt hat, ist zu fragen, welche Rolle der versammelten Gemeinde dann noch zukommt. Soll sie seine Entscheidung einfach ‘nach-vollziehen’ (Siegert 1985, 220)? Auch wenn die grammatische Konstruktion unterschiedlich gedeutet werden kann<sup>110</sup>, verweist Vers 13b auf eine aktive Rolle der Gemeinde: Sie soll ein Urteil über den Inzesttäter fällen. Wenn die Toleranz, die die Gemeinde bisher im Blick auf seine *πορνεία* lebte, durch dessen hohen sozialen Rang motiviert war, dann ist verständlich, dass der Apostel, der momentan nur schriftlich Einfluss nehmen kann, für die Ausschlusshandlung seine volle Unterstützung zusagt und dies mit drei verschiedenen Formulierungen tut: ‘im Geist anwesend’; ‘als anwesend das Urteil gefällt’ (5:3); ‘wenn ihr und mein Geist in der Kraft unseres Herrn Jesus versammelt seid’ (5:4).

Die prekäre Lage der Gemeinde dürfte auch der Grund für die rätselhafte Formulierung in Vers 4 sein: Die ‘Symbolbeziehung’ (Siegert 1985, 220) zwischen der versammelten Gemeinde, der Kraft des *κν/ριον Ιη=σουον* und dem *πνευ=μα* des Apostels ist nicht im Sinne einer magisch-animistischen Fernwirkung<sup>111</sup> zu deuten, sondern *πνευ=μα* ist (mit Wolff 2000, 102) wie in Vers 3 anthropologisch zu fassen<sup>112</sup>: Der körperlich abwesende Apostel sagt seine

<sup>108</sup> Schrage sieht im Verweis auf die Nationen eine ‘Indiz dafür, daß Paulus bei den sexuellen Verirrungen in Korinth nicht einfach mit Einflüssen der Umwelt rechnet.’ (Schrage 1991, 370). Doch die Funktion der Aussage über die Nationen ist stärker vom Kontrast des paulinischen Vorbilds her zu sehen.

<sup>109</sup> Denn: ‘Der Brief vermittelt persönliche Begegnung trotz räumlicher Trennung.’ (Wolff 2000, 102).

<sup>110</sup> Vgl. dazu Schrage (1991, 373-74), Thiselton (2000, 393ff). Die syntaktischen Beziehungen sind letztlich nicht sicher zu klären.

<sup>111</sup> Wolff (2000, 102) verweist hier auf Lietzman ohne Angabe der Stelle.

<sup>112</sup> Die Diskussion um die Formulierung *τω/ πνευ/ματι*, die seit den 50er Jahren geführt wird (vgl. Thiselton 2000, 390ff), bewegt sich um die Frage, ob hier an einen *Körper/Geist-Dualismus* (anthropologische Deutung), eine *spezielle Briefformel* oder den *Heiligen Geist* zu denken ist. Für unsere anthropologische Deutung als Gegenüber von leiblich-persönlicher Abwesenheit und geistig-gedanklicher Anwesenheit spricht die direkte

geistige Gegenwart zu<sup>113</sup>, wobei seine apostolische Autorität – wie 2Kor 10,10f zeigt – durch den Brief vermittelt wird. Diese mehrfach betonte ‘spirituelle Präsenz’ erlaubt ihm so deutlich zu der Gemeinde zu sprechen wie er es tut, ohne damit die Eigenverantwortlichkeit der Gemeinde zu zerstören (Garland 2003, 168). Wir verstehen εἰς τὸ νόμιμον τοῦ κυρίου am Anfang von 5:4 als auf das κερκικα (5:3) bezogen, wodurch die Autorität des Apostels unterstrichen wird.

Vers 5 gibt den Zweck an und zeigt (was schon in 5:2 angedeutet wurde), dass die Verse 1-5 (wie auch der gesamte Abschnitt) eine *finale Argumentation*<sup>114</sup> darstellen, der wir im Neuen Testament häufig in paränetischen Texten begegnen (Siegert 1985, 208). Ziel ist es, den betreffenden Mann ‘dem Satan zu überliefern zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn.’ Die finale Absicht ist demnach die eschatologische Rettung des Geistes, während der Weg dahin nur über die Auslieferung an Satan führt<sup>115</sup>. Auch dies ist ein Argument, das die Motivation der Gemeinde unterstreicht. Weil wir davon ausgehen können, dass die eschatologische Errettung des Geistes den Korinthern als erstrebenswert galt, entsteht ein starkes Motiv zum Ausschluss des Täters, denn der Umkehrschluss – dass keine Geisteserrettung erfolgt, wenn der Betreffende nicht dem Satan überliefert wird – kann ja ebenfalls gezogen werden.

Was den Korinthern vermutlich bekannt war (weil es von Paulus nur angesprochen werden muss), stellt sich für den heutigen Exegeten als Rätsel dar. Entsprechend vielfältig ist die Forschung zu den Fragen: Was genau soll die Gemeinde tun und was bewirkt diese Handlung?<sup>116</sup> Ein Minimalkonsens ist im Grunde nur, dass Paulus auf einen Ausschluss durch die versammelte Gemeinde abzielt (vgl. Blomberg 1995, 105). Umstritten ist dagegen, ob es sich um einen offiziellen Verfluchungsakt handelt (Wolff 2000, 103 etc.<sup>117</sup>) und was die Handlung bewirkt: Ist der Tod des Betreffenden im Blick?

Wenn Satan nach 1.Korinther 7:5 derjenige ist, von dem die Versuchung zur πορνεία ausgeht, dann haben wir nicht nur an eine ‘metaphor for expulsion’ zu denken (South 1993, 555), sondern die Auslieferung an ihn bedeutet, dass derjenige, der sich durch sein Handeln ihm unterwarf, nun auch offiziell seiner Macht überantwortet wird (Wolff 2000, 101). Dies

---

Gegenüberstellung der Begriffe πνεύμα und σῶμα in Vers 3, der Ausdruck der schwachen leiblichen Gegenwart in 2Kor 10:10 sowie die Parallelität des Begriffspaares in 1Kor 7:34 (vgl. dazu auch Kol 2:5). Zu den Bedenken gegenüber dieser Sicht vgl. Schrage (1991, 373) und Thiselton (2000, 391).

<sup>113</sup> Wir vertreten hier eine dualistische Interpretation. Weitere Interpretationen diskutiert Thiselton (2000, 391).

<sup>114</sup> Vgl. Siegert (1985, 206-209) zur Dominanz des Finaldenkens im Neuen Testament und bei Paulus gegenüber dem Kausaldenken unserer Zeit.

<sup>115</sup> Wir finden eine doppelte Zweckbestimmung: Die negative wird mit εἰς und die positive mit ἵνα gebildet (Schrage 1991, 369)

<sup>116</sup> Vgl. dazu Thiselton (2000, 395ff).



geschieht, indem die Person der Gemeinde verwiesen und sozusagen ‘in die Welt entlassen’ wird, wo Satan regiert (vgl. 2Kor 4:4). Der Betreffende kommt damit ‘wieder unter die Gewalt der verderbenbringenden Mächte’ (Schrage 1991, 375). Die Annahme, dass Paulus mit dem biologischen Tod des Betreffenden rechnet (so die Mehrheit der Ausleger; vgl. Thiselton 2000, 395), ist allerdings unwahrscheinlich. Denn wenn wir ‘Tag des Herrn’ eschatologisch fassen (wofür der alttestamentliche Gebrauch spricht<sup>118</sup>), dann würde die ‘Errettung des Geistes’ einen postmortalen Gesinnungswechsel erfordern, was der paulinischen Theologie völlig fremd ist (Thiselton 2000, 395). Plausibel wäre dies nur, wenn sich die Errettung des Geistes auf die ganze Gemeinde bezöge<sup>119</sup>, doch das impliziert die paulinische Formulierung nicht. Wenn wir also davon ausgehen, dass sich die Geistesrettung auf den  $\pi\omicron/\rho\nu\omicron\phi$  bezieht, dann besteht auch Grund zu der Annahme, dass Paulus auf die Umkehr und die Wiederaufnahme dieser Person in die Gemeinde hofft. 2.Korinther 12:21 unterstreicht, dass Paulus prinzipiell mit dieser Hoffnung lebt. Und die einzige neutestamentliche Parallele zur Formulierung ‘dem Satan übergeben’ in 1.Timotheus 1:20 hat ebenso die *Zurechtweisung* der Betroffenen (Hymenäus und Alexander) im Blick und nicht ihren Tod. Folglich halten wir mit Gundry Volf (1990, 113ff) und Thiselton (2000, 399) auch in 1.Korinther 5:5 die Annahme für wahrscheinlicher, dass Paulus auf die Umkehr des Inzesttäters während seiner Lebenszeit hofft statt auf dessen Tod<sup>120</sup>. Ist  $\sigma\alpha/\rho\chi$  hier auf den menschlichen Körper zu beziehen, so deutet seine Zerstörung auf eine Erkrankung (z.B. Geschlechtskrankheit) hin, könnte aber in letzter Konsequenz auch den Tod bedeuten und würde sich auch mit dem stark körperlich verstandenen Aspekt von  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  im Frühjudentum sowie in 1.Korinther 6:18 erklären. Doch plausibler ist die Argumentation von Thiselton (1973, 204ff), der ausführt, dass Paulus mit dem Kontrast von Fleisch und Geist gewöhnlich nicht den Dualismus von Körper und Geist, sondern den Gegensatz von *alter und neuer Natur* der Gläubigen bezeichnet (vgl. Rö 8:1-11 etc.). Die Zerstörung der ‘alten Fleischlichkeit’ bedeutet dann auch die Korrektur der unbußfertigen Haltung zur  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  (Joy

---

<sup>117</sup> Parallelen zu spätantiken Devotionsformeln, die möglicherweise auf jüdische oder heidnische Vorbilder zurückgreifen, sieht Deißmann (1923, 256-57).

<sup>118</sup> Vgl. Mal 3:23 etc. South bemerkt: ‘This can be nothing other than eschatological salvation.’ (1992, 36).

<sup>119</sup> Campbell (1993, 331ff) nimmt aufgrund der Bezüge von 1Kor 5:6-11 auf die ganze Gemeinschaft an, dass ‘Fleisch’ ein sündiges Element in der Gemeinde bezeichnet und die Rettung des Geistes sich auf die Wiederherstellung der gemeinschaftlichen Spiritualität bezieht. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Martin, der den Inzest-Täter ‘as a potentially polluting agent within the Christ’s body’ (1995, 168) versteht: ‘Paul’s primary worry is that the pneuma of Christ’s body will become polluted by the corrupting presence of the sinful sarx represented by the body of the immoral man.’ (1995, 169). Paulus durchbricht Martin zufolge hier die Grenze zwischen individuellem und sozialem Leib (1995, 173).

<sup>120</sup> South unterstützt diese Sicht und verweist dabei auf die Rolle des ‘Engels Satans’, der bei Paulus den ‘Auftrag’ hat, dessen Selbstüberhebung zu bekämpfen: He ‘teaches him lessons of patience and dependence on God’ (1992, 47). Ob 2Kor 2:5ff sich ebenfalls auf den Inzesttäter von 1Kor 5 bezieht, ist offen, weil 2Kor 2:5ff eher auf eine persönliche Beleidigung des Apostels schließen lässt.

1988, 429ff; South 1993, 539ff; Blomberg 1995, 105-106<sup>121</sup>), was für Paulus wiederum die Bedingung für die *positive finale Absicht ist: Die eschatologische Errettung.*

### 3.1.3.2. Rhetorische Einheit II: Metaphorische Begründung (1Kor 5:6-8)

#### a) Tabellarische Übersicht (Tabelle 2)

Vers	Text	Rhetorische und strukturelle Funktion	Theologischer Inhalt
5:6a	Euer Rühmen ist nicht gut.	Vorwurfsvolle These als Kontrast zur Intention von Einheit I	
5:6b	Wisst ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert?	Rhetorische Frage als Begründung für 5:6a	Kultisches Argument: Gefahr der Kontamination der Gemeinde durch πορνευ/α
5:7a	Fegt den alten Sauertag hinaus,	Imperativ als Konsequenz aus 5:6b	
5:7b	damit ihr ein neuer Teig seid,	finale Absicht	
5:7c	Wie ihr ja bereits ungesäuert seid.	Paradoxie zu 5:7a/b (Indikativ mit gleichem Inhalt wie 5:7a!)	
5:7d	Denn auch unser Passah, Christus, ist geschlachtet.	Begründung	Christologisches Argument: Kreuzestod Jesu als Basis neuen Lebens
5:8a 5:8b 5:8c 5:8d	Darum lasst uns Festfeier halten, nicht mit altem Sauerteig, auch nicht mit Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit Ungesäuertem der Lauterkeit und Wahrheit.	(Adhortativer) Imperativ  Kontrast zu 5:8b-c	Das Leben des Christen wird als Fest verstanden

#### b) Die Gefahr der ‘Durchsäuerung’

Ziel und Hintergrund dieser metaphorischen Argumentationseinheit sind deutlich: Paulus befürchtet, dass dieser schwerwiegende Fall von πορνευ/α die *ganze Gemeinde* kontaminiert und letztlich zerstört (Garland 2003, 168). Folglich will er diesen Prozess mit aller Kraft aufhalten und die *ganze Gemeinde* zum Ausschluss des πορνοφ bewegen. Für das Motiv der Kontamination durch πορνευ/α gibt es mehrere Begründungen:

Erstens: Wenn in 1.Korinther 5:1-13 der Fall *eines* πορνοφ im Mittelpunkt steht, so zeigen uns die Texte in 1.Korinther 6:9-10, 6:12-20 und 7:1-9, dass πορνευ/α in Korinth vielfältiger war und von mehr als nur einer Person gelebt wurde<sup>122</sup>. Es finden sich aus Sicht des Apostels also bereits deutliche Zeichen der ‘Durchsäuerung’.

Zweitens: Die metaphorische Sprache vom Passahmahl lässt eine Verbindung zum jüdischen Traditionshintergrund entstehen, wie wir ihn vor allem aus dem Testament der zwölf Patriarchen entwickelt hatten. Paulus steht also im Einklang mit der frühjüdischen

<sup>121</sup> Vgl. NIV: ‘so that the sinful nature may be destroyed and his spirit saved on the day of the Lord.’

<sup>122</sup> Vgl. dazu die sozialhistorischen Untersuchungen zu den genannten Texten sowie 2Kor 12:21, wo auf mehrere Personen Bezug genommen wird, die unbußfertig πορνευ/α praktizieren.

Überzeugung, dass *πορνει/α* *verunreinigenden* Charakter hat. Insofern bilden die Verse 6-8 primär ein kultisches Argument.

c) *Beobachtungen zur Struktur*

Ab Vers 6b bleibt die Argumentation in dieser metaphorischen Sprache. Vers 6a bildet allerdings eine Ausnahme. Die Tatsache, dass in 1.Korinther 6:12-20 die rhetorischen Einheiten II-IV jeweils mit *ου)κ οι)/δατε* beginnen und mit einem Imperativ enden<sup>123</sup>, könnte den Schluss nahe legen, dass auch in Kapitel 5 die rhetorische Einheit II erst mit der rhetorischen Frage beginnt. Doch am Ende der Einheit I wirkt *ου) καλοε=ν τοε= καυ/ξημα υ(μω=ν* angehängt und zusammenhangslos. Insofern bietet es sich eher an, Vers 6a als *These* zu verstehen, die gegenüber dem Ernst der Lage, wie ihn Einheit I voraussetzt und aufbaut, den Vorwurf an die Korinther richtet: 'Und da rühmt ihr euch auch noch!' (paraphrasiert).

Dieser, die Intention von Einheit I kontrastierende Vorwurf wird nun durch die Entfaltung der Passah-Analogie begründet. Die Argumentation in Einheit II sollte also von diesem Anfangsstatement her verstanden werden: 'Euer Rühmen ist hier nicht angebracht, denn...' (mit NIV, Schrage 1991, 378 etc.).

Am Ende des Abschnitts steht ein adhortativer Imperativ (*ω(/στε ε(ορτα/ζωμεν 5:8a*). Doch im Unterschied zur Argumentation in 1.Korinther 6:12-20 (Einheiten II-IV) finden wir in 1.Korinther 5:6-8 auch *innerhalb* der rhetorischen Einheit einen Wechsel von Imperativen und Begründungen (siehe Tabelle 2).

---

<sup>123</sup> Weitere analytische Details unter Punkt 3.3.3c

## Exkurs I: Ου)κ οί)/δατε- Sätze und stilisierter Dialog als Charakteristika der Argumentation

Ein verbindendes Element der Abhandlungen in Kapitel 5-6 sind die ου)κ οί)/δατε-Sätze. Von den 12 Vorkommen bei Paulus finden wir 10 im 1.Korintherbrief<sup>124</sup>, wobei mit 7 Erwähnungen eine starke Konzentration auf die Kapitel 5-6 festzustellen ist<sup>125</sup>. Aufgrund dieses Befundes ist es angezeigt, dieser Formulierung nachzugehen.

Die ου)κ οί)/δατε-Sätze bilden als rhetorische Fragen einen wichtigen Bestandteil der 'imaginären Debatte' und sind typisch für die antike *Diatribē*, die vom Wortwechsel mit fiktiven Gesprächspartnern lebt<sup>126</sup>. Während der stilisierte Dialog in Erzähltexten gang und gäbe ist, weist er im Diskurs auf eine größere Sprachgewandtheit hin (Siegert 1985, 236). Er bildet mit seinen rhetorischen Fragen eine der häufigsten und wirksamsten 'Figuren der Gemeinschaft' (Siegert 1985, 235). 'Figuren der Gemeinschaft' können sie deshalb genannt werden, weil sie als 'sprachliche Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Auditorium' dienen (Siegert 1985, 49). Zudem sind solche Dialoge auch Stimuli zur Mitarbeit des Lesers (vgl. Siegert 1985, 237ff), der beispielsweise angeregt wird, rhetorische Fragen für sich zu beantworten und somit dem Argument zu folgen.

Allerdings ist der stilisierte Dialog keineswegs nur ein Kennzeichen der *kynisch-stoischen Diatribē*, sondern wohl jeder Umgangssprache (Siegert 1985, 50). Ziehen wir dabei einmal den gängigen Sprachgebrauch im Deutschen zum Vergleich heran, so lässt sich sagen, dass die rhetorische Frage 'Weißt du nicht...?' prinzipiell in zwei Fällen zum Einsatz kommt: Erstens, wenn die angesprochene Person vorwurfsvoll an eine Tatsache erinnert wird, im Blick auf die sie eigentlich Kenntnis hat oder hätte haben können. Zweitens wird die Frage als vorwurfsvolle Verwunderung über die Unwissenheit einer Person eingesetzt: 'Weißt du das wirklich nicht?!' In jedem Falle drückt die Frage einen Vorwurf, einen Tadel oder eine Verwunderung aus und bezieht sich auf etwas, was der Adressat oder das Auditorium hätte wissen müssen oder wissen können. Die Verwendung dieser rhetorischen Frage im Deutschen kann natürlich nicht maßgeblich für das Verständnis der paulinischen Argumentation in griechischer Sprache sein. Doch es lässt sich in jedem Fall soviel verallgemeinern:

Wenn eine solche rhetorische Frage etwas voraussetzt, was der Adressat nicht weiß oder nicht teilen kann, dann verfehlt sie ihre rhetorische Wirkung. Insofern stellt sich im Blick auf die ου)κ οί)/δατε-Sätze des Paulus die Frage, auf welches *gemeinsam geteilte Wissen* sich der Apostel beruft: Was ist hier als das 'kollektiv Geltende' anzusprechen? Kim (1993, 480-82) führt diese Sätze (im Anschluss an Ellis 1982, 481ff) auf Jesus-Überlieferungen zurück:

All the cases of the formula "Do you not know that?..." in 1 Corinthians (except 1 Cor 9:13, 24) and its variant forms in 1 Corinthians 10:16 and 2 Corinthians 5:1 suggest that Paul transmitted Jesus' teachings to the Corinthian church at the time of his founding the church. (Kim 1993, 482)

Wenn wir in der weiteren Textanalyse auf mögliche Querverbindungen zu Herrenworten noch zu sprechen kommen, so ist in jedem Fall Kims Annahme, dass Paulus auf seine eigene Erstverkündigung in Korinth rekurriert, nahe liegend, denn Paulus kannte deren Inhalte. Die Ausnahmen, die Kim nennt, sind allerdings ernster zu nehmen: Während 1.Korinther 9:13<sup>127</sup> gewisse Basiskenntnisse des Alten Testaments voraussetzt (Tempel,

<sup>124</sup> Die anderen zwei in Rö 6:16 und Rö 11:2.

<sup>125</sup> Außerdem in 1Kor 3:16, 9:13, 9:24.

<sup>126</sup> Vgl. dazu Theobald (2000, 67-74); Stowers (1981, 88ff).

<sup>127</sup> 1Kor 9:13: 'Wisst ihr nicht, dass die, welche die heiligen Dienste tun, aus dem Tempel essen, dass die, welche am Altar tätig sind, Anteil am Altar haben?'

Altar), ist 1.Korinther 9:24<sup>128</sup> eine kontextbezogene Anspielung auf eine Sportveranstaltung wie die Isthmischen Spiele (Rennbahn). Diese Ausnahmen erfordern eine *allgemeinere Charakterisierung* als diejenige von Kim: Οὐκ οἶδατε-Sätze oder ähnliche Formulierungen beziehen sich auf Sachverhalte, die aus Sicht des Apostels den Korinthern bekannt sind. Dazu gehören Inhalte seiner Verkündigung wie Herrenworte, aber auch bekannte Elemente aus ihrer Kultur.

---

<sup>128</sup> 1Kor 9:24: ‘Wisst ihr nicht, dass die, welche in der Rennbahn laufen, zwar alle laufen, aber *einer* den Preis empfängt?’

d) Die Sauerteig/Passahmetaphorik und ihre inhärenten Argumente

Stellen wir im Blick auf 1.Korinther 5:6b die Frage, auf welches *gemeinsame Wissen* Paulus rekurriert, dann bietet sich einerseits die Nähe zum jüdischen Hintergrund an, wie ihn Paulus selbst oder die Synagoge in Korinth repräsentierte<sup>129</sup>. Dass die Passahliturgie den Korinthern bekannt ist, muss demnach nicht verwundern<sup>130</sup>. Andererseits erinnert die Sauerteigmetaphorik, die Paulus auch in Galater 5:9 aufgreift, auch an Herrenworte wie Markus 8:15-16 (Kim 1993, 480).

Die rhetorische Figur, die Paulus in 1.Korinther 5:6-8 benutzt, lässt sich am besten als *verlängerte Analogie oder Assoziationskette* bezeichnen (Siegert 1985, 187): Paulus bleibt im Grunde innerhalb einer Metapher (Sauerteig/Passah), schreitet aber dabei von einer ersten Analogie (Sauerteig) zu weiteren Assoziationen<sup>131</sup> oder Allegorien (Passahlamm / Festfeier / Ungesäuertes), wobei der Leser beim Gang durch diese Bildwelt verschiedene Rollen einnimmt: Wenn er sich in den Versen 6-7a mit dem Juden identifiziert sieht, der sich auf das Fest vorbereitet, nimmt er in Vers 7b-c selbst die 'Rolle' des ungesäuerten Teigs ein. Anschließend (5:8) wird der Leser aber wieder zum Mitglied des Gottesvolkes, das das Passahlamm für sich in Anspruch nimmt und das Fest mit Ungesäuertem feiert. Paulus kann dabei sogar *paradox* argumentieren, wenn er in Vers 7a/c Imperativ und Indikativ mit demselben Inhalt formuliert:  $\epsilon\kappa\kappa\alpha\theta\alpha/\rho\alpha\tau\epsilon\ \tau\eta\nu\ \pi\alpha\lambda\alpha\iota\alpha\nu\ \zeta\upsilon/\mu\eta\nu$  und  $\kappa\alpha\theta\omega/\phi\ \epsilon\sigma\tau\epsilon\ \alpha\prime/\zeta\upsilon\mu\omicron\iota$  (vgl. Schrage 1991, 381<sup>132</sup>). Auch dies ist ein *Stimulus* zur Mitarbeit des Lesers (vgl. Siegert 1985, 237), dem anhand dieses *Paradoxons* bewusst wird, wie unvereinbar das sexuelle Verhalten jenes Mannes mit der Existenz in der christlichen Gemeinde ist. Die Bilder sind für den Leser eindrücklich und unterstreichen jeweils die Handlungsaufforderung der Verse 1-5:

Weil der Sauerteig alles durchsäuert/kontaminiert, sind radikale Maßnahmen erforderlich (kultisches Argument). Weil das Passahlamm schon geschlachtet ist (der gekreuzigte Christus), hat das Fest schon begonnen; folglich sind auch kleinste Reste 'Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit'<sup>133</sup> unangemessen (christologisches Argument).

---

<sup>129</sup> Spekulationen darüber, ob Paulus durch die Nähe des Passahfestes zu diesem Bildwort veranlasst wurde (Wolff 2000, 107), sind von sekundärer Bedeutung.

<sup>130</sup> Insofern ist auch Frage, ob die Christen in Korinth weiter das Passahmahl oder schon Ostern feierten, irrelevant (so Jeremias 1954, V:900)

<sup>131</sup> Wenn Analogien nach Siegert entweder der Festigung von argumentativ bereits erreichten Verständnissen oder zum Wecken von Verständnis (1985, 186) dienen, so stellt die Metapher eine 'geronnene Analogie' dar (Siegert 1985, 187) und dient in der Regel als Basis von Argumenten. Hier dient die Metapher allerdings der Begründung des Vorangegangenen.

<sup>132</sup> Schrage argumentiert, dass das  $\kappa\alpha\theta\omega/\phi$  hier begründende Funktion hat (vgl. auch BDR § 453, 2): 'Der Indikativ begründet den Imperativ. Die geschenkte Wirklichkeit des neuen Lebens hat die Mahnung zum Kampf gegen das alte Wesen zur Folge.' (Schrage 1991, 382).

<sup>133</sup> Mit den Codices F und G evtl. als  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha\phi$  statt  $\rho\omicron\nu\eta\pi\iota/\alpha\phi$  lesen (vgl. NA<sup>27</sup>), was ebenfalls kontextgemäß wäre.

### 3.1.3.3. Das Ausräumen eines Missverständnisses (1Kor 5:9-13)

#### a) Tabellarische Übersicht (Tabelle 3)

Vers	Text	Rhetorische und strukturelle Funktion	Theologischer Inhalt
5:9	Ich habe euch in dem Brief geschrieben, nicht mit $\pi\omicron/\rho\nu\omicron\iota$ Umgang zu haben;	Bezugnahme auf den Vorbrief mit Aufnahme des missverstandenen Inhalts	Offensichtlich hatten die Korinther den Inhalt falsch verstanden und benutzten das Missverständnis, um Paulus' Mahnung <i>ad absurdum</i> zu führen.
5:10a	nicht durchaus mit den $\pi\omicron/\rho\nu\omicron\iota$ <i>dieser Welt</i> oder den Habsüchtigen und Räubern oder Götzendienern,	Korrektur des Missverständnisses I	Die Mahnung sollte nicht auf Personen der Welt (' <i>Outsider</i> ') bezogen werden
5:10b	Sonst müsstet ihr aus dieser Welt hinausgehen.	Ironie / <i>deductio ad absurdum</i>	Paulus führt den Inhalt des Missverständnisses <i>ad absurdum</i>
5:11	Nun aber habe ich euch geschrieben, keinen Umgang zu haben, wenn jemand, <i>der Bruder genannt wird</i> , ein Unzüchtiger ist oder ein Habsüchtiger oder ein Götzendiener oder ein Lästere oder ein Trunkenbold oder ein Räuber, mit einem solchen nicht einmal zu essen.	Korrektur des Missverständnisses II	Die Mahnung soll auf Gemeindeglieder bezogen werden. Das betrifft nicht nur sexuelle Sünder, sondern andere auch.
5:12	Denn was habe ich zu richten, die draußen sind?	Rhetorische Frage	Der Verantwortungsbereich der Gemeinde umfasst nur Mitglieder
5:13a	Richtet ihr nicht, die drinnen sind?	Rhetorische Frage	
5:13b	Die aber draußen sind, richtet Gott.	Kontrast zu 5:13a	' <i>Outsider</i> ' verfallen dem eschatologischen Gericht Gottes
5:13c	<i>Tut den Bösen von euch selbst hinaus!</i>	Abschließender Imperativ	Dtn-Zitat (17:7, 19:19 etc.)

#### b) Das Missverständnis

Die Funktion dieser dritten Argumentationseinheit ist offensichtlich: Während Paulus mit Einheit I-II die Gemeinde zur radikalen Maßnahme herausfordert, sieht er sich nun ergänzend genötigt, einem Missverständnis entgegenzutreten, das aus seinem Vorbrief resultierte (vgl. Punkt 3.1.2.a). Zunächst kann gefragt werden, ob die Korinther den Brief überhaupt missverstanden hatten oder ob Paulus prophylaktisch auf ein *mögliches* Missverständnis eingeht. Doch die *ironische Argumentation* in Vers 10b spricht mehr für ein *faktisches* Missverständnis dessen, was Paulus ihnen sagen wollte: Er polemisiert gegen falsche Ableitungen aus seinem Brief mittels einer *deductio ad absurdum*<sup>134</sup>, was kaum zu erwarten wäre, wenn nur die theoretische Möglichkeit eines Missverständnisses bestünde. Das *deduzierte Absurde*, das Paulus folglich entschieden ablehnt, auch wenn es nicht mit einem

<sup>134</sup> Vgl. dazu Siegert (1985, 240-41). Ähnliche Argumentationszüge finden wir auch an anderen Stellen bei Paulus; z.B. 1Kor 11:6 'Wenn sich eine Frau nicht verschleiert, dann kann sie sich gleich kahl scheren lassen.' (paraphrasiert).

μη γενοιτο quittiert wird (vgl. 6:15), besteht in einer Weltflucht<sup>135</sup> oder ‘Ghetto-Existenz’ (Schrage 1991, 389). Dass eine solche Weltflucht für den von Missionseifer angetriebenen Apostel völlig fremd ist, zeigt auch die Existenz von Mischehen nach 1.Korinther 7:12-16, die Paulus positiv bestätigt.

### c) Der Vorbrief und die Lasterkataloge

Fragen wir nach dem Inhalt des Vorbriefs, so steht zunächst fest, dass Paulus die Gemeinde vor dem Umgang mit πορνοι gewarnt hatte (5:9), denn daraus resultierte das Missverständnis (5:10). Doch wenn ε)γγραφα in Vers 9 nicht als Briefaorist, sondern als Vergangenheitsform verstanden werden will (vgl. Schrage 1991, 388; Garland 2003, 201), dann liegt die Vermutung nahe, dass ε)γγραφα auch in Vers 11 in diesem Sinne gemeint ist und sich das Folgende ebenfalls als Bezugnahme auf den Vorbrief versteht (Fee 1987, 221; Wolff 2000, 109; Garland 2003, 201 etc.). Demnach wäre sowohl die korrigierende Angabe (‘wenn jemand, *der Bruder genannt wird*’) als auch der gesamte Lasterkatalog von Vers 11 eine *neu betonte Wiedergabe* dessen, was Paulus den Korinthern bereits geschrieben hatte. Dies würde zugleich auch erklären, warum Paulus innerhalb eines so kurzen Textes zwei Lasterkataloge in seine Argumentation einfügt: Der erste (V.10) ruft den Korinthern ins Gedächtnis, was der Vorbrief enthielt<sup>136</sup>. Der zweite (5:11) präzisiert und erweitert den Katalog<sup>137</sup>, um im Sinne der paulinischen Intention jedes Missverständnis auszuschließen<sup>138</sup>. Ob dieser zweite Katalog auch den *Original*-Katalog des Vorbriefs erweitert, ist nicht verifizierbar. Der Vergleich mit Galater 5:19-21 und weiteren Parallelen zeigt aber, dass derartige Lasterkataloge zum ‘standard teaching’ (Garland 2003, 201) paulinischer Briefe gehörten. Insofern scheint es auch nicht unmöglich, dass der *gesamte* Katalog bereits im Vorbrief enthalten war.

Im Blick auf unsere Begriffsanalyse zur πορνεια gewinnen wir durch diesen Katalog keine neuen Erkenntnisse. Der Begriff πορνοι erscheint als jeweils erster in der Aufzählung, steht aber in einer *polysyndetisch* verbundenen Reihe mit anderen, pauschal gekennzeichneten ‘Sündertypen’ und kann deshalb nicht näher spezifiziert werden. Die Tatsache, dass die

---

<sup>135</sup> 2Clem 5:1, 8:3 benutzt den Ausdruck als Euphemismus für ‘Sterben’, doch in 1Kor 5:10 liegt es näher, an einen bildhaften Ausdruck für ‘Eskapismus’ zu denken (vgl. Schrage 1991, 389).

<sup>136</sup> Zaas (1988, 123ff), der die Lasterkataloge für Wiederholungen von Traditionsmaterial hält, das sich nicht mit der Situation in Korinth verbindet, geht dagegen davon aus, dass der Vorbrief nur die Warnung vor den πορνοι enthielt und schlussfolgert: ‘The catalogue of vices specifically functions to *extend* the apostle’s prior prohibition of πορνοι to include these other vicious types.’ (1988, 626). Zur Diskussion vgl. Garland (2003, 202). Gegen eine bloße Übernahme von Traditionsstücken spricht aber, dass z.B. der Vergleich der Listen in 2Kor 12:20 und Rö 13:13 *keine einzige Übereinstimmung* enthält (vgl. auch Schrage 1991, 386).

<sup>137</sup> Πορνοι, Habsüchtige, Räuber und Götzendiener kommen (in anderer Reihenfolge) auch hier wieder vor, werden aber um Lästere und Trunkenbolde ergänzt.

<sup>138</sup> Paraphrasierend könnten wir 1Kor 5:11 so übersetzen: ‘Nun noch einmal im Klartext: Ich hatte euch geschrieben, keinen Umgang mit solchen zu haben, die sich Bruder nennen und dabei in sexueller Unmoral leben, habsüchtig sind.... Mit solchen sollt ihr nicht einmal essen.’



Argumentation den Inzesttäter betrifft, beeinflusst die Semantik von  $\pi\omicron/\rho\nu\omicron\iota$  hier nicht, weil Paulus aus dem Vorbrief zitiert und wir dessen Kontexte nicht kennen. Unter  $\pi\omicron/\rho\nu\omicron\iota$  verstehen wir hier demnach allgemein männliche Personen, die illegitimen Sexualverkehr pflegen.

Fragen wir nach der *Funktion* des Lasterkatalogs in der Argumentation von 1.Korinther 5:1-13, so macht es wenig Sinn, mühevoll die Verbindung aller aufgezählten ‘Sündertypen’ zu sexuellen Vergehen nachzuweisen<sup>139</sup>. Denn dass Paulus auch Habsüchtige, Räuber oder Götzendiener aufzählt, hat zunächst schlicht darin seinen Grund, dass er dies auch im Vorbrief getan hatte, aus dem er ja zitiert. Zum anderen formuliert er durch den zweiten Katalog noch einmal unmissverständlich, dass es ihm *nicht* nur um den sexuellen Bereich geht, sondern auch um Vergehen in *anderen* Lebensbezügen. Einerseits steht also  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  an herausragender Stelle unter den Sünden (wie wir in der weiteren Analyse noch aufzeigen werden), andererseits stellt Paulus sie hier aber auf eine Stufe mit anderen Vergehen, obwohl er zu einem schweren Fall von  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  argumentiert.

Der Einsatz des Lasterkatalogs in solchen paränetischen Texten ist nicht ungewöhnlich. Sowohl die antike Ethik (Popularphilosophen, Wanderredner, Rhetoren etc.)<sup>140</sup> als auch die alttestamentliche (Hos 4:1ff) und frühjüdische Tradition (Philo, TestXII etc.) kennen diese Stilform (vgl. Schrage 1991, 386). Im Blick auf ihren Einsatz in 1.Korinther 5:9-11 trifft zu, was für alle paulinischen Lasterkataloge gilt: Sie vermitteln *Werte* (vgl. Siegert 1985, 203ff) und *ethische Grenzen* oder wie Garland bildhaft formuliert: ‘The vice lists serve as a kind of electrified fence that warns about the limits of admissible conduct’ (2003, 202). Aufzählungen von Sünden oder Sündern dienen dabei sicher nicht nur einer Typisierung, sondern schaffen in der Argumentation auch eine Verbindung von *Fraglichem* mit *kollektiv Unstrittigem*: Galten bestimmte Formen sexuellen Verhaltens den oder manchen Korinthern kulturbedingt als *normal*, so bietet der Katalog die Möglichkeit, gesellschaftlich Akzeptiertes (z.B.  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  im Sinne von Prostitution) mit gesellschaftlich Inakzeptablem (z.B. Raub<sup>141</sup>) auf eine Stufe zu stellen und somit die Adressaten auch zur Abkehr von bisher Akzeptiertem zu bewegen. Im konkreten Fall von 1.Korinther 5 (Inzest) können wir nach allen bisherigen Erörterungen zwar nicht von einem gesellschaftlich akzeptierten Sexualverhalten sprechen, doch müssen wir bedenken, dass dieser Text den Auftakt der Argumentation zu weiteren Formen von  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  bildet. Wer die ‘ $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  des  $\pi\omicron/\rho\nu\omicron\phi$ ’ in Kapitel 5 mit Paulus ablehnt, hat damit schon den ersten Schritt vollzogen, um sie auch in 1.Korinther 6:12-20 abzulehnen, wo – unter gleichem

---

<sup>139</sup> Garland führt auf Gowers (1993, 101) zurückgehend aus: ‘These sins may also be linked together because of their connection with sexual sins. Idolatry and fornication are associated in Jewish thinking. Drunkenness and greed are associated with licentiousness in Greco-Roman thinking.’ (Garland 2003, 203). Rosner (1994, 69-70) zeigt die Verbindung des zweiten Lasterkatalogs zu *Deuteronomium*-Texten auf (vgl. Hays 1996, 88).

<sup>140</sup> Collins merkt an, dass die zeitgenössischen Moralphilosophen die Kataloge benutzten ‘to caricature the woeful behavior of the unlettered masses.’ (1999, 220).

Begriff – andere Formen des Sexualverhaltens im Blick sind. Insofern ist die Verwendung des unscharfen Begriffes *πορνεία* in Kombination mit dem Lasterkatalog ein probates argumentatives Mittel, um die Adressaten zur Veränderung ihrer Sexualmoral zu bewegen<sup>142</sup>. Darüber hinaus markieren die Kataloge aber auch eine ‘scharfe Zäsur zur früheren Lebensweise’ (Schrage 1991, 387), wie in 1.Korinther 6:9-11 besonders deutlich wird. Zusammenfassend können wir sagen: Die Lasterkataloge bezeichnen ethische Standards, die Paulus den Gemeindegliedern (*‘Insider’*) zuordnet.

#### d) *‘Insider/Outsider-Motiv’ als durchgängiges Charakteristikum der Argumentation*

Auffallend ist, dass die gesamte Argumentation (5:1-13) vom *Kontrast* zwischen den Kategorien ‘drinnen’ und ‘draußen’ lebt. Wenn in Vers 1 auf die Nationen als *‘Outsider’* verwiesen wird, so soll der *πορνός* in Vers 2 ‘aus eurer Mitte hinweg getan’ und in Vers 5 ‘der alte Sauerteig ausgefegt’ werden. In den Versen 9-11 werden die *πορνοί* dieser Welt (*‘Outsider’*) den *πορνοί* aus den Reihen der Gemeinde (*‘Insider’*) gegenübergestellt, während Paulus mit dem Verweis auf das ‘Verlassen dieser Welt’ eine dritte Kategorie anspricht, die aber unrealistisch ist. Eine *realistische* ‘dritte Kategorie’ bildet allerdings der von Paulus verächtlich als ‘jemand, der Bruder genannt wird’<sup>143</sup> bezeichnete *πορνός* (oder Habsüchtige, Götzendiener etc.), denn im Unterschied zu anderen *‘Outsidern’*, sollen die Christen zu ihnen keinen Kontakt haben und nicht einmal mit ihnen essen<sup>144</sup> (vgl. dazu Punkt 3.1.2e).

Das Motiv der *‘Insider/Outsider’* prägt auch das Ende der Argumentation, wo Paulus den Korinthern mit rhetorischen Fragen (5:12-13a) verdeutlicht, dass sich ihre Verantwortung auf die *‘Insider’* bezieht, während sich Gott (im eschatologischen Gericht) der *‘Outsider’* annehmen wird (5:13b)<sup>145</sup>. Der Kontext zeigt dabei, dass die Gemeinde ihre Verantwortung auf den Kopf stellt: Statt ‘die drinnen zu richten’ (den *πορνός*), prozessieren einige ‘vor den

---

<sup>141</sup> Vgl. dazu die obigen Erörterungen zum römischen Kriminalrecht.

<sup>142</sup> In diesem Sinne verstehen wir Lasterkatalog als ‘katalogische Paränese’ – um die Formulierung von Kamlah (1964) zu gebrauchen.

<sup>143</sup> Syntaktisch ist nicht ganz auszuschließen, dass sich *ονομαζόμενος* vielleicht nicht auf *αδελφός*, sondern auf das Nachfolgende bezieht: ‘der Bruder, der *πορνός* genannt wird’ (Schrage 1991, 390). Die Anrede als *αδελφός* (oder *frater*) ist nach der Studie von Ebel (2004, 211-213) ein Kennzeichen, durch das sich die christliche Gemeinde von paganen Vereinen ihrer Umgebung abhob: ‘Bruder’ hebt demnach würdevoll das Selbstverständnis eines *‘Insiders’* hervor.

<sup>144</sup> Bei den Auslegern wird nicht die Frage diskutiert, ob hier ein Anklang an Mt 18:17 (‘wie der Zöllner und der Heide’) vorliegt. Der Ausschluss von Mahlgemeinschaft schließt jedenfalls auch *Agape* und *Eucharistie* mit ein (Schrage 1991, 394).

<sup>145</sup> Im Blick auf *κρίνει* entscheidet die (nicht ursprüngliche) Akzentsetzung darüber, ob es präsentisch oder futurisch zu verstehen ist (vgl. Schrage 1991, 394). Das *gegenwärtige* Richten Gottes ist allerdings kein *Topos* paulinischer Theologie, so dass wir mit Wolff (2000, 111) und anderen in 5:13c an das eschatologische Gericht denken können. Bei präsentischer Deutung läge der Schluss nahe, dass der auszuschließende ‘Böse’ nun dem diesseitigen Gerichtshandeln Gottes verfällt. Es ist aber fraglich, ob Paulus diese Formulierung hier gebrauchen würde, nachdem er in 5:5 von der Überlieferung an Satan sprach.

Ungerechten' (6:1-11). Der abschließende Imperativ fordert wiederum eine klare Trennung zwischen beiden Kategorien: 'Tut den Bösen von euch selbst hinaus!' (5:13c).

Die Formulierung dieses letzten Imperativs verdient allerdings noch unsere Beachtung: Paulus zitiert diesen Befehl aus Deuteronomium 17:7, 19:19, 21:21 (nach LXX). Dass die Übereinstimmung mit den *Deuteronomium*-Texten nicht nur zufällig ist, wird dadurch unterstrichen, dass das Wort  $\epsilon\chi\alpha\iota\rho\omega$  ( $\epsilon\chi\alpha\rho\rho\alpha\tau\epsilon$ ) im *Corpus Paulinum* ein *Hapaxlegomenon* darstellt. In seinen ursprünglichen Zusammenhängen bezieht sich dieser Imperativ jeweils auf Menschen, die sich durch unterschiedliche Delikte (darunter *Götzendienst*, *Menschenraub* und  $\pi\omicron\rho\rho\nu\epsilon\iota\alpha$ ) an Gottes Gesetz vergangen haben (vgl. Wolff 2000, 111). Auffallend ist jedoch, dass Paulus eine das Schriftzitat einleitende Formulierung vermissen lässt, die wir häufig bei ihm finden<sup>146</sup>. Den Grund für dieses 'Versäumnis' haben wir (mit Rosner 1996, 514) wahrscheinlich im emotional geladenen Tenor dieses Argumentationsgangs zu suchen. Auch fungiert das Zitat hier nicht als Schriftbeweis, sondern als schlussfolgernder Befehl, der die gesamte Abhandlung auf einem Höhepunkt abschließt (Collins 1999, 218<sup>147</sup>): Der Bezug auf 'den Bösen'<sup>148</sup> lässt den Leser wieder zum Inzestgeschehen der Verse 1-5 zurückkehren.

#### 3.1.3.4. Zusammenfassung

Die Härte der paulinischen Argumentation in 1.Korinther 5:1-13 erklärt sich aus der herausragenden Stellung von  $\pi\omicron\rho\rho\nu\epsilon\iota\alpha$  unter den Sünden, aus der das Ansehen der Gemeinde schädigenden Schwere der Tat (Kriminaldelikt) und aus dem hohen sozialen Status des Täters.

Die Argumentation des Apostels erfolgt in drei Schritten: Die einführende Handlungsaufforderung (zum Ausschluss der betroffenen Person), die metaphorische Begründung (Bild des Passahfestes) und das Ausräumen eines faktischen Missverständnisses (Präzisierung des Verständnisses des Lasterkatalogs im Vorbrief). Jeder dieser Schritte endet mit einem Imperativ zum Ausschluss des inzestuösen Mannes durch die Gemeinde, der diese Verantwortung zukommt. Die gesamte Argumentation zeigt auf unterschiedliche Weise eine klare Unterscheidung von 'Insidern' und 'Outsidern' auf.

---

<sup>146</sup> Vgl. 1Kor 1:19, 31; 3:19; 9:9; 10:7; 14:21; 15:45 ('es steht geschrieben'); 2:16; 10:26; 15:27, 32 ('denn'); 6:16 ('heißt es').

<sup>147</sup> Vgl. zur Diskussion Garland (2000, 205), Tuckett (2000, 411ff), Rosner (1994, 63) sowie Rosner (1996, 514).

<sup>148</sup> Nach Zaas (1984, 259-260) kommt es Paulus auf das Wortspiel von  $\pi\omicron\nu\eta\rho\omicron/\phi$  und  $\pi\omicron\rho\rho\nu\omicron\phi$  an.

## 3.2. 'Wisst ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden?' (1Kor 6:9-11)

### 3.2.1. Sozialhistorische Untersuchung

#### a) Unscharfe Hinweise auf frühere Biografien der Korinther

Dass sich der Inhalt des Lasterkatalogs in 1.Korinther 6:9-11 trotz der Ähnlichkeiten mit den Katalogen in Galater 5:19-20 oder Epheser 5:5 auf die Verhältnisse in Korinth bezieht, ist aus Vers 11a ersichtlich: 'Und das sind manche von euch gewesen.'<sup>149</sup> Wenn 4 von 10 aufgezählten Begriffen (nach heutigen Kategorien beurteilt) das Sexualleben betreffen<sup>150</sup>, so ist dies – wenn auch unscharf – ein Hinweis auf die früheren Biografien der korinthischen Christen. An erster Stelle steht der Begriff *πορνοι*, dessen Bedeutung wir im Rückgriff auf die semantische Analyse zunächst klären wollen.

Der Terminus *πορνοι* erscheint wieder als erster in einer Aufzählung weiterer Personentypen<sup>151</sup>, die durch Handlungen charakterisiert sind, welche nach Paulus vom (hier eschatologisch gedachten) Reich Gottes ausschließen<sup>152</sup>. Dies deutet zunächst auf einen allgemeinen Begriff hin und knüpft somit an den Wortgebrauch in 1.Korinther 5:9-11 an. Weil der Lasterkatalog innerhalb der Argumentation von 1.Korinther 6:1-11 als eine Konkretisierung der *αδικοι* (6:9) zu verstehen ist<sup>153</sup>, haben wir die *πορνοι* hier als Untergruppe der *αδικοι* aufzufassen: Beschreiben wir die aufgezählten Begriffe nach heutigen Terminologien oder ethischen Kategorien, so stellen die *πορνοι* die *αδικοι* auf *sexuellem Gebiet* dar, während die *κλεπται* oder *πλεονεκται* die *αδικοι* auf *materiellem Gebiet* repräsentieren. Neben dem Hinweis auf eine weit gefasste Begrifflichkeit müssen wir aber auch zur Kenntnis nehmen, dass der Lasterkatalog außer den *πορνοι* weitere, von Paulus verurteilte Verhaltensweisen im sexuellen Bereich bezeichnet. Es ist zwar fraglich, ob jeder Begriff des Katalogs akkurat von anderen abgegrenzt verstanden werden will (so Mueller 2001, 462), denn innerhalb eines Kontextes, der seinen Schwerpunkt auf Sexualethik legt und auch das Prozessieren vor paganen Gerichten verurteilt, ist es nicht verwunderlich, dass die aufgezählten 'Sünder-Typen' schwerpunktmäßig den sexuellen und materiellen Bereich beschreiben. Doch es findet zumindest eine unterschiedliche Akzentuierung statt: Während mit

---

<sup>149</sup> Der Vergleich mit anderen Lasterkatalogen belegt, dass es auch in anderen Städten und Reichsteilen ähnliche ethische Probleme gab.

<sup>150</sup> Dies wird weiter unten begründet.

<sup>151</sup> Wir haben auch in diesem 'Lasterkatalog' zur Kenntnis zu nehmen, dass Paulus hier *Personen* mit bestimmten 'Lasten' aufzählt (nicht die Vergehen selbst), insofern wäre der Begriff 'Sünderkatalog' die präzisere Beschreibung: Paulus sieht die betroffenen Menschen vorwiegend unter dem Aspekt ihres moralischen Versagens. – Ein Umstand, der den postmodernen Leser, der geneigt ist, zwischen dem, was ein Mensch *ist* und was er *tut*, zu unterscheiden, befremdet.

<sup>152</sup> Auch hier findet sich eine Parallelität zu Eph 5:5, wo *πορνοι*, Unreine, Habsüchtige und Götzendiener vom Reich Christi/Gottes ausgeschlossen werden.

<sup>153</sup> Dass der Lasterkatalog als eine Konkretisierung der *αδικοι* zu verstehen ist, wird daran deutlich, dass sowohl in 1Kor 6:9 als auch in 6:10 eine Beziehung zum Reich Gottes hergestellt wird, zu dem der betroffene Personenkreis nicht gehört.

den πορνοι auf eine Vielzahl illegitimen sexuellen Verhaltens angespielt wird (darunter der in 5:1ff behandelte Fall), legt Paulus mit μοιξοι/ den Akzent auf Ehebruch, während er mit μαλακοι/ und α)ρσενοκοι=ται (wie noch zu zeigen ist) an homophile Sexualpraxis denken lässt.

### b) Ehebruch und weitere Formen von *porneia*

Wir hatten bereits gesehen, dass sich die Begriffe μοιξοι/ und πορνοι/ überschneiden können. Dennoch ist es wohl nicht nur auf die Redundanz der Argumentation zurückzuführen, wenn Paulus in diesem Katalog mehrere Begriffe aus dem gleichen semantischen Feld bringt. Während unter alttestamentlich-jüdischen Verhältnissen das Verbot des Ehebruchs (Dekalog<sup>154</sup>) einen Großteil sexueller Vergehen *ein-* beziehungsweise *aus*geschlossen haben dürfte, ist die griechisch-römische Welt diesbezüglich komplexer und verlangt mehrere Akzentuierungen der Sexualethik<sup>155</sup>. Denn: Würde ein korinthischer Bürger, dem römisches Recht vertraut ist, μοιξει/α beispielsweise mit dem damals häufigen Konkubinat<sup>156</sup> in Verbindung gebracht haben? Es ist verständlich, dass Paulus zunächst den umfassenden Begriff πορνοι/ nennt, der sowohl den Fall von 1.Korinther 5:1-13 als auch das Geschehen von 1.Korinther 6:12-20 einschließt, um anschließend auf die ehemaligen μοιξοι/ zu verweisen.

### c) Gleichgeschlechtlicher Sexualverkehr

Um die Bedeutung der Begriffe μαλακοι/ und α)ρσενοκοι=ται führt die Forschung der letzten Jahrzehnte im Windschatten der Homosexualitäts-Debatte eine heftige Diskussion<sup>157</sup>. Hier soll anhand einiger gegensätzlicher Sichtweisen nur grob die Silhouette dieser Diskussion umrissen und unser Standpunkt dargestellt werden:

Μαλακο/φ bezeichnet zunächst einen weichen, verweiblichten Mann (Adams 1986, 116; Wolff 2000, 188; Winter 2001, 116). Jedoch aufgrund der Zusammenstellung mit den α)ρσενοκοι=ται ist die Annahme vieler Exegeten, hier die *passive* Rolle gleichgeschlechtlichen

---

<sup>154</sup> Mit Rosner (1994), Schrage (1991, 430) und anderen gehen wir davon aus, dass der Dekalog zu den wesentlichen Quellen der Ethik des Paulus gehörte.

<sup>155</sup> Ähnlich komplex ist die Anwendung dieser biblischen Texte im postmodernen Deutschland: Wie sind beispielsweise 'Lebensabschnittspartnerschaften' einzustufen? Obwohl das römische Recht (*Lex Iulia; Digest* 48, 5) den Ehebruch (als Sexualkontakt eines Mannes mit der legitimen Ehefrau oder Matrone eines anderen) hart bestrafte, war der verheiratete Männer zu keiner ehelichen Treue verpflichtet (Rousselle 1989, 113). Er konnte also mit Hetären, Sklaven etc. ungestraft sexuelle Kontakte pflegen. Zwar wurde, wenn er seine Frau wegen Ehebruchs verklagte, auch sein Lebenswandel von den Richtern untersucht, denn nach dem *Digest* (48.5.14.3 *Ulpianus*) konnte man ihr nicht eine Schamhaftigkeit abverlangen, an die sich der Mann selbst nicht hielt (Rousselle 1989, 113). Doch grundsätzlich hatte der Mann bedeutend mehr Handlungsspielraum.

<sup>156</sup> Zu den Regelungen von Ehe und Konkubinat findet sich Ausführliches bei Rousselle (1989, 112-128.130-147), die das Konkubinat als 'Verbindung ohne Erbschaftsprobleme' bezeichnet (1989, 118). Weitere Informationen zu Eherecht- und Eheverständnis siehe Punkt 3.4.2d.

<sup>157</sup> Recht übersichtlich stellt Thiselton (2000, 440-452) die Hauptargumente der Debatte dar.

Sexualkontakts zu sehen, nahe liegend (vgl. Schrage 1991, 431). Die nähere Untersuchung der Begrifflichkeit in 1.Korinther 6:9 führte allerdings zu recht unterschiedlichen Ergebnissen:

So plädiert Scroggs für einen engen Begriff im Sinne von ‘effeminate call-boys’ (Scroggs 1983, 106ff), während Martin eine weite Begriffsinterpretation vertritt: ‘the effeminate’ (Martin 1996, 117ff). Steht für Scroggs die männliche Prostitution im Vordergrund, hat Martin solche Männer vor Augen, die durch ihr Erscheinungsbild (geschminkt, parfümiert etc.) als ‘weich’ oder ‘verweiblicht’ angesehen werden. Aus beiden Interpretationen wird aber eine ähnliche sexualethische Konsequenz gezogen: Während für Scroggs der Begriff zu eng ist, um ihn auch auf gleichgeschlechtlichen Sexualkontakt ohne den Charakter der Prostitution zu beziehen, ist für Martin der Begriff zu weit, um ihn allein auf die passive Rolle homosexueller Praxis im heutigen Sinn anzuwenden (Gagnon 2001, 307).

Mit Gagnon (2001, 308) erscheint es uns allerdings sehr unwahrscheinlich, dass Paulus inmitten einer Aufzählung von Sündern, die nach seinem Urteil so verwerflich handeln, dass sie sich die Zugehörigkeit zum Reich Gottes verwirken, lediglich ‘weiblich erscheinende Männer’ nennt (gegen Martin). Ziehen wir 1.Korinther 11:2-16 zum Vergleich heran, so wird deutlich, dass Paulus das Tragen von (aus seiner Sicht) ‘weiblichen Haarfrisuren’ zwar als Entehrung des Mannes versteht, dies aber keineswegs mit einer solchen Härte ablehnt wie die  $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\omicron\upsilon$  in 1.Korinther 6:9 (Gagnon 2001, 308).

Im Blick auf die Position von Scroggs ist zu sagen, dass auch die Identifikation der  $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\omicron\upsilon$  mit männlichen *Prostituierten* keineswegs sicher ist. So haben wir zur Kenntnis zu nehmen, dass Philo, der in *De specialibus legibus* (III, 37-42) die Praxis gleichgeschlechtlichen Verkehrs diskutiert und dabei das Wort  $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\iota/\alpha$  benutzt, diese Personen beschreibt (geflochtenes Haar, geschminkt, parfümiert etc.) und scharf verurteilt, dass sich seine Kritik aber nicht auf die *Käuflichkeit* des Sexualkontakts oder auf Prostitution bezieht. ‘He does not limit himself here to “call-boys”; the effeminate partner could become the active partner’s mistress or even wife.’ (Gagnon 2001, 308). Im Anschluss an Gagnon, der in seiner ausführlichen Arbeit weitere Argumente gegen die Positionen von Scroggs und Martin vorbringt (2001, 310ff), verstehen wir die  $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\omicron\upsilon$  in 1.Korinther 6:9 als *passive Partner gleichgeschlechtlichen männlichen Sexualverkehrs* (Gagnon 2001, 312).

Wenden wir uns mit dieser Sicht den  $\alpha\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\kappa\omicron\iota=\tau\alpha\iota$  zu, so spricht viel dafür, dass Paulus nun auch den *aktiven Partner* anspricht, denn die aktive Rolle wurde prinzipiell dem Mannsein zugeordnet (Gleason 1995, 65<sup>158</sup>; vgl. Martin 1995, 34<sup>159</sup>; Vorster 2001, 5). Doch

---

<sup>158</sup> Gleason (1995, 65): ‘A man who actively penetrates and dominates others, whether male or female, is still a man.’ Vgl. dazu auch Winter (2001, 117).

<sup>159</sup> D.B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University Press, 1995) entwickelt in die hierarchische Konstruktion des antiken Leibesverständnisses, wobei Sexualität weniger (westlich) dichotomisch, sondern als

auch diese Interpretation ist nicht unumstritten: Scroggs versteht auch diesen Begriff im engen Sinn und definiert  $\alpha\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\kappa\iota=\tau\alpha\iota$  als ‘the active partner who keeps the *malakos* as a “mistress” or who hires him on occasion to satisfy his sexual desires’ (1983, 108). Martin dagegen interpretiert den Begriff als Ausdruck sexueller Ausbeutung *durch* Männer, die sich auf beide Geschlechter beziehen kann (Martin 1996, 118ff)<sup>160</sup>. Der Wortsinn von  $\alpha\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\kappa\iota=\tau\alpha\iota$  (‘mit Männern Verkehr Habende’) und die auffallende Verwandtschaft dieses Begriffes mit der Septuaginta-Version von Leviticus 18:22,  $\mu\epsilon\tau\alpha\ \underline{\alpha}/\underline{\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\phi}\ \sigma\upsilon\ \underline{\kappa\omicron\iota\mu\eta\theta\eta}/\sigma\exists\ \underline{\kappa\omicron\iota}/\tau\eta\nu\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omicron/\phi$  (vgl. Lev 20:13), schließen heterosexuellen Kontakt allerdings aus: Es geht in Leviticus 18:22 (wie auch in 20:13) um Männer, die so bei Männern liegen wie andere bei Frauen liegen. Auch ist dort gleichgeschlechtlicher Verkehr so generalisiert angesprochen, dass die Einschränkung auf sexuelle *Ausbeutung* kaum möglich ist (vgl. Gagnon 2001, 314-15).

Dass  $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\omicron\iota/$  und  $\alpha\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\kappa\iota=\tau\alpha\iota$  ein Paar bilden, das durch gleichgeschlechtlichen Verkehr charakterisiert ist, wird auch durch die *Struktur* des Lasterkatalogs unterstrichen. Während  $\pi\omicron\rho\nu\omicron\iota/$  und  $\alpha(/ρπαγεφ$  am Anfang und Ende des Katalogs jeweils keine Entsprechungen haben, finden sich im zweiten Teil des Katalogs mit  $\kappa\lambda\epsilon/\pi\tau\alpha\iota/$   $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon/\kappa\tau\alpha\iota$  sowie  $\mu\epsilon\theta\upsilon/\sigma\omicron\iota / \lambda\omicron\iota/\delta\omicron\rho\omicron\iota$  jeweils Begriffspaare mit gleicher Endung. Im ersten Teil des Katalogs haben wir – wie Stowasser (1997, 512-13) gezeigt hat – eine *chiastische Struktur* vor uns:  $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\lambda\alpha/\tau\rho\alpha\iota$  und  $\alpha\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\kappa\iota=\tau\alpha\iota$  bilden als 5/6silbige Worte mit der Endung  $-\alpha\iota$  im Chiasmus die Glieder A und A`, während  $\mu\omicron\iota\zeta\omicron\iota/$  und  $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\omicron\iota/$  als 2/3silbige Begriffe B und B` des Chiasmus darstellen. Sehen wir Götzendienst und Ehebruch nach jüdisch-alttestamentlicher Tradition im Zusammenhang, so ist Gagnons Schlussfolgerung plausibel: ‘If adultery is paired with idolatry, then *malakoi* and *arsenokoitai* constitute a pair of sexual sins distinct from adultery.’ (2001, 316).

Verstehen wir  $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\omicron\iota/$  und  $\alpha\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\kappa\iota=\tau\alpha\iota$  im oben beschriebenen Sinn als passive und aktive Form gleichgeschlechtlichen (männlichen) Sexualkontakts, so bietet der Blick auf römische Kultur und Rechtslage eine interessante Perspektive: Bruce W. Winter (2001, 110ff) argumentiert unter Verweis auf Adams (1982, 228), dass die Römer für solche Sexualpraktiken, die sie für Perversionen hielten, Begriffe aus anderen Sprachen entlehnten. So dienten zur Bezeichnung gleichgeschlechtlichen Verkehrs Lehnworte aus dem Griechischen wie *pedico*, *pathicus*, *cinaedus*, *catamitus* und auch *malacus*. Sexualorgane und ‘normales sexuelles Verhalten’ dagegen wurden nicht mit solchen Lehnworten bezeichnet (Adams 1982,

---

‘one-sex’ model (nach Laqueur 1990, 5-6) zu verstehen ist: Während der starke, kontrollierte Mann die Spitze der Pyramide bildete, war die Frau weiter unten angesiedelt. Dementsprechend waren auch die Rollen beim Sexualverkehr verteilt: ‘Women are weaker than men and therefore rightly play no active role in sexual intercourse. Boys resemble women in physique, so may rightly play the passive role in sex with men.’ (1995, 34).

<sup>160</sup> Ähnlich Nissinen (1998, 118), der in 1Kor 6:9 (wie auch in 1Tim 1:10) ‘examples of the exploitation of persons’ sieht: ‘What Paul primarily opposes is the wrong that people do to others.’ (Nissinen 1998, 118).

228; Winter 2001, 115-16). Wenn der *malacus* den Römern als ‘Weichling’ galt, der sich entwürdigte, so entspricht dem der doppelte Moralstandard, nach dem die sexuelle Penetration eines männlichen römischen Bürgers zwar verboten war, aber diejenige eines nicht-römischen Mannes durch einen römischen Bürger erlaubt (Winter 2001, 110)<sup>161</sup>. Im Gegensatz zu dieser Doppelmoral, die den Römer bevorzugt, verbietet Paulus beide Aspekte gleichgeschlechtlichen Sexualverkehrs<sup>162</sup>.

#### d) Zusammenfassung

Einige Korinther führten vor ihrer Bekehrung zu Christus ein Leben, das von verschiedenen Formen sexuellen Verhaltens geprägt war, welche Paulus (im Einklang mit alttestamentlich-jüdischer Tradition) ablehnt. Dazu gehören Ehebruch (Praxis der μοιξου), gleichgeschlechtlicher Sexualverkehr (passive Praxis der μαλακοι/ und aktive Praxis der αρσενοκοι=τοι) sowie weitere, hier nicht näher bezeichnete Formen illegitimen Sexuallebens (die Praxis der πορνου: dem Kontext nach inzestuöse Beziehungen und Kontakt mit Prostituierten).

### 3.2.2. Der Argumentationsweg

#### a) 1.Korinther 6:1-11 als Teil des Argumentationsgangs von 1.Korinther 5–6/7

Wir hatten anhand der Stichwortverbindungen bereits nachgewiesen, dass der gesamte Abschnitt 1.Korinther 6:1-11 trotz des andersartigen Themas in die Kapitel 5-6 eingebunden ist. Für einen geschlossenen Argumentationsstrang sprechen aber noch weitere Beobachtungen:

Erstens: Wenn Paulus in 1.Korinther 5:1 mit den Außenstehenden argumentiert, die er dort ‘Nationen’ nennt, so entsprechen dem hier (aufgrund der juristischen Materie) die ‘Ungerechten’ (6:1) oder die ‘Ungläubigen’ (6:6). Die argumentative Funktion dieses Verweises auf die ‘*Outsider*’ (wie auch des gesamten Abschnittes zum Prozessieren der Korinther) erklärt er hier selbst: zur *Beschämung* der Christen in Korinth (6:5).

Zweitens: Wie in 1.Korinther 5:5 und 6:14 stellt Paulus in seiner Argumentation einen eschatologischen Bezug her (6:2-3, 9) (Garland 2003, 164), denn der Blick auf das *Eschaton*

---

<sup>161</sup> Vgl. dazu Wilkinson: ‘Whereas Solon had forbidden slaves to partake in homosexual practices, at Rome it was only slaves and other non-citizens who could legitimately be used for them; and could be used without restraint. There was something sacred about the person of a Roman citizen.’ (1994, 136-37). Vgl. dazu Winter (2001, 110ff ‘Roman Law in Corinth and Homosexuality’) und (2001, 113ff ‘Roman Corinthian Attitudes to Homosexuality’).

<sup>162</sup> Mangels konkreter Anhaltspunkte im Text/Kontext halten wir es für unzulässige Engführungen, die αρσενοκοι=τοι als ‘Knabenschänder’ (REÜ, LÜ) bzw. Päderasten oder ‘sexuelle Ausbeuter’ (Martin, Nissinen) zu verstehen. Wenn die kategorische Ablehnung von πορνευα (‘illegitimer Sexualkontakt’) durch Paulus auch beide Personenkreise mit einschließt, so stehen hier solche im Vordergrund, die gleichgeschlechtlichen Verkehr praktizieren (vgl. Gagnon 2001, 325ff).



lässt die diesseitige Wirklichkeit – und damit die Bedeutung der βιωτικα/ (6:3-4) – in einem anderen Licht erscheinen.

Drittens: Wie im vorangegangenen und folgenden Abschnitt finden wir die formelhafte rhetorische Frage Ουκ οϊ/δατε... (6:2, 3, 9), womit Paulus auf ein gemeinsames Wissen rekurriert<sup>163</sup>.

Viertens: Sowohl in 1.Korinther 5:1-13 als auch in 6:1-11 geht es um ein Versagen der Gemeinde: Einerseits lässt sie den πορνουφ gewähren, andererseits ist sie nicht im Stande, Streitigkeiten unter Glaubensgeschwistern zu schlichten (Garland 2003, 166<sup>164</sup>).

### b) *Pornei*/als Kennzeichen vorchristlichen Lebens

Für die sexualethische Thematik sind nun besonders 1.Korinther 6:9-11 interessant. Dieser Teil des Argumentationsgangs lässt sich so nachzeichnen:

Mit der *rhetorischen Frage* von Vers 9 wirbt Paulus um Zustimmung für die Aussage, dass die α/δικοι keinen Platz im (hier zukünftig gedachten) Reich Gottes haben werden<sup>165</sup>. Dass der sich nun anschließende Lasterkatalog der Konkretisierung dieser Aussage dient, belegt der Abschluss des Katalogs: ‘... werden das Reich Gottes erben’ (6:10). Innerhalb des Argumentationsgangs dient der zehngliedrige Lasterkatalog vor allem dem *Kontrast*. Er setzt eine ‘scharfe Zäsur’ (Schrage 1991, 387) zwischen dem vergangenen Leben mancher Korinther und der neuen Existenz als Christen (5:11): Dem Neutrum ταυ=τα/τινεφ, das Abscheu vor der früheren Lebensmoral anzeigt (Schrage 1991, 432), steht ein massives, dreifaches α/λλα/ gegenüber, das den Korinthern ihren aktuellen Status bewusst macht. Wenn der Apostel sie in diesen Versen an ‘their shameful past before their conversion’ erinnert (Rosner 1994, 119), dann impliziert dies auch, dass sie nun genau dorthin zurückgekehrt sind (Garland 2003, 165). Insofern dient auch die Argumentation der Verse 9-11 der *Beschämung* der Adressaten. Paulus’ Absicht ist, ‘to confront the hybris of the know-it-alls in the community’ (Collins 1999, 220). Andererseits schärft er durch den Verweis auf ihre eigene Taufe (α)πελου/σασθε<sup>166</sup> – ‘als einschneidendes, die gegenwärtige von der vergangenen Zeit trennendes Ereignis’ (Schrage 1991, 433) – das Bewusstsein für ihre neue Identität in Christus.

---

<sup>163</sup> Vgl. Exkurs I.

<sup>164</sup> Garland (2003, 164) nennt als formales Merkmal weiterhin, dass in jedem Abschnitt mindestens ein Imperativ zu finden ist. Während dies auf 1Kor 5:13 (ε)χα/ρατε, 5:7 (ε)κκαθα/ρατε und 6:18 (φευ/γετε) sowie 6:20 (δοχα/σατε) zutrifft, ist καθι/ζετε (6:4) – weil es der Argumentationslogik widersprechen würde – nicht als Imperativ, sondern als Indikativ zu lesen. Eine weitere Parallelität ist, dass sowohl in Kap. 5 als auch in Kap. 6:1-11 Lasterkataloge zu finden sind. Dies ist jedoch kein Argument für einen fortgeführten Argumentationsgang.

<sup>165</sup> Wenn Siegert (1985, 212) hier ein Beispiel für ein *Vorbild*-Argument sieht (in dem Sinne, dass Gottes Heiligkeit als Vorbild vorausgesetzt wird), so ist dies zwar sicher nicht falsch, aber doch peripher.

<sup>166</sup> Martin deutet 1Kor 6:11 im Rahmen seines Erklärungsmodells der individuellen/sozialen Körpergrenzen und der Invasionsgefahr so: ‘The name of Christ and the pneuma of God are the cleansing agents; they set boundary separating the Corinthian believers from the immoral cosmos.’ (Martin 1995, 175).

c) Zusammenfassung

Aufgrund des Textabschnitts in 1.Korinther 6:9-11 können wir festhalten: Der *frühere Lebensstil* einiger Christen in Korinth war von unterschiedlichen Formen sexuellen Verhaltens geprägt, das von Paulus anhand eines Lasterkatalogs deutlich als *Fehlverhalten* eingestuft wird. Dazu gehörten Ehebruch, passive und aktive Form gleichgeschlechtlicher Sexualpraxis<sup>167</sup> sowie weitere, nicht näher bestimmte, sexuelle Verhaltensweisen. Paulus markiert mit dem zehngliedrigen Lasterkatalog ein scharfe Zäsur zwischen dem früheren, vom (hier eschatologisch gedachten) Reich Gottes ausschließenden Lebenswandel, macht aber zugleich deutlich, dass *'Insider'*, die diesen Lebensstil weiter oder wieder pflegen, genau dorthin zurückgekehrt sind.

---

<sup>167</sup> Die Übersetzung der Begriffe als 'Homosexuelle' ist insofern ungeeignet und anachronistisch, weil nach dem Text (und wohl auch generell im antiken Denken) allein das *Verhalten* zählte (Paulus zielt auf konkretes *Verhalten!*) und nicht die (heute) davon zu differenzierende 'homosexuelle Neigung', die aufgrund vieler Faktoren entsteht (vgl. White 2001, 574ff; Schrage 1991, 432; vgl. auch Aardweg 1985, 35-63).

### **3.3. ‘Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist?’ (1Kor 6:12-20)**

#### **3.3.1. Konsens im Blick auf das Argumentationsziel – Dissens bezüglich vieler Details**

Über die zentrale Aussage der Argumentation in 1.Korinther 6:12-20 besteht allgemeiner Konsens (vgl. Fisk 1996, 553): Paulus will mit verschiedenen Argumenten seine korinthischen Adressaten vom sexuellen Verkehr mit πορνεία abbringen. Die expliziten ethischen Imperative des Textes sind eindeutig: ‘Flieht die πορνεία!’ (6:18) und ‘Verherrlicht Gott mit eurem Leib.’ (6:20). Im Blick auf die Details der Argumentation stellen sich allerdings etliche Fragen, von deren Beantwortung das Verständnis des Abschnitts abhängt:

Welche Sätze stammen von Paulus selbst und welche repräsentieren Sichtweisen der Korinther? Welche strukturellen und rhetorischen Indikatoren trägt der Text und welche theologischen Argumente bringt Paulus ins Spiel? Ist der stark frequentierte Begriff σωμα εἶμα eher körperlich oder eher personal zu verstehen? Welche Rolle spielt Vers 18 in der Argumentation und in welchem Sinn ist πορνεία eine spezielle Sünde gegen den eigenen Körper? Wie ist es zu verstehen, dass Paulus bezüglich der Verbindung zu einer πορνική mit Genesis 2:24 auf einen Text verweist, der im Frühjudentum wie auch in den Evangelien (vgl. Mt 19:4-12) auf die Ehe bezogen wird? In welchen Lebenszusammenhängen hatten christliche Männer Kontakt zu einer πορνική? Hat Paulus in diesen Versen eine spezifische Situation vor Augen oder warnt er allgemein vor πορνεία? Und schließlich: Welcher Denkhintergrund erklärt das Verhalten christlicher Männer in Korinth?

Auf all diese Fragen werden wir in der folgenden Analyse einzugehen haben. Dabei soll wieder die sozialhistorische Untersuchung den Ausgangspunkt bilden.

#### **3.3.2. Sozialhistorische Untersuchung**

*a) Welches Denkkonzept erklärt das Sexualverhalten?*

Vielleicht ist es (mit Kirchhoff 1994, 73ff) unangemessen, von ‘Paulusgegnern’ in Korinth zu sprechen, auf deren Konto der freizügige sexuelle Umgang ging. Doch es stellt sich dennoch die Frage nach einem theologischen oder philosophischen Einfluss im Hintergrund von 1.Korinther 6:12-20. Können wir aus Kapitel 15 schlussfolgern, dass die Eschatologie der Korinther so ‘überrealisiert’ war, dass die Lebensthemen dieses Äons (darunter Sexualität) unbedeutend wurden (Thiselton 1977-78, 510ff)? Lassen sich die Verhältnisse in Korinth durch einen ‘gnostisierenden Libertinismus’ erklären (Schrage 1995, 11)? Oder betrachteten die Korinther sexuelle Handlungen als moralisch irrelevant, weil der Körper keine Bedeutung fürs Christsein hatte (Murphy-O’Connor 1978, 391ff)?

Setzen wir die Thematik dieses Abschnitts ins Verhältnis zum gesamten Brief, so lassen sich ‘verschiedene religiöse, kulturelle und soziale Einflüsse erkennen, die sich teilweise

überschneiden' (Schnelle 2003, 214) und deshalb auch nicht im Widerspruch zueinander stehen müssen: Das Überlegenheits- und Vollendungsbewusstsein (1Kor 2:6, 4:1-15, 5:2, 6:12, 10:23, 15:12) mancher Korinther könnte seine Wurzeln im jüdisch-hellenistischen Weisheitsdenkens haben<sup>168</sup>, wie wir es etwa bei Philo finden<sup>169</sup>, steht aber durchaus auch im Einklang mit den griechisch-römischen Denktraditionen nach Cicero<sup>170</sup>, Seneca<sup>171</sup> und den Kynikern<sup>172</sup> (vgl. Schnelle 2003, 215)<sup>173</sup>. Doch es gibt etliche Indizien, die dafür sprechen, dass dem Einfluss hellenistischer Ethik und dem daraus resultierenden Sozialverhalten ein größerer Wert beizumessen<sup>174</sup> ist als dies über weite Strecken der Exegesegeschichte geschah. Denn:

*Religiöse Identität* verband sich in der Antike immer mit *sozialer, d.h. Gruppenidentität* (Familie, Polis), so dass Paulus den Korinthern zumutet, nicht nur einen Glauben anzunehmen, sondern auch ihr gesamtes Verhalten zu ändern. Diesen Schritt vollzogen Teile der korinthischen Gemeinde jedoch nicht und verblieben innerhalb ihrer herkömmlichen ethischen und sozialen Gewohnheiten. (Schnelle 2003, 216)

Wie solche populärethischen Denkkonzepte ausgesehen haben könnten, zeigt ein zeitgenössisches Zitat von Philo (*Det.* 33<sup>175</sup>), das polemisch eine Argumentation der Sophisten<sup>176</sup> aufgreift:

Ist der Körper nicht das Haus der Seele? Warum sollen wir dann nicht Sorge für das Haus tragen, damit es nicht zur Ruine zerfällt? Sind nicht Augen und Ohren und die anderen Sinn gleichsam Leibwächter und Höflinge der Seele? Müssen wir nicht Verbündete und Freunde wertschätzen wie uns selbst? Hat die Natur Freuden und Genüsse und die Wonnen des ganzen Lebens für die Toten oder für überhaupt nicht Geborene geschaffen, oder nicht vielmehr für die Lebenden? Warum sollen wir uns

---

<sup>168</sup> Hier wären die *Sophia*-Theologie von Kapitel 2, der *Sarx-Pneuma*-Dualismus, die Wertschätzung der Erkenntnis (8:1-13; 13:2) und die Abwertung des Leibes (6:12-20) anzuführen. Vgl. dazu Horsley (1977, 224ff); Schnelle (2003, 214),

<sup>169</sup> Nach Philo (*De Somniis* II, 244; *De Sobrietate* 57; *De Mutatione Nominum* 152; *De Migratione Abrahami* 197) ist allein der Weise der Herrscher, nur ihm steht die Statusbezeichnung  $\tau\epsilon/\lambda\epsilon\iota\alpha$  zu (*De Sobrietate* 9). Vgl. Schnelle (2003, 215).

<sup>170</sup> Cicero (*Paradoxa Stoicorum* 33): 'Nur der Weise ist frei, und jeder Dummkopf ist ein Sklave.'

<sup>171</sup> Seneca (*De Beneficiis* VII, 2, 5): 'Alles gehört den Weisen', die nach seiner Sicht weder zurückfallen noch erkranken können (*Epistolae morales* 72, 6) (vgl. auch Diogenes Laertius 7, 125).

<sup>172</sup> Epiktet (*Diatribai* III, 22, 79.95) spricht davon, dass den Kynikern die Königsherrschaft zusteht, dass der Weise Anteil an der Herrschaft des Zeus hat. Nach den Kynikerbriefen (*Krates* 27) gehört Gott alles ( $\pi\alpha/\nu\tau\alpha$  του=  $\theta\epsilon\upsilon\sigma$ ) und teilt es mit seinen Freunden, den Weisen. Schnelle schlussfolgert daraus: 'Was dem idealen Herrscher gebührt, reklamieren die Korinther für sich: alles ist erlaubt.' (2003, 216). Vgl. dazu auch Dio Chrysostomus (2 *Regn.* 10; *Regn. Tyr.* 2).

<sup>173</sup> Darüber hinaus bieten sich sogar Parallelen zu den Heilsvorstellungen der Mysterienreligionen an, wo der Myste nach erfolgter Weihe zu einem neuen, glücklichen Leben wiedergeboren wird, das schon in der Gegenwart beginnt (Apuleius, *Metamorphosen* XI, 16, 2ff. 21, 7; vgl. 1Kor 4:8-10). Martin, der die Festlegung auf bestimmte Philosophien (ob gnostisch, kynisch oder stoisch) mit Recht kritisiert (1995, 70-73), verweist auf die philosophische Bildung der 'höheren Klassen' (1995, 73).

<sup>174</sup> Vertreten vor allem von Winter (2001), aber auch von Marshall (1987).

<sup>175</sup> Philo, *Quod deterius potiori insidiari soleat*. Zitiert bei Schnelle (2003, 216) und Winter (2001, 77-78).

<sup>176</sup> Winter zeigt in *Philo and Paul among the Sophists* (2002, 7-9) den Einfluss der Sophisten im Korinth des 1. Jh. n. Chr. auf. Insofern halten wir es für angebracht, dieses Zitat als exemplarisch zu betrachten.

denn nicht Reichtum, Ruhm, Ehren, Macht und anderes dergleichen verschaffen, woraus nicht nur das sichere, sondern auch das glückliche Leben gewonnen wird?

„Wir“ finden hier eine durch rhetorische Fragen entwickelte Argumentationslinie, die in der Prämisse ihren Ausgangspunkt nimmt, dass ‘der Körper das Haus der unsterblichen Seele’ ist – nach Winter ‘a first-century adjustment to Plato’s view that the body was “the prison house of the soul”’ (2001, 78). Die Sinne werden als Verbündete dargestellt, gegen die man folglich weder kämpfen, noch vor ihnen fliehen soll. Und weil die Natur (als das Vorherbestimmende) die körperlichen Sinne nicht den Ungeborenen (oder Abgetriebenen) gab, sondern zur Freude der Lebenden, entsteht ein Motiv zu einem hedonistischen Lebensstil: ‘Here the ancient doctrine of hedonism is justified by means of a particular anthropology concerning the mortality of the body but not of the soul.’ (Winter 2001, 78).

Den Hedonisten, die Philo als φιλαυτοί (‘sich selbst Liebende’) bezeichnet, stehen im Kontext des zitierten Textes die ‘Tugendfreunde’ gegenüber, die aber von ersteren verachtet werden. Die ‘Richtigkeit’ ihres Lebensstils beweisen die elitär lebenden φιλαυτοί aus der Praxis ihres Erfolgs beziehungsweise des Misserfolgs ihrer philosophischen Opponenten (vgl. Winter 2001, 79). Für sie selbst gilt jedoch: ‘Die aber für sich selbst sorgen, sind dagegen angesehen, reich, in führender Stellung, gepriesen, geehrt, gesund, kräftig, üppig, schwelgerisch, kennen keine Mühsal, leben in Freuden, die durch alle Sinne in ihre empfängliche Seele nur das Angenehme bringen.’ (Philo, *Det.* 34<sup>177</sup>)

Zusammenfassend können wir sagen: Philo kennt eine Elite, die ihren hedonistischen Lebensstil aus einer neu interpretierten platonischen Anthropologie heraus begründet, in welcher der menschliche Körper nicht als *Gefängnis*, sondern als *Haus der unsterblichen Seele* betrachtet wird, das gepflegt werden soll. Ihr Argument ist es, dass die Natur dem Menschen die ihn erfreuenden körperlichen Sinne nur solange zur Verfügung stellt, wie er lebt. Folglich gilt es, das Leben zu genießen.

Setzen wir diesen Gedankengang ins Verhältnis zum 1.Korintherbrief, so ergeben sich auffallende Parallelen:

Erstens: Zunächst stellen wir zahlreiche Übereinstimmungen zwischen der Beschreibung der φιλαυτοί durch Philo und der Beschreibung der (einiger) ‘aufgeblähter Korinther’ durch Paulus in 1.Korinther 4:6-15<sup>178</sup> fest: Beide tragen die Attribute ‘reich’,

---

<sup>177</sup> Deutsche Übersetzung bei Schnelle (2003, 216).

<sup>178</sup> Martin, der mit 1Kor 1-4 den Beweis antreten will, dass Paulus trotz seiner expliziten Verneinung von Rhetorik (1Kor 1:17; 2:1-16) sich einer geübten Rhetorik bedient (Martin 1995, 67), sieht aufgrund seines Ansatzes (‘Rhetoric of Status’) hier ‘an ironic contrast between the apostles and “certain ones” in Corinth’ (1995, 65ff). Wieviel *Ironie* in diesen Versen im Spiel ist und ob Paulus das Leben und die *theologia gloriae* dieser ‘Starken’ beschreibt oder *karikiert*, lässt sich unserer Ansicht nach nicht sicher feststellen. Deutlich ist aber, dass sein eigener ‘Status’ nach 1Kor 4:6-15 im Einklang mit seiner *theologia crucis* (Kap. 1-2) steht und dass die Angesprochenen seine ‘Nachahmer’ werden sollen (4:15): Wenn die Mehrheit der korinthischen Christen faktisch aus den unteren Schichten stammte (1Kor 1:28), Paulus und seine Mitarbeiter faktisch *arm, schwach* und *verfolgt*

‘herrschend’, ‘stark’ und ‘geehrt’. Während die φιλαυτοι ‘keine Mühsal kennen’, bezeugt Paulus: Wir ‘mühen uns ab und arbeiten mit unseren eigenen Händen’ (4:11)<sup>179</sup>.

Zweitens: Wenn die φιλαυτοι die Freuden ihrer Sinne solange genießen können und wollen, wie sie leben, dann schließt das auch das Ausleben sexueller Wünsche beziehungsweise sexuelle Zügellosigkeit mit ein. Folgen wir diesem Gedankengang, dann entspricht 1.Korinther 6:13a exakt dieser Logik: ‘Die Speisen sind für den Bauch und der Bauch für die Speisen; Gott aber wird sowohl diesen als jene zunichte machen.’ Wir interpretieren diesen gesamten Satz als korinthischen Slogan (was später noch zu begründen ist) und stellen auch hier fest: Die anthropologische Überzeugung, dass der ‘Bauch’ oder das σω=μα, auf das Paulus dann zu sprechen kommt, dem Menschen so lange zur Verfügung steht, wie er lebt (= bis Gott ihn zunichte macht), findet sich auch hier.

Drittens: Paulus nimmt diesen Gedanken wieder auf, wenn er in 1.Korinther 15:32 argumentiert: ‘Wenn Tote nicht auferweckt werden, so “lasst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir”!’. Der hedonistische Ansatz wird hier karikiert.

Fazit: Wenn auch *verschiedene* Einflüsse als Denkhintergrund für 1.Korintherbrief *nebeneinander* vorstellbar sind<sup>180</sup>, so sehen wir doch die meisten Übereinstimmungen zwischen textinternen und textexternen Indizien (wie auch in 1Kor 5:1-13 und 1Kor 6:1-11) in der Existenz einer Elite, die ihren hedonistischen Lebensstil mit Argumenten verteidigte, die auf einer platonischen Anthropologie fußen. Diese Anthropologie ist als dichotomisch zu bezeichnen, weil sie Leib und Seele trennt, zeichnet sich aber vor allem durch eine mangelnde eschatologische Perspektive im Blick auf den Leib aus und richtet sich deshalb letzten Endes gegen ihn (1Kor 6:18b).

Wir sehen als Motiv hinter 1.Korinther 6:12-20 demnach keine ‘over-realized eschatology’ (Thiselton 1977-78, 510ff)<sup>181</sup>. Von einem moralisch irrelevanten Körper (Murphy-O’Connor 1978, 391ff) lässt sich aber insofern sprechen, als der Umgang mit dem eigenen Körper im Blick auf seine Vergänglichkeit verantwortungslos wird und in seiner Konsequenz zu einer ‘Abwertung des Leibes’ (Schnelle 2003, 214 und zahlreiche andere) führt<sup>182</sup>.

---

war (vgl. die Peristasenkataloge), würden wir auch davon ausgehen, dass Paulus den faktischen *Reichtum* und das *Herrschen* einer Elite beschreibt (kontrastiert), deren Lebensstil auch als *hedonistisch* bezeichnet werden kann.

<sup>179</sup> Vgl. dazu auch Winter (2002, 198-99).

<sup>180</sup> Auf verschiedene andere angedeutete Sichtweisen wird in der folgenden Darstellung noch Bezug genommen.

<sup>181</sup> Eher ist die korinthische Eschatologie als ‘unter-realisiert’ zu bezeichnen.

b) 'Alles ist mir erlaubt.'

Bis auf wenige Ausnahmen (Kirchhoff 1994, 73-83<sup>183</sup>) teilen die Forscher die Ansicht, dass Paulus mit *πα/ντα ... ε)/χεστιν* (V.12) ein Schlagwort der Korinther aufnimmt (vgl. Conzelmann 1969, 131; Murphy-O'Connor 1978, 391ff; Fee 1987, 251-254; Schrage 1995, 17; Martin 1995, 70; Wolff 2000, 125; Thiselton 2000, 462; Winter 2001, 81-82; Schnelle 2003, 220 etc.), das manchen als Grundlage des Verhaltens diene. Dafür spricht erstens, dass Paulus selbst an keiner Stelle *ε)/χεστιν* oder *ε)χοουσι/α*<sup>184</sup> zur Charakterisierung der christlichen Freiheit verwendet (Schrage 1995, 12; Wolff 2000, 125)<sup>185</sup>. Zum zweiten begegnet uns diese Devise nur im 1.Korintherbrief und dort jeweils zu Beginn eines neuen Argumentationsgangs: 1.Korinther 6:12 und 10:23 (Wolff 2000, 125). Drittens weist der *Stil dieser Diatribe* auf eine von Paulus aufgegriffene Parole hin: Paulus erwähnt zweimal den gleichen Satz, um ihn jeweils mit einem *α)λλα/*, aber mit je unterschiedlichen Argumenten zurückzuweisen. Diese Strategie erscheint plausibler, wenn es sich um einen Satz handelt, der dem Apostel ein Dorn im Auge ist. Die erste Entgegnung setzt der grenzenlosen Freiheit eine Einschränkung durch das Kriterium der Nützlichkeit hinzu. Bei der zweiten Erwiderung antwortet Paulus, indem er mittels eines *paronomastischen Anklangs* (*ε)/χεστιν / ε)χοουσιασθη/σομαι*; vgl. Schrage 1995, 16) das Gegenteil dessen ausdrückt, was *πα/ντα ε)/χεστιν* aussagen will: Wer diesen Slogan als Rechtfertigung des Handelns gebraucht, der orientiert sich an einem über alle Einschränkungen erhabenen Freiheitsbegriff. Doch Paulus hält dem entgegen, dass derjenige in der Gefahr steht, seine Freiheit zu verlieren und sich abhängig zu machen.

Wenn auch nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann, dass diese Parole Ausdruck einer missverstandenen oder einseitig interpretierten paulinischen Freiheitsbotschaft<sup>186</sup> ist (so Wolff 2000, 125<sup>187</sup>), halten wir es im Zusammenhang unserer bisherigen Untersuchung auch hier für das Wahrscheinlichste, dass dieser Slogan wiederum auf

---

<sup>182</sup> Vgl. Wolff: 'Die Bedeutungslosigkeit des leiblichen Lebens wurde mit dessen Hinfälligkeit begründet.' (2000, 125).

<sup>183</sup> Kirchhoff (1994, 83), die davon ausgeht, dass in Korinth keine Gruppe von 'Paulusgegnern' auszumachen ist, die sowohl das Essen von Götzenopferfleisch (denn in diesem Kontext argumentiert ja Paulus auch mit diesem Schlagwort: 10:23) als auch Promiskuität legitimieren, sieht durch den Vergleich mit nichtpaulinischen Belegen von *πα/ντα (μου) ε)/χεστιν* einen Begriff, der einen 'Handlungsspielraum' andeutet: Paulus beginne damit den Satz, um dann Kriterien für den Gebrauch der Freiheit zu entfalten. Dem widersprechen wir aber aufgrund der folgenden Beobachtungen.

<sup>184</sup> In 8:9 benutzt Paulus dieses Wort, um die Freiheitsverständnis der Korinther zu beschreiben. In Kap. 9, wo Paulus von seiner Freiheit spricht, verwendet er *ε)λευ/θεροφ*.

<sup>185</sup> Deshalb ist auch die These unwahrscheinlich, dass es sich bei dieser Maxime um ein *antijudaistisches* oder *antienthusiastisches* Schlagwort handelt, das auf Paulus zurückgeht (vgl. Bachmann 1910, 240; Lietzmann 1949, 27).

<sup>186</sup> Vgl. Gal 5:13: '(gebraucht) nicht die Freiheit als Anlass für das Fleisch'.

eine privilegierte Elite zurückgeht (vgl. Winter 2001, 82) und dieser als Rechtfertigung ihres hedonistischen Lebensstils dient. Dafür sprechen folgende Argumente:

Erstens: Dass der Slogan ein hedonistisches und egoistisches Verhalten verteidigt, wird durch die Entgegnung des Apostels in 1.Korinther 10:24 deutlich. Dort antwortet er auf dieses  $\pi\alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\prime\chi\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$  (10:23) unter anderem mit der Aussage: ‘Niemand suche das seine, sondern das des anderen.’ Es lässt sich also schlussfolgern, dass manche *nicht* ‘das des anderen’, sondern nur ‘das ihre’ suchten.

Zweitens: Winter argumentiert unter Bezugnahme auf Judge (1993, 9), dass antike Aphorismensammlungen, die auf die ‘Vulgärethik’ einer breiten Masse verweisen, diesen Spruch nicht enthalten. Dort finden sich nach Judge zwar egozentrische Aussagen wie ‘Look after your own things.’ oder ‘Do good to yourself.’ (1993, 125ff), doch  $\pi\alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\prime\chi\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$  steht in keiner dieser Listen (Winter 2001, 82<sup>188</sup>). Sicher wäre das *argumentum e silentio* zu schwach, wenn wir aus dem Fehlen dieses Slogans in diesen Sammlungen schlussfolgern würden, dass er demnach nur von einer Elite gebraucht wurde und nicht von einfachen Menschen. Schwerer wiegt das Argument jedoch, wenn wir dabei Äußerungen von Dio Chrysostomus (Ende 1.Jh. n.Chr.) berücksichtigen: ‘Wem es erlaubt ist ( $\epsilon\prime\chi\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ ), alles zu tun, was immer er wünscht, ist ein freier Mann.’ (*I Serv. lib.* 13). Im Blick auf einen guten Herrscher erklärt er, dass ihm ‘alles erlaubt’ sei:  $\tau\upsilon\upsilon\iota\ \delta\epsilon\leftarrow\ \sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\upsilon\upsilon\eta\phi\ \epsilon\prime\chi\epsilon\sigma\tau\epsilon\tau\epsilon\prime\rho\alpha\phi\ \eta\ \pi\alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\prime\chi\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$  (*Regn.* 10), während einem Herrscher, der seine Macht missbraucht, ebenfalls erlaubt ist, alles zu tun ( $\epsilon\prime\chi\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu\ \pi\alpha\upsilon\tau\alpha$  *ποικει=ν*; *Or.* 62, 2). Dem Weisen sind im Gegensatz zum Törichten ‘alle Dinge erlaubt, die er wünscht’ (*I Serv. Lib.* 7)<sup>189</sup>. Polybios (2.Jh. v.Chr.) verwendet einen ähnlichen Ausdruck, um die Rechte eines römischen Bürgers in Karthago zu beschreiben: ‘Er mag alles tun und verkaufen, was für einen Bürger erlaubt ist’ (...  $\tau\epsilon\%=\ \pi\omicron\lambda\upsilon\tau\omega\ \epsilon\prime\chi\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ ; *Hist.* 3, 24, 12).

Fassen wir diese Befunde zusammen, so können wir bezüglich des Slogans  $\pi\alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\prime\chi\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$  mit Winter festhalten:

It was the prerogative of those who possessed power, whether they were privileged citizens or rulers, to live by that maxim with relative impunity. It was not a saying for or-

---

<sup>187</sup> Wolff sieht eine Synthese dieser Freiheitsbotschaft mit einem ‘spätantiken Freiheitsideal’, das er mit Diogenes Laertius (VII, 121) belegt (2000, 125).

<sup>188</sup> Es findet sich auch kein Äquivalent zu ‘Alles ist erlaubt’ wie ‘Tu, was immer du wünschst.’

<sup>189</sup> Als weiteren Beleg für Aussagen dieser Art führt Winter (2001, 81) Xenophon (4.Jh. v.Chr., *Cyropedia* 8, 30) an. Schrage (der hinter 1Kor 6:12 ‘Libertinisten’ mit gnostischem Einfluss sieht) nennt einige indirekte Parallelen von Hippolyt (*Refutatio omnium haeresium* 6, 19, 7) sowie von Irenäus (*Adversus haereses* 1, 23, 3), der im Blick auf Markosier und Simonier behauptet, dass ihnen alles erlaubt sei. Doch Schrage gibt auch zu bedenken: ‘Die meisten Parallelen sind... stoisch-kynischer Herkunft und dokumentieren die Überlegenheit des Weisen über alles als adiaphorisch erachtete “Äußere” durch Rückzug nach innen.’ (Schrage 1995, 16)



dinary members of a city nor was it one that the elite promoted for the non-élite. (Winter 2001, 82)<sup>190</sup>

c) *Die Frage nach dem 'Sitz im Leben'*

Im Forschungsbericht haben wir bereits darauf hingewiesen, dass es keine Veranlassung gibt, Korinth als 'sittlich verdorbener' einzustufen als andere Großstädte der römisch-hellenistischen Welt. Grundsätzlich können wir aber voraussetzen, dass es in solchen Hafenstädten eine große Anzahl von Prostituierten gab (vgl. Kirchhoff 1994, 196; Schrage 1995, 11) und dass der Sexualkontakt mit ihnen – auch aus der Sicht verheirateter Männer – nicht als problematisch empfunden wurde, wie der bekannte Satz aus der *pseudodemosthenischen Rede gegen Neaira* belegt:

Die Hetären haben wir zum Vergnügen, die Konkubinen zur täglichen Pflege<sup>191</sup>, die Ehefrauen, um rechtmäßige Kinder zu erzeugen und eine treue Wächterin für die häuslichen Dinge zu haben.<sup>192</sup>

Die Erwähnung der  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$  in 1.Korinther 6:12-20 hat jedoch aufgrund eines zu eingeschränkten Begriffsverständnisses viele Exegeten dazu veranlasst, den Verkehr mit *käuflichen* Prostituierten als 'Sitz im Leben' anzunehmen und/oder an ein *Bordell* als Ort des Geschehens zu denken (vgl. Conzelmann 1969, 130; Malina 1972, 10ff; Moore 1978, 125; Fee 1987, 249ff; Fascher 1987, 173; Dautzenberg 1989, 271.283, Wolff 2000, 128<sup>193</sup> etc.). Da wir aber im Kontext weder Hinweise auf ein Bordell finden, noch auf kultische oder erwerbsmäßige Prostitution, haben wir im Blick auf die  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$  zunächst von einem *allgemeinen Begriff* auszugehen, denn Paulus steht in jüdischer Tradition<sup>194</sup>. Und so können wir uns vorerst Renate Kirchhoff anschließen:

Paulus verbietet... in 6,12-20 nicht speziell den Verkehr mit Frauen, die sich gewerbsmäßig prostituieren, sondern jeden Verkehr mit einer Frau, für die der betreffende Christ nicht der einzige (noch lebende) Sexualpartner ist. (Kirchhoff 1994, 36)

Kemphorne (1968, 568ff) versteht 1.Korinther 6:12-20 als Fortsetzung der Argumentation zu dem in Kapitel 5 beschriebenen Inzestfall, der jetzt als Vergehen gegen den Leib Christi

---

<sup>190</sup> Vgl. dazu auch Martin (1995, 70ff), der die korinthischen Slogans (darunter auch 8:1, 4; 10:23) einer Elite zuordnet.

<sup>191</sup> 'Zur täglichen Pflege' dürfte mit Schrage (1995, 12) als Euphemismus für Sexualverkehr zu werten sein.

<sup>192</sup> Pseudo-Demosthenes (*Or.* 59, 122. Griechischer Text bei Hauck 1990, IV:740).

<sup>193</sup> Wolff überträgt die etymologische Erklärung völlig kontextlos in die Textinterpretation: ' $\pi\omicron/\rho\nu\eta$  ist wahrscheinlich die "Käufliche" oder "die in die Fremde, als Sklavin Verkaufte"'. (2000, 128)

<sup>194</sup> Es gibt keinen weiteren Beleg für das Wort  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$  innerhalb des *Corpus Paulinum*, sodass kein Vergleich zur Verwendung des Begriffs bei Paulus gezogen werden kann. Mit Malina (1978, 14) anzunehmen, dass 6:12-20 auf Inzest zu beziehen sei, ist mangels Anhaltspunkten im Text als höchst unwahrscheinlich abzulehnen (vgl. Schrage 1991, 391).

gewertet würde. Die Identifizierung der Stiefmutter als πορνῆ wäre zwar möglich und der Slogan von 1.Korinther 6:12 aus dem Munde des πορνόφ von Kapitel vorstellbar, aber in 1.Korinther 6:12-20 ist im Gegensatz zum vorigen Kapitel keine Einzelgestalt im Blick (vgl. Wolff 2000, 124). Schlatter (1962, 198) stellt den Zusammenhang zu Kapitel 7 in dem Sinne her, dass die Aufkündigung des Sexualkontakts in der Ehe vorwiegend von Frauen ausgegangen sei, so dass sich für ihre Männer der Gang zu Prostituierten ergeben habe (ähnlich Barrett 1968, 145; Fee 1987, 250). Diese Sichtweise ist zwar in sich plausibel, lässt aber jegliche Textgrundlage vermissen: Weder ist aus 1.Korinther 6:12-20 ersichtlich, dass Männer aufgrund des ‘Sexualkontakt-Entzugs’ durch ihre Frauen zu Prostituierten ‘gedrängt’ wurden, noch kann aufgrund von Kapitel 7 gesagt werden, dass es vorwiegend Frauen waren, die selbst in der Ehe auf Sexualkontakt verzichteten. Nach Byrne (1983, 614-15) ging es Paulus in 1.Korinther 6:12-20 lediglich darum, auf die potentielle Gefahr der πορνεία hinzuweisen, um das Argument von 1.Korinther 7:1-9 vorzubereiten. Ähnlich sieht Garland (2003, 166) in 1.Korinther 6:12-20 ‘no specific case’, sondern ‘a hinge unit that lays the groundwork for what follows’. Doch auch dem widersprechen wir, wenn wir im Folgenden auf einige Indizien für einen konkreten ‘Sitz im Leben’ hinweisen:

#### *d) Elitäre römische Banketts*

Wenn wir in Vers 12 den jeweils ersten Teil der *Diatribē* als korinthischen Slogan identifizieren, so liegt der Schluss nahe, dass auch Vers 13a<sup>195</sup> die Ansicht einiger Korinther wiedergibt, denn Paulus reagiert auch hier mit einem αλλα/.

Allerdings gibt es zwischen Vers 13 a und b einen inhaltlichen Bruch: Obwohl Paulus seine engagierte Argumentation fortsetzt, wechselt das Thema von βρωματα/κοιλια zu πορνεία. Damit stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis beide Themen zueinander stehen: Gebraucht Paulus die funktionale Verbindung zwischen Speisen und Bauch als Analogie zu Körper und πορνεία<sup>196</sup>? Bezeichnen sowohl Essen als auch Sexualkontakt ‘boundary-transgressing activities’ im Blick auf den individuellen und sozialen Leib (Martin 1995, 175)? Oder zielt Paulus auf eine konkrete Situation im Hintergrund ab, in der beides verbunden wurde? Die Kommentatoren tun sich zum Teil recht schwer mit diesem Themenwechsel.

So erklärt Wolff: ‘Paulus verfolgt die korinthische Position weiter. Man vertrat sie im Hinblick auf bestimmte Speisen... und zugunsten der Unzucht, indem man diese in Entsprechung zum Essen als Befriedigung körperlicher Bedürfnisse darstellte.’ (2000, 125; vgl. Schrage 1995, 20). Ähnlich ist auch bei Fee, der 1.Korinther 6:12-20 mit dem Titel ‘On Going

---

<sup>195</sup> Ebenso 6:13. Mehr zur Diskussion um die korinthischen Slogans unter Punkt 3.3.2b.

to the Prostitutes' überschreibt (1987, 249ff) und damit an ein Bordell als Ort des Geschehens denken lässt, ein gewisser Erklärungsnotstand herauszuhören, wenn er formuliert: 'The matter of food therefore is not the issue here at all; rather, it is intended to set up the issue of the body and sexual immorality' (1987, 254). Beide Erklärungen sollen nicht kategorisch verworfen werden, wirken aber gezwungen und damit unbefriedigend.

Wenn Kirchhoff den Übergang von Vers 13a zu 13b so erklärt, dass 'eine ähnliche Beziehung zwischen dem Christen ( $\sigma\omega=\mu\alpha$ ) und dem Herrn ( $\kappa\upsilon/\rho\iota\omicron\phi$ ) besteht wie zwischen Magen und Speisen' (1994, 79), dann ist dies (unter der Voraussetzung, dass man ihre personale Identifikation des  $\sigma\omega=\mu\alpha$  mit dem christlichen Mann unterstützt) einleuchtender. Kirchhoff sieht die Möglichkeit zur Begegnung zwischen christlichen Männern und den  $\pi\omicron/\rho\nu\alpha\iota$  (z.B. Friseurinnen, Bedienstete in Bäckereien oder Tavernen) praktisch im normalen Alltag, wobei Prostituierte nach ihren Recherchen vorwiegend Sklavinnen oder Freigelassene gewesen seien, ihre Freier dagegen aber zu allen Bevölkerungsschichten gehört hätten (1994, 100.196). Wenn hier die Ergebnisse ihrer Recherchen im Blick auf die Lebenswelt der  $\pi\omicron/\rho\nu\alpha\iota$  in der römischen Antike auch nicht angefochten werden sollen<sup>197</sup>, so müssen wir doch feststellen, dass die Problematik des Themensprungs von den Speisen zur  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  auch durch diese Interpretation nicht gelöst werden kann.

Messen wir in einer sozialhistorischen Untersuchung der Harmonie von textinternen und textexternen Indizien einen ebenso hohen Stellenwert bei wie den Parallelen innerhalb des gesamten Briefes, dann bietet Winter (2001, 82ff) eine deutlich plausiblere Erklärung: Er führt aus, dass in 1.Korinther 6:12-20 weder an Bordelle (Fee 1987, 249ff etc.), noch an kultische Prostitution (so z.B. Schnelle 2003, 211)<sup>198</sup>, sondern an *Banketts* als erklärenden Hintergrund zu denken ist.

Texte wie die '*Cena Trimalchionis*' von Petronius<sup>199</sup> oder die '*Moralia*',<sup>200</sup> von Plutarch belegen die fragwürdigen Gepflogenheiten solcher Banketts (vgl. Winter 2001, 82-85). Plutarch spricht von der Notwendigkeit, sich vor dem Exzess von Essen, Trinken und Zügellosigkeit zu schützen, die besonders bei Festspielen oder dem Besuch von Freunden zu

---

<sup>196</sup> So Schrage: Die Korinther zielen 'mit dieser Analogie der Zugehörigkeit des Essens zum Bauch auf die entsprechende Gleichgültigkeit auch gegenüber der  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$ ' ab (1995, 10).

<sup>197</sup> Vgl. dazu auch Kroll (1988, 95ff)

<sup>198</sup> Die Annahme verschiedener Forscher, dass in Korinth (im Kontext des Aphrodite-Tempels) kultische Prostitution stattfand, ist mit Winter abzulehnen: 'As temple prostitution was not a Greek phenomenon... The size of Roman temple of Aphrodite on Acrocorinth ruled out such temple prostitution; and by that time she had become Venus – the venerated mother of the imperial family and the highly respected patroness of Corinth – and was no longer a sex symbol.' (2001, 88). (Anders Rosner 1998, 336ff).

<sup>199</sup> Petronius Arbitr: '*Gastmahl bei Trimalchio*'. Diese satirisch-amüsante Abhandlung beschreibt in vielen Details ein grandioses, üppiges Gelage, zu dem der 'neureiche' Trimalchio seine Gäste lud.

<sup>200</sup> Plutarch (ca. 48 – 119 n.Chr.), der die Verhältnisse in Korinth gut kennt (vgl. Murphy-O'Connor 2002, 104-112), setzt sich als Zeitgenosse des Paulus in einer Schriftensammlung mit dem Titel  $\epsilon\theta\iota\kappa\alpha$ / (lat. *Moralia*) philosophisch mit ethischen Themen (Erziehung, Familie, Freundschaft, Charakter usw.) auseinander.

beobachten sei (*Mor.* 123e) und beschreibt den sozialen Druck, an solchen Banketts teilzunehmen (*Mor.* 123-24). In *Moralia* 723a erwähnt er jene Festmähler, zu denen *Sospis*, der Präsident der Isthmischen Spiele ‘alle Bürger’ einlud, denen Plutarch sich jedoch entzog. Wenn dort von ‘allen Bürgern’ die Rede ist, so haben wir wohl nicht an die rund 100.000 Einwohner Korinths zu denken, sondern (mit Winter 2001, 83) an die *römischen Bürger* (*‘coloni’*). Bestätigt wird diese Interpretation durch eine lateinische Inschrift, nach der *Lucius Castricius Regulus*, ein weiterer Präsident der Spiele, ‘alle Bürger’ (*‘omnibus colonis’*) zum Bankett rief<sup>201</sup>. Den Berichten Plutarchs zufolge war es für römische Bürger eine Selbstverständlichkeit und eine soziale Verpflichtung, solchen Einladungen zu nachzukommen. Ferner beschreibt er die Schwelgerei und Gefräßigkeit solcher Banketts: Es wurde übermäßig viel getrunken (*Mor.* 123-124) und das Fleisch sei dort nicht wegen des Hungers verzehrt worden, sondern als Ausdruck von Sатtheit, Unverschämtheit und Luxus (*Mor.* 466b; 996e-997a<sup>202</sup>). Plutarchs *Moralia* zeigt auch, dass Gefräßigkeit und sexuelle Ausschweifung miteinander verbunden sein konnten. In *Moralia* 997b heißt es:

Just as with women who are insatiable in seeking pleasure, their lust tries everything, goes astray, and explores the gamut of profligacy until at last it ends in unspeakable practices; so intemperance in eating passes beyond the necessary ends of nature. ... For it is in their own company that organs of sense are infected and won over and become licentious when they do not keep to natural standards. ... From this our luxury and debauchery conceives a desire for shameful caresses and effeminate titillations. (Plutarch, *Mor.* 997b<sup>203</sup>)

Ferner beschreibt Plutarch die Verwendung von Aphrodisiaka (*Mor.* 126b) und erklärt, dass zügelloser Verkehr einem übermäßigen Mahl ebenso folgt wie disharmonische Musik einer schamlosen Ausschweifung (*Mor.* 997c). ‘In wohlgenährten Leibern wohnt die Leidenschaft’ – so lässt sich ein Sprichwort übersetzen, dass Plutarch in *Moralia* 126c zitiert. Diese und zahlreiche weitere Texte<sup>204</sup> belegen die Verbindung von Völlerei und exzessiver Sexualpraxis im Rahmen der Festmähler. Es standen dort Prostituierte zur Verfügung, die nicht nur die Banketts schmückten, sondern im Anschluss an das Essen die sexuellen Wünsche der Gäste erfüllten<sup>205</sup>. Besonders die Belege von Plutarch legen den Schluss nahe, dass die Möglichkeit wie auch die gesellschaftliche Erwartung der Teilnahme den römischen Bürgern vorbehalten war.

<sup>201</sup> Vgl. Kent (1966, no.153); Winter (2001, 83).

<sup>202</sup> Plutarch beschreibt das Fleischessen so: ‘It is not so much our belly that drives us to the pollution of slaughter; it is itself polluted by our incontinence’ (zitiert bei Winter 2001, 83).

<sup>203</sup> Zitiert bei Winter (2001, 83-84).

<sup>204</sup> Vgl. *Moralia* 917b; Aristoteles, *Problemata* 896a; Athenaeus, *Deipnosophistae* 1, 28-29; 6, 270c etc.

<sup>205</sup> Vgl. dazu Athenaeus, *Deipnosophistae* 13. (Athenaeus lebte allerdings erst im 2.Jh. n.Chr.). Vgl. Ferguson (1993, 96-98).

Kommen wir nach diesen Betrachtungen zurück zu 1.Korinther 6:13, so stellen wir fest: Der Wechsel von Bauch/Speisen zu *πορνευ/α* stellt keinen argumentativen Bruch mehr dar, wenn wir davon ausgehen, dass Paulus die ‘unholy trinity’ (Winter 2001, 88 etc.) von Essen, Trinken und sexueller Zügellosigkeit vor Augen hat. Der Satz, ‘Die Speisen (sind) für den Bauch und der Bauch für die Speisen...’, zielt dabei explizit auf Gefräßigkeit. Im Sinne dieser ‘unholy trinity’ impliziert er aber auch sexuelle Zügellosigkeit, so dass wir mit Winter fortsetzen können: ‘sex (fornication) is for the body, and the body is for sex (fornication)’ (2001, 89)<sup>206</sup>. Damit bestätigen sich im Prinzip auch die obigen Erklärungen von Wolff (2000, 125); Schrage (1995, 20) oder Fee (1987, 245), nur dass für sie kein erklärender Hintergrund im Blick ist. Die Logik hinter dem korinthischen Slogan von Vers 13a ist also (paraphrasiert): ‘Wie der körperliche Hunger gestillt werden muss, so auch der sexuelle Appetit.’

Die Annahme römischer Festmähler als ‘Sitz im Leben’ wird *textintern* durch weitere Beobachtungen unterstrichen:

Erstens: Wenn übermäßiger Alkoholkonsum ein Charakteristikum solcher Banketts war, dann entspricht dem, dass die ‘Trunkenbolde’ (*με/θυσοι* 5:11, 6:10) in diesem Kontext einen integrativen Bestandteil zweier Lasterkataloge bilden.

Zweitens: In Kapitel 10 stellt Paulus eine typologische Verbindung zwischen der Geschichte Israels und der christlichen Ethik her: ‘Diese Dinge sind als Vorbilder für uns geschehen’ (10:6, vgl. 10:11). Dabei verknüpft er argumentativ zwei alttestamentliche Geschehen. Er warnt zunächst vor dem Götzendienst (10:7), zitiert dann aus Exodus 32:6 (dessen Kontext die Feier um das Goldene Kalb ist): ‘Das Volk setzte sich nieder, zu *essen* und zu *trinken*, und sie standen auf, zu *spielen*.’ Dem folgt sofort eine Anspielung auf eine weitere Begebenheit des Wüstenzuges (Num 25:1, 9: die Verführung durch die Moabiter): ‘Auch lasst uns nicht *πορνευ/α* treiben, wie einige von ihnen *πορνευ/α* trieben...’ (1Kor 10:8). Gehen wir davon aus, dass Paulus nicht wahllos Begebenheiten aneinanderreihet, so lässt sich auch hier die Trias von *Essen, Trinken und πορνευ/α* sehen, wobei *πορνευ/α* gemäß den Gepflogenheiten ausschweifender Banketts dem ‘Spielen’ als ‘sexuellem Nachtisch’ entspricht. Gleichzeitig führt uns dieser Text aber auch in den Kontext des Götzendienstes, vor dem Paulus ebenso warnt wie vor *πορνευ/α* (vgl. 10:14 mit 6:18). Somit liegt es *textintern* nahe, an einen Tempel als Ort des Geschehens von 1.Korinther 6:12-20 wie auch von Kapitel 10 zu denken.

---

<sup>206</sup> Ähnlich Rosner: ‘Just as food is meant for the stomach and the stomach for food, so also the body is meant for sexual activity and sexual activity for the body. Furthermore, since God will one destroy both the stomach and the body, is not what we do with our bodies now of no moral consequence?’ (Rosner 1994, 129). Anders deuten Kirchhoff (1994, 124-130), Furnish (1999, 58) und Garland (2003, 230) den Satz: Während Speisen und Bauch vernichtet werden, ist der Körper für den Herrn und wird nicht vernichtet. Damit entsteht zwar auch eine argumentative Logik, die sich allerdings in Widerspruch zu 1Kor 15 begibt. Plausibler erscheint uns: Gott zerstört Essen, Bauch und Körper, aber der menschliche Körper wird auferweckt. Dies entspricht sowohl 1Kor 6:13f als auch 1Kor 15.

Archäologisch bietet dafür insbesondere der Asklepiustempel im Norden Korinths eine interessante Perspektive (vgl. Murphy-O'Connor 2002, 186ff). Dort finden sich drei Speiseräume für jeweils etwa 11 Personen, die auch für private Gastmähler benutzt wurden (Murphy-O'Connor 2002, 189). Eine Querverbindung zu 1.Korinther 6:12-20 besteht möglicherweise darin, dass Paulus in Vers 19 vom 'Tempel des Heiligen Geistes' spricht und dabei vielleicht die Assoziation zu einem der heidnischen Tempel im Blick hat und/oder schaffen will.

Drittens: Wenn der korinthische Slogan  $\pi\alpha/\nu\tau\alpha\ \varepsilon)/\chi\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  in Vers 12 einen Argumentationsgang einleitet, in dessen Hintergrund jene 'unheilige Trias' steht, dann ist es nicht überraschend, dass der gleiche Slogan auch in 1.Korinther 10:23 im Kontext einer Mahlzeit erscheint.

Viertens: Wir finden die Zusammenstellung von exzessivem Essen, Trinken und  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  auch in anderen Texten des *Corpus Paulinum* (vgl. Wolff 2000, 129): 'Lasst uns anständig wandeln wie am Tag; nicht in *Schwelgereien* und *Trinkgelagen*, nicht in  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  und *Ausschweifung*.' (Rö 13:13). Oder: 'Offenbar sind die Werke des Fleisches; es sind:  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$ , *Unreinheit, Ausschweifung...*' (Gal 5:19-21)<sup>207</sup>.

Textexterne und textinterne Indizien ergänzen sich also in mehrfacher Hinsicht, wenn wir ausschweifende, römische Festmähler als 'Sitz im Leben' von 1.Korinther 6:12-20 annehmen.

#### *e) Unverheiratete, junge Männer als Adressaten*

Dass 1.Korinther 6:12-20 den illegitimen Sexualverkehr von *Männern*, die zur korinthischen Gemeinde gehörten, im Blick hat, ist allgemeiner Forschungskonsens und aufgrund der expliziten Aussagen in Vers 15-18 praktisch auch unbestreitbar. Darüber hinaus gibt es aber Indizien, die darauf hindeuten, dass Paulus speziell in der Argumentation von 1.Korinther 6:12-20 primär auf *junge, unverheiratete Männer* abzielt (vgl. Winter 2001, 90-91):

Erstens: Paulus spricht in 1.Korinther 6:12-20 vom Sexualverkehr mit einer  $\pi\omicron\rho\nu\eta$  und betrachtet diesen als eine Ein-Fleisch-Beziehung nach Genesis 2:24. Erstaunlicherweise bezeichnet er ihn aber *nicht als Ehebruch* und auch nicht als Bruch der Ein-Fleisch-Beziehung. Angesichts der Tatsache, dass Paulus mit Genesis 2:24 einen Text zitiert, der *traditionell auf die Ehe bezogen* wird (vgl. Punkt 3.3.3e), wäre das *Argument des Ehebruchs* jedoch zu erwarten, wenn die angesprochenen Männer verheiratet gewesen wären.

---

<sup>207</sup> Damit finden wir auch eine weitere Bestätigung für den geäußerten Gedanken, dass die sittlichen Verhältnisse in anderen Großstädten (Rom) oder Reichsteilen vergleichbar waren. (vgl. auch Eph 5:18: 'Berauscht euch nicht mit Wein, worin Ausschweifung ist...')

Zweitens: Dem entspricht, dass Paulus nicht vor μοιξει/α, sondern vor πορνει/α warnt (6:18), obwohl er bereits in Vers 9 die μοιξοι von den πορνοι differenziert hatte. Wir haben oben zwar dargestellt, wie sich die Begriffe überschneiden können<sup>208</sup>, aber wenn Paulus unverheiratete Männer im Blick hat, kann er μοιξει/α für die Handlung, um die es ging, gar nicht verwenden. Das Vergehen derer, die in den Versen 12-20 angesprochen sind, sieht Paulus demnach nicht in einer *Sünde gegen eine Frau* (die eigene oder eines anderen Ehefrau)<sup>209</sup>, sondern als *‘Sünde gegen den eigenen Leib.’* (6:18).

Drittens: Dass es in Korinths Gemeinde *unverheiratete* Männer gab, die in der Gefahr standen, πορνει/α zu praktizieren, lässt sich aus Kapitel 7 schlussfolgern: In 1.Korinther 7:9 sind zwar nicht explizit Männer genannt, die sich ‘nicht enthalten können’, aber der Begriff α)γα)μοιφ kann beide Geschlechter meinen. In 1.Korinther 7:36 ist von verlobten jungen Männern die Rede, die ‘ungeziemend’ mit ihren verlobten Jungfrauen umgingen.

Suchen wir nach textexternen Hinweisen für unsere Annahme, so bietet sich die Studie von Booth (1991) an: Booth (1991, 105-20) belegt in seiner Arbeit, dass junge Männer mit römischem Bürgerrecht im Alter von etwa 18 Jahren die *toga virilis* (‘Toga des Mannseins’) empfangen – ein Symbol des Erwachsenseins und der männlichen Eigenverantwortung (vgl. Winter 2001, 90). Diese Toga verlieh ihnen auch das *Recht*, an Banketts beziehungsweise Symposien teilzunehmen, worüber verschiedene antike Schreiber wie Tacitus<sup>210</sup>, Plutarch<sup>211</sup> und andere ihre Sorge ausdrückten, weil sie in der Ausschweifung eine Gefahr für die jungen Männer sahen.

#### f) Zusammenfassung

Nach unseren Erörterungen bietet 1.Korinther 6:12-20 mehrere Hinweise auf einen *konkreten* ‘Sitz im Leben’. Haben wir textinterne und textexterne Indizien richtig gedeutet, so zielt dieser Abschnitt primär auf unverheiratete, junge Männer einer römisch-bürgerlichen und elitären Gruppe innerhalb der Gemeinde ab, die bei Banketts Sexualkontakt mit Prostituierten hatten.

Die Jugend dieser Männer würde eine Antwort auf die Frage liefern, wieso Paulus die Korinther einerseits dafür lobt, an seinen Überlieferungen festgehalten zu haben (11:2), wir

---

<sup>208</sup> Zudem müssen wir auch berücksichtigen, dass in 1Kor 7:2 πορνει/α für die sexuelle Untreue von bereits verheirateten Partnern verwendet wird (weitere Begründungen dazu unter 3.4.1c).

<sup>209</sup> Wenn die betreffende πορνη nicht verheiratet war, wovon nach den oben dargestellten juristischen Gegebenheiten auszugehen ist, kann der Sexualverkehr auch aus *ihrer* Sicht nicht als Ehebruch bezeichnet werden.

<sup>210</sup> Tacitus (*Agricola* 21): ‘The elegant banquet ... along with the use of the toga... are the enticement of Romanization, to vice and servitude.’ (zitiert bei Winter 2001, 90).

<sup>211</sup> Plutarch (*Mor.* 37c-d) schreibt dem jungen Nikander, der das Erwachsenenalter erreicht hat: ‘... now that you are no longer subject to authority, having assumed the male toga.’ Er drückt in diesem Kontext aus, dass jener junge Mann ‘aus den Kinderschuhen herauswuchs’, um nun ein Leben ohne Einschränkungen zu führen. Die *toga virilis* wird hier als το← α)νδρει=ον ι(μ)α)τιον bezeichnet.

aber andererseits mit 1.Korinther 6:12-20 eine so engagierte Argumentation gegen *πορνεία* in Korinth finden: Wenn die jungen Männer mit römischem Bürgerrecht erst um das 18. Lebensjahr mit der Versuchung durch ausschweifende Banketts konfrontiert wurden, dann waren dieselben Personen zum Zeitpunkt der paulinischen Erstverkündigung in Korinth noch ‘Teenager’<sup>212</sup>. In Korinths Gemeinde tauchten also aufgrund soziokultureller Einflüsse zwischenzeitlich Probleme auf, die zum Zeitpunkt der paulinischen Verkündigung möglicherweise noch nicht im Blick waren. Mit diesem Befund folgen wir der These von Winter (2001, x-xvi), der die Problematik des 1.Korintherbriefs auf den Einfluss von Säkularethik und sozialem Wandel zurückführt.

Fassen wir die wichtigsten Ergebnisse unseres Re-/Konstruktionsversuchs zusammen, so ergibt sich als Begründung für *πορνεία* in 1.Korinther 6:12-20 folgendes Bild (Tabelle 4):

Angesprochener Personenkreis:	(Junge, unverheiratete) Männer, die einer römisch-bürgerlichen Elite angehörten
Denkvoraussetzung:	Neu interpretierte platonische Anthropologie ohne Perspektive für den Körper
Konkrete Handlungsbegründung:	Hedonistische Slogans grenzenloser Freiheit
Konkrete Situation:	Römische Banketts als Trias von übermäßigem Essen, Trinken und sexueller Grenzenlosigkeit

### 3.3.3. Der Argumentationsweg

a) *Übersicht nach rhetorischen, strukturellen und theologischen Aspekten (Tabelle 5)*

Wir hatten bereits festgestellt, dass 1.Korinther 6:1-11 zwar stichwortartig mit dem Kontext verbunden ist, sich aber auch aufgrund seiner andersartigen Thematik von der Argumentation in den Kapiteln 5-6/7 abhebt. Insofern verknüpft 1.Korinther 6:12 den neuen Argumentationsgang *asyndetisch*<sup>213</sup> mit dem vorangegangenen. Der gesamte Abschnitt ist nach Schrage als ‘symbuleutische *argumentatio* mit impliziter Polemik und Mahnung’ anzusprechen (Schrage 1995, 9), denn Paulus will die Korinther zu einem Handeln beziehungsweise zum Unterlassen einer Handlung bewegen. Insgesamt überwiegt – und zwar deutlich stärker als in

<sup>212</sup> Aus der Kombination von absoluter und relativer Chronologie gehen wir von einem Abfassungsdatum des 1Kor im Frühjahr 54 aus (vgl. Murphy-O’Connor 2002, 173; Hörster 1993, 105). Den Korinth-Aufenthalt des Paulus können wir aufgrund der Erwähnung des Claudius-Ediktes (49 n.Chr.), des Prokonsuls Gallio (vgl. Gallio-Inschrift, die dessen Amtszeit 51 oder 52 n.Chr. voraussetzt; vgl. Murphy-O’Connor 2002, 161ff) und des 18monatigen Aufenthalts des Apostels (Apg 18:11) auf die Jahre 49/50-51/52 n.Chr. datieren. Zwischen Paulus’ Korinthaufenthalt und der Abfassung des 1Kor liegen demnach etwa zwei Jahre.

<sup>213</sup> Nach BDR § 463 liegt dem Briefstil ‘das lässigere Asyndeton beim Übergang zu einem anderen Gegenstand nahe’.



den anderen zu untersuchenden Abschnitten – die *dialogische Diatribe*, die sich besonders in der ‘Diskussion’ in den Versen 12-13, in den rhetorischen Fragen der Verse 15-16 sowie 19 und der Formulierung in der 1. Person Singular (6:15) zeigt.

Bevor wir auf einige Details, Begründungen und Quellen eingehen, soll zunächst eine tabellarische Übersicht, die bereits wesentliche Ergebnisse der nachfolgenden Analyse integriert, den paulinischen Argumentationsweg des gesamten Abschnitts 1. Korinther 6:12-20 vor Augen führen.

Tabelle 5

Vers	Text	Strukturelle und rhetorische Funktion <sup>214</sup>	Theologischer Inhalt
<b>Rhetorische Einheit I (6:12-14)</b>			
6:12a	<i>Alles ist mir erlaubt.</i>	Korinthischer Slogan <i>K1a</i>	Hedonistische Ethik
6:12a	Aber nicht alles ist nützlich.	Paulinische Entgegnung P1	Aspekt der Nützlichkeit
6:12b	<i>Alles ist mir erlaubt.</i>	Korinthischer Slogan <i>K1b</i>	Hedonistische Ethik
6:12b	Aber ich will mich von nichts beherrschen lassen.	Paulinische Entgegnung P2	Aspekt der Macht und Kontrolle
6:13a	<i>Die Speisen sind für den Bauch und der Bauch für die Speisen.</i>	Korinthischer Slogan <i>K2</i>	Hedonistische Ethik mit platonischem Hintergrund
6:13b	<i>Gott aber wird sowohl diesen als jene zunichte machen.</i>	Korinthischer Slogan <i>K3</i>	Eschatologische Begründung hedonistischer Ethik: Perspektivlosigkeit des Leibes
6:13c	Der Leib aber ist nicht für die <i>πορνεύα</i> , sondern für den Herrn und der Herr für den Leib.	Paulinische Entgegnung P3 in Analogie zu <i>K2</i>	Christologisches Argument: Der Leib ist für den Herrn und nicht für <i>πορνεύα</i> .
6:14	Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Macht.	Paulinische Entgegnung P4 als Antwort auf <i>K3</i>	Eschatologisches Argument: Perspektive (für den Leib) durch Auferstehung
<b>Rhetorische Einheit II (6:15)</b>			
6:15a	Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?	Rhetorische Frage P5a	Implizierte christologische Begründung
6:15b	Soll ich denn die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer <i>πορνή</i> machen?	Rhetorische Frage P5b / <i>deductio ad absurdum</i>	Implizierte christologische Begründung
6:15c	Das sei ferne!	Imperativ P5c als Konsequenz aus P5a-b	Christliche Ethik: kein Sexualkontakt zur <i>πορνή</i>
<b>Rhetorische Einheit III (6:16-18)</b>			
6:16a	Oder wisst ihr nicht, dass, wer einer <i>πορνή</i> anhängt, <i>ein</i> Leib mit ihr ist?	Rhetorische Frage P6a, Grund für P5b; Behauptung	Anthropologisches Argument
6:16b	‘Denn es werden’, heißt es, ‘die zwei <i>ein Fleisch</i> sein’.	Begründung P6b für P6a	Schrift-Argument (Gen 2:24)
6:17	Aber wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm.	Kontrast P6c durch bzw. Analogie / Alternative zu P6a	Pneumatolog. Begründung als Konsequenz aus P3 und P5
6:18a	Flieht die <i>πορνεύα</i> !	Imperativ P6d als Konsequenz aus P6a-c	Christliche Ethik: kein Sexualkontakt zur <i>πορνή</i>
6:18b	Jede (andere) Sünde, die ein Mensch begehen mag, ist außerhalb seines Leibes.	Begründung für P6d und Konzession zu P6e	Hamartiologisches Argument: <i>πορνεύα</i> als einzigartige Schändung des eigenen Körpers
6:18c	Wer aber <i>πορνεύα</i> treibt, sündigt gegen den eigenen Leib.	Grund P6e für 18a und Ausnahme von / Kontrast zu P6d	

<sup>214</sup> Um in diesem komplexen Abschnitt Verbindungen und Abhängigkeiten der Gedanken besser darstellen zu können, bedienen wir uns hier einer eigenen Kennzeichnung: *K* steht für ‘korinthisch’ und *P* für ‘paulinisch’.

<b>Rhetorische Einheit IV (6:19-20)</b>			
6:19a	Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt,	Rhetorische Frage P8a/1 mit Bildwort (Tempel)	Pneumatologische Begründung der Anthropologie
6:19b	und dass ihr euch nicht selbst gehört?	Rhetorische Frage P8a/2 mit Bildwort (Eigentum)	Soteriologisches Argument
6:20a	Denn ihr seid um einen Preis erkauft worden;	Bildwort (Sklavenkauf) P8b als Begründung für P8a/2	Soteriologisches Argument
6:20b	verherrlicht nun Gott mit eurem Leib.	Imperativ P8c als Konsequenz aus P8a-b	Christliche Ethik: Gott mit dem Leib ehren / implizit: kein Sexualkontakt zur $\pi\omicron/pv\eta$

*b) Korintherzitate oder Paulusworte?*

Das Verständnis der vorliegenden Argumentation hängt stark davon ab, was man für paulinisch hält und was für korinthisch. Während in 1.Korinther 6:12 und 13a ein relativ breiter Forschungskonsens die Sicht unterstützt, dass Paulus auf einen Slogan oder eine Maxime<sup>215</sup> der Korinther zurückgreift, ist der Ursprung der Verse 13b und 18b umstritten.

*Vers 13b:* Wenn 1.Korinther 6:13a im Munde des Apostels einerseits kaum vorstellbar ist (denn dies würde der gesamten folgenden Argumentation widersprechen), so stellen wir andererseits fest, dass die Begriffswahl von  $\kappa\omicron\iota\lambda\iota/\alpha$  (6:13a) zu  $\sigma\omega=\mu\alpha$  (6:13c) wechselt. Auch dies spricht dafür, dass das erstere korinthisch, das zweite aber paulinisch ist, denn in beiden Fällen ist der Leib oder etwas Leibliches gemeint (vgl. Fee 1987, 254ff). Somit gehen wir davon aus, dass spätestens in Vers 13c das Argument von Paulus beginnt. Doch wie verhält es sich im Blick auf Vers 13b? *Gegen* einen korinthischen Slogan in Vers 13b kann angeführt werden, dass  $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\gamma\epsilon\iota=v$  der eschatologischen Sprache des Paulus angehört<sup>216</sup> (vgl. Schrage 1996, 11<sup>217</sup>). Allerdings ist nicht auszuschließen, dass ein theologisches Missverständnis bereits in der eschatologischen Erstverkündigung des Apostels in Korinth seinen Ausgangspunkt nahm<sup>218</sup>.

Insgesamt spricht mehr dafür, dass auch 1.Korinther 6:13b einen korinthischen Slogan darstellt:

Erstens: Wäre Vers 13b ein paulinisches Argument, so würde Paulus durch Vers 14 sein eigenes Argument wieder torpedieren, denn die Vernichtung des Leibes durch Gott steht der (leiblichen) Auferweckung gegenüber<sup>219</sup>. Wir wissen zwar aus 1.Korinther 15:35-50, dass

<sup>215</sup> So Ramsaran (1996, 65-66). Kirchhoff sieht in 6:12 eine *gnomische* Einleitung durch Paulus, wodurch der Apostel seine Autorität zum Ausdruck bringe (1994, 109).

<sup>216</sup> 1Kor 1:28; 2:6; 13:8,10f; 15:24, 26.

<sup>217</sup> Schrage vertritt diese Sicht jedoch nicht, aber beispielsweise Kistemaker (1996, 193).

<sup>218</sup> Ebenso wenig wie wir ausschließen können, dass sie seine Freiheitspredigt missverstanden.

<sup>219</sup> Vgl. dazu auch Plunkett (1988, 73-111). Wer 6:13b für paulinisch hält, muss zu Erklärungen wie der von Fenske greifen: 'So ganz gefällt Paulus dieses Argument nicht, denn – wie in 1Kor 15 zu sehen ist – argumentiert er ja gerade, dass der Leib auferstehen wird. Darum setzt er mit einem "Christologischen Argument" neu an, nachdem er den eschatologischen Ansatz korrigiert hat.' (2003, 97). Und weiter erklärt Fenske im Blick auf 6:14: 'Hier wird das Eschatologische Argument korrigiert; und weil es korrigiert werden muss, wird es weiter

zwischen irdischem Leib und Auferstehungsleib zu unterscheiden ist, doch diesen Hintergrund können wir argumentativ in 1.Korinther 6:12-20 noch nicht voraussetzen. (Wer den Inhalt von Kapitel 15 bereits kennt, findet den Gedanken, dass die Auferstehung durch einen *anderen* Leib erfolgt in 1.Korinther 6:14 allerdings schon angedeutet: Statt des zu erwartenden ‘...wird *unseren Leib* auferwecken’ formuliert Paulus hier nur das verhaltene ‘wird *uns* auferwecken’, wodurch die Modalitäten der Auferstehung noch offen bleiben.)

Zweitens: Wenn 1.Korinther 6:13b eine korinthische These ist, dann haben die Korinther ihr Recht auf bedenkenlosen Sexualverkehr mit πορνεία (und die Teilnahme an Banketts) durch den Hinweis begründet, dass der Körper (κοιλία *pars pro toto* für σῶμα) ohnehin vergänglich ist (Schrage 1996, 11). Und dieser eschatologischen Perspektivlosigkeit im Blick auf den Körper entspricht das eschatologische Schwergewicht in der ersten rhetorischen Einheit der paulinischen Argumentation. Deshalb gehen wir mit Martin (1995, 70), Hays (1997, 102), Thiselton (2000, 458), Gorman (2004, 250) und anderen davon aus, dass Vers 13b Teil des korinthischen Slogans ist<sup>220</sup>, der in Vers 13a beginnt. Paulus setzt dieser Überzeugung der Korinther ab Vers 13c seine Argumentation entgegen.

*Vers 18b*: Bedeutend unwahrscheinlicher ist die Annahme, dass auch Vers 18b korinthischen Ursprungs ist<sup>221</sup>. Ihre Befürworter wie Kempthorne (1968, 571), Murphy-O’Connor (1978, 392-93) und in deren Gefolge zahlreiche weitere<sup>222</sup> können zwar darauf verweisen, dass der Argumentationsgang der Verse 12-20 bereits korinthische Slogans enthält<sup>223</sup>. Auch passt die Schlussfolgerung von Murphy-O’Connor (1978, 391ff), dass den Korinthern, die den Leib für moralisch irrelevant hielten, sexuelle Sünde als erlaubt galt<sup>224</sup>, zum Gedankengang von 1.Korinther 6:12-20. Doch es sprechen mehr Argumente dagegen:

Erstens: Eine innere Logik entstünde nur, wenn παρὰ τὸν νόμον (μαρτυρία im absoluten Sinne verstanden wird, wenn man also den Korinthern unterstellt, dass für sie ausschließlich *alle* Formen von Sünde nur *außerhalb* des Leibes denkbar sind. Doch Formulierungsparallelen wie Matthäus 12:31, Markus 12:44 oder Markus 14:29 zeigen, dass in der Übersetzung jeweils mit ‘*andere*’ zu ergänzen ist: ‘jede (*andere*) Sünde’. Demnach haben wir auch in 1.Korinther 6:18b

---

thematisiert, obgleich die Weiterführung für den ursprünglichen Zusammenhang keine Bedeutung hat (6,14).’ (2003, 99)

<sup>220</sup> Anders NIV, HFA etc. die nur 6:13a für korinthisch halten: “‘Food for the stomach and the stomach for food’ – but God will destroy them.’ (NIV) (vgl. Kistemaker 1993, 194)

<sup>221</sup> Vgl. dazu die sehr ausführliche und hilfreiche Diskussion bei Fisk (1996, 540ff).

<sup>222</sup> Vgl. Klauck (1984, 48); Hays (1997, 105); Collins (1999, 248) und weitere.

<sup>223</sup> Vgl. auch Moule (1959, 196).

<sup>224</sup> Kempthorne (1967-68, 571) deutet den Text anders: Die Korinther seien der Ansicht, dass die Tat des Inzestsünder von 5:1-13 nicht die Gemeinde (σῶμα auf Kirche gedeutet) betreffen kann, weil die Stiefmutter ja eine Außenstehende ist.

eine solche ‘Auslassung’ syntaktisch zu erwarten und können sie nicht als Stütze für die Sicht, dass es sich um ein Korintherzitat handelt, einsetzen (Fisk 1996, 544<sup>225</sup>).

Zweitens: Wenn Murphy-O’Connor ausführt, ‘The *ho de* introducing v 18c is parallel to the *to de* introducing v 13c which... is a flat negation of the preceding phrase.’ (1978, 392), so steht dem die Beobachtung gegenüber, dass Paulus den beiden ‘relativ sicheren’ Korintherzitaten in Vers 12 weder mit  $\omicron(\delta\epsilon\leftarrow$ , noch mit  $\tau\omicron\leftarrow\delta\epsilon\leftarrow$ , sondern mit  $\alpha)\lambda\lambda\alpha/$  begegnet<sup>226</sup>. Außerdem erscheint  $\omicron(\delta\epsilon$  auch in Vers 14, wo es nun keinesfalls auf eine korinthische These reagieren kann.

Drittens: Vers 18b hat eine wichtige rhetorische Funktion für die in Vers 18c formulierte Ausnahme (‘jede andere Sünde...: außer  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha...$ ’), denn durch die generalisierte Aussage in Vers 18b fokussiert Paulus ein ‘maximum attention on the distinctive character of sexual sin’ (Fisk 1996, 544). 1.Korinther 6:18b fungiert also in erster Linie als Betonung dieser Ausnahme, weshalb anzunehmen ist, dass er Teil der *paulinischen* Argumentation ist.

Viertens: Diese rhetorische Funktion von Vers 18b wird durch den Nebensatz, ‘die ein Mensch begehen mag’, unterstrichen. Wenn wir bedenken, dass der Leser des 1.Korintherbriefs bereits zwei Lasterkataloge zur Kenntnis genommen hat, dann wird nun seiner Fantasie überlassen, auf welche Übertretungen göttlicher Normen der menschliche Erfindergeist noch alles kommen könnte. Wenn Paulus hier  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  als einzige Ausnahme folgen lässt, dann gibt es kaum noch rhetorische Möglichkeiten, um die einzigartig-destruktive Natur sexueller Sünde dramatischer zu beschreiben (Fisk 1996, 544)! Wäre Vers 18b dagegen eine *korinthische* These, dann hätten wir eine sehr schwache, plumpe Rhetorik vor uns, denn Paulus würde der korinthischen Überzeugung einfach nur eine gegenteilige Behauptung entgegensetzen.

Fazit: Mit Fisk (1996, 544) können wir festhalten, dass es rhetorisch-syntaktisch keinen plausiblen Grund gibt, zu bezweifeln, dass *Vers 18b ein genuin paulinischer Text* ist<sup>227</sup> und schlagen deshalb als Übersetzung vor: ‘Jede andere Sünde geschieht außerhalb des Körpers, aber wer illegitimen Sexualverkehr hat, sündigt am eigenen Körper.’

### *c) Gliederung des Abschnitts anhand rhetorischer und struktureller Indikatoren (Tabelle 6)*

Die Struktur des vorliegenden Abschnitts ist in der Forschung sehr umstritten. Die Diskussion entsteht einerseits aufgrund der Vorentscheidungen, die durch die Interpretation der Verse 12-13 sowie 18b fallen (korinthisch oder paulinisch?), andererseits aber auch durch die

<sup>225</sup> Gegen Kempthorne (1967-68, 571) und Murphy-O’Connor (1978, 392).

<sup>226</sup> Das  $\alpha)\lambda\lambda\alpha/$  finden wir auch in 6:13c, allerdings nicht am Anfang der paulinischen Entgegnung.

komplizierte Verquickung der Argumente. So sieht Hurley (1973, 113) Vers 18b als korinthisches Zitat und Vers 12 als eröffnenden Slogan. Demnach teilt er den weiteren Text in zwei Abschnitte: jeweils vom Slogan zum Imperativ: Verse 13-18 und Verse 18b-20b<sup>228</sup>. Bailey (1980, 27ff) versteht den gesamten Text als einen *elaborativen Chiasmus*, dessen Zentrum das Zitat aus Genesis 2:24 (6:16b) bildet. Völlig anders interpretiert Fee (1987, 257) die Verse 15-17 als eine rhetorische Einheit, welcher die Verse 18-20 als Schlussfolgerung dienen. Kirchoff (1994:104ff) teilt den Text in drei Abschnitte: 1.Korinther 6:13-14 (6:13a/c chiastisch aufgebaut), 15-17 (aus zwei Teilen, die jeweils mit ‘Wisst ihr nicht...?’ beginnen) und 18-20 (durch die Imperative  $\phi\epsilon\upsilon/\gamma\epsilon\tau\epsilon$  und  $\delta\omicron\chi\alpha/\sigma\alpha\tau\epsilon$  markiert)<sup>229</sup>. Da wir hier nicht jeden Vorschlag diskutieren können, stellen wir im Folgenden in Anlehnung an Fisk (1996, 540ff) die Sicht dar, die uns am plausibelsten erscheint.

Suchen wir nach Strukturmarkern, so fallen zunächst die rhetorischen Fragen in den Versen 12-20 auf. Bei dreien von ihnen wird  $\omicron\upsilon\kappa\omicron\iota/\delta\alpha\tau\epsilon\omicron/(\tau\iota)$  benutzt wird: 1.Korinther 6:15, 16, 19. Vergleichen wir diese drei Fragesätze, so bemerken wir weitere Parallelen, wie die Tabelle<sup>230</sup> (Tabelle 6) und nachfolgende Erklärungen verdeutlichen:

Vers	Einleitende rhetorische Frage	Beziehung zum $\sigma\omega=\mu\alpha$	Verb des $\omicron/(\tau\iota)$ -Satzes	Implizite oder explizite Verbote von $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$
6:15	$\omicron\upsilon\kappa\omicron\iota/\delta\alpha\tau\epsilon\omicron/(\tau\iota)$ ...	$\tau\alpha\sigma\omega/\mu\alpha\tau\alpha$	$\epsilon\sigma\tau\iota\nu$	$\mu\eta\leftarrow\gamma\epsilon/\nu\omicron\iota\tau\omicron$ . (6:15c)
6:16	$\eta\omicron\upsilon\kappa\omicron\iota/\delta\alpha\tau\epsilon\omicron/(\tau\iota)$ ...	$\epsilon/\nu\sigma\omega=\mu\alpha$	$\epsilon\sigma\tau\iota\nu$	$\phi\epsilon\upsilon/\gamma\epsilon\tau\epsilon\tau\eta\leftarrow\nu\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha\nu$ . (6:18a)
6:19	$\eta\omicron\upsilon\kappa\omicron\iota/\delta\alpha\tau\epsilon\omicron/(\tau\iota)$ ...	$\tau\alpha\sigma\omega/\mu\alpha\tau\alpha$	$\epsilon\sigma\tau\iota\nu$	$\delta\omicron\chi\alpha/\sigma\alpha\tau\epsilon\delta\eta\leftarrow\tau\omicron\leftarrow\nu\theta\epsilon\omicron\leftarrow\nu$ ... (6:20)

Im Unterschied zu den Argumentationsteilen in 1.Korinther 5:1-13 und 1.Korinther 6:1-11 werden diese rhetorischen Fragen in den Versen 12-20 jeweils mit  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  gebildet. Und jede von ihnen trifft eine Aussage über das  $\sigma\omega=\mu\alpha$  des Christen. Anders als in Vers 15 steht in den Versen 16 und 19 dem  $\omicron\upsilon\kappa\omicron\iota/\delta\alpha\tau\epsilon$  jeweils ein  $\eta\leftarrow$  (‘oder’) voran, wodurch ein argumentativer Neueinsatz markiert wird<sup>231</sup>.

<sup>227</sup> Dem folgen viele andere Exegeten, wobei für die einen ein *quantitativer* Unterschied zwischen sexueller und anderer Sünde gesehen wird (Calvin 1546; Barrett 1968 etc.), während andere *qualitativ* unterschiedliche Sünden sehen (Bruce 1971; Gundry 1976, Fee 1987 etc.). Vgl. dazu die hilfreiche Übersicht bei Fisk (1996, 542-43).

<sup>228</sup> Ähnlich Gorman (2004, 250), der zwei Abschnitte erkennt.

<sup>229</sup> Hays (1997, 101ff) sieht in 6:13-14 das Auferstehungsargument, in 6:15-17, 20 das Argument des Besitzes durch den Herrn und in 6:18-19 das Argument der Präsenz des Heiligen Geistes.

<sup>230</sup> In Anlehnung an Fisk (1996, 551); vgl. Garland (2003, 224).

<sup>231</sup> Die Partikel  $\eta/$  dient ‘zur Einleitung u. Anfügung rhetorischer Fragen’ wie auch ‘zur Einführung einer Frage, die einer vorausgegangenen parall(el) läuft od(er) sie erg(änzt)’ (Bauer 1971, 678). Dass mit einem  $\eta/$  bei Paulus ein neuer rhetorischer Angriff gestartet werden kann, zeigen Rö 6:3, 16 oder 1Kor 6:2, 9.

Wenn die einzelnen Argumentationsschritte der Verse 12-20 auch inhaltlich verquickt und ineinander verschachtelt sind, so zeigt sich im Vergleich dieser ου)κ οι)/δατε - Sätze doch soviel Symmetrie, dass ab Vers 15 von drei fortschreitende Argumentationsstufen gesprochen werden kann (Fisk 1996, 551). Jede dieser Argumentationsstufen beginnt mit ου)κ οι)/δατε und strebt auf einen ethischen Imperativ oder eine ethische Schlussfolgerung zu, wie die Tabelle zeigt.

Die griechische Textausgabe nach Nestle/Aland (27.Auflage)<sup>232</sup> vermittelt zwar den Eindruck, als beginne mit Vers 18 ein neuer Gedankengang. Doch die Symmetrie zwischen den Versen 15, 16 und 19 legt eher die Vermutung nahe, dass erst mit Vers 19 ein neuer Argumentationsgang beginnt: Wenn das Verbot von πορνει/α jeweils als abschließende Schlussfolgerung fungiert, dann sollte Vers 18 weder als separate Einheit betrachtet, noch auf die Verse 19-20 bezogen, sondern im Zusammenhang mit den Versen 16-17 gesehen werden (Fisk 1996, 553). Das Fehlen einer Konjunktion vor Vers 18 könnte zwar einen logischen Bruch signalisieren, doch ist ein *Asyndeton* nicht untypisch für eine *Diatribē* und ‘short, punchy, detached clauses insure maximum rhetorical impact... In each case, a rather brief, disconnected imperative clause expresses an inference drawn from what precedes.’ (Fisk 1996, 553)<sup>233</sup>

Orientieren wir uns an diesen Indikatoren, so ergeben sich vier unterschiedlich große rhetorische Einheiten:

*Die erste Einheit (6:12-14)* nimmt ihren Ausgangspunkt in den korinthischen Slogans, setzt erste eschatologische sowie christologische Akzente, aber noch keinen ethischen Imperativ. Ihr Ziel ist die Entkräftung in Korinth gängiger Schlagworte. Dass die Verse 12-14 eine Argumentationseinheit bilden, zeigt sich auch an parallel zueinander stehenden beziehungsweise *komplementären* Formulierungen (vgl. Bailey 1980, 31; Garland 2003, 229):

‘Die Speisen für den Bauch – *der Bauch für die Speisen*;

Gott aber wird sowohl diesen – *als jene zunichte machen*.

Der Leib aber ist nicht für die πορνει/α, sondern für den Herrn – *und der Herr für den Leib*.

Gott aber hat den Herrn auferweckt – *und wird auch uns auferwecken durch seine Macht*.’

*Die zweite Einheit (6:15)* stellt das σω=μα in Beziehung zum κυ/ριος und hat somit christologischen Inhalt. Sie räumt mit ihrem abschließenden μη<= γε/νοιτο (6:15c) alle Zweifel betreffs der korrekten Antwort auf die in Vers 15b gestellte Frage aus, weist aber mit dieser

---

<sup>232</sup> Vgl. auch Barrett (1968, 144); Fee (1987, 251), NIV.

Formulierung den Leser gleichzeitig auf die nächste Argumentationsstufe hin<sup>234</sup>. Durch ihre rhetorische Frage und die folgende Antwort impliziert diese Einheit bereits eine klare Verwerfung der  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  durch den Leser, der dem Argument zustimmt.

*Die dritte Einheit (6:16-18)* greift einerseits auf das Vorangegangene zurück, bildet aber gleichzeitig einen neuen Argumentationsschritt<sup>235</sup>: Die Frage in Vers 15b wird nun anthropologisch (anhand eines Schriftzitates) und pneumatologisch ('ein Geist mit ihm') *ad absurdum* geführt. Der Leser wird vor die Alternative geführt: Entweder geht er die Verbindung zur  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$  ein oder er steht in Verbindung mit dem  $\kappa\upsilon/\rho\iota\omicron\phi$ . Das macht ihm die Entscheidung unausweichlich, weshalb Paulus als argumentativen Höhepunkt den Imperativ formuliert:  $\phi\epsilon\upsilon/\gamma\epsilon\tau\epsilon\ \tau\eta\leftarrow\nu\ \pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha\nu$ . Unterstützt wird dieser Imperativ durch die Aussage über die Einzigartigkeit sexueller Sünde (6:18c) im Kontrast zu allen anderen (6:18b). Das Neue an dieser Argumentationsstufe im Gegensatz zur vorigen besteht darin, dass der Fokus nun nicht mehr auf der 'Gliedschaft an Christus' (6:15) liegt, sondern auf der Auswirkung sexueller Sünde auf das  $\sigma\omega=\mu\alpha$  dessen, der sie tut (vgl. Fisk 1996, 552).

*Die vierte Einheit (6:19-20)* fügt mit ihren Bildworten einen pneumatologischen (Bild vom Tempel des Heiligen Geistes) und soteriologischen Aspekt (Bild vom Besitz durch Kauf eines Sklaven) hinzu. Insgesamt wirkt dieser Abschnitt ruhiger, vermittelnder und gewinnender als die vorangegangenen. Der Dramatik, die bis Vers 18c aufgebaut wurde, entspricht es, dass die Verbote von  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  in Einheit II (implizit 6:15: 'Das sei ferne!') und Einheit III (explizit 6:18: 'Fliehe die  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$ !') negativ und hart wirken, während der abschließende Imperativ in Vers 20 ('verherrlicht nun Gott mit eurem Leib. '; wiederum implizit) als 'more subtle' empfunden wird (Fisk 1996, 552)<sup>236</sup>.

#### d) *~~Sw=na~~ als Person oder Körper?*

Eine der entscheidenden Fragen dieses Abschnitts betrifft das Verständnis von  $\sigma\omega=\mu\alpha$ : Welche semantische Bedeutung ist diesem Begriff in 1.Korinther 6:12-20 zuzuschreiben?

Wie im Forschungsüberblick bereits bemerkt, geht die Debatte um den  $\sigma\omega=\mu\alpha$ -Begriff im 1.Korintherbrief auf den Einfluss Bultmanns zurück, der teilweise 'Körper' und teilweise

---

<sup>233</sup> Beispiele asyndetischen Sätzen inmitten von Gedankeneinheiten finden wir auch in 1Kor 6:9; 7:23; 9:25; 10:15, 23; 11:1; 14:26 etc.

<sup>234</sup> Mit Fisk (1996, 552) können wir feststellen: Das Beantworten einer Frage mit  $\mu\eta\ \gamma\epsilon/\nu\omicron\iota\tau\omicron$  markiert bei Paulus entweder einen Grund, eine Erklärung (Rö 3:4, 6; 9:14; 11:11; Gal 2:17; 3:21) für bzw. eine Antwort auf das Vorangegangene (Rö 3:31; 7:13), kann aber auch den Übergang zu einem neuen Gedankengang anzeigen (Rö 6:2, 15; 7:7; 11:1). Wenn  $\mu\eta\ \gamma\epsilon/\nu\omicron\iota\tau\omicron$  als Übergang fungiert, dann beinhaltet der nächste Satz sowohl einen Grund für die Verwerfung der rhetorischen Frage als auch das Thema des folgenden Arguments (vgl. Stowers 1981, 140-41; Malherbe 1980, 232ff).

<sup>235</sup> vgl. Malherbe (1980, 232)

<sup>236</sup> Wir finden hier den Wechsel von *Ethos* und *Pathos* (Siegert 1985, 230): Eine gefühlsstarke Aussage folgt nach Siegert bei Paulus meist erst nach Erreichen des Argumentationsziels, das wir in 6:18 sehen.

‘Person’ darunter verstand (1980, 196). Die Problematik für den Exegeten liegt in der Tat darin, dass der Begriff unterschiedlich nuanciert wird. So finden wir in Vers 13 eine Gegenüberstellung von  $\sigma\omega=\mu\alpha$  und  $\kappa\omicron\iota\lambda\iota/\alpha$ , während mit Vers 14 das Subjekt von  $\sigma\omega=\mu\alpha$  zu ‘uns’ wechselt, obwohl man eher ‘unser Leib’ erwarten könnte. Die Schwierigkeiten, die für Bultmann in diesem Abschnitt lagen, hatten nach Fisk (1996, 548) aber eher ihren Grund darin, dass der Text etwas bestätigt, was Bultmann verwarf: *die enorme Bedeutung des physischen Körpers in der paulinischen Theologie*. Bezüglich des Sexuellen, das mit modernen oder postmodernen Augen betrachtet den Menschen ganzheitlich betrifft, ist es zwar verständlich, wenn hinter den Formulierungen, die Paulus gebraucht, mehr gesucht wird als die rein körperliche Verbindung zweier Menschen, doch dies darf uns nicht den Blick dafür verstellen, dass Paulus mit dem Begriff  $\sigma\omega=\mu\alpha$  die Aufmerksamkeit primär auf den körperlichen Bereich lenkt. Eine Bestätigung dafür liefern weitere paulinische Texte:

1.Korinther 9:27 verweist auf eine Selbstdisziplin, die aufgrund der Bilder aus dem Sport körperlich verstanden werden sollten. Nach 2.Korinther 5:10 werden wir für das zur Verantwortung gezogen, was wir ‘im Leib’ vollbracht haben und nach Römer 6:12-13 besteht die Alternative, den ‘sterblichen Leib’ Gott oder der Sünde zur Verfügung zu stellen, während Paulus in Römer 12:1 die ‘Leiber’ als ‘Gott wohlgefälliges Opfer’ fordert. Die körperliche Dimension ist unzweifelhaft wichtig in der Theologie des Apostels. Und so können wir mit Fisk festhalten: ‘This focus on the corporeal ties all of 1 Cor 6.12-20 together.’ (1996, 548).

Die erste Erwähnung von  $\sigma\omega=\mu\alpha$  im 1.Korintherbrief finden wir in 1.Korinther 5:3, wo der geistigen Gegenwart des Apostels seine leibliche Abwesenheit gegenübergestellt wird. Die zweite Erwähnung (6:14) liegt bereits im vorliegenden Abschnitt und bringt  $\sigma\omega=\mu\alpha$  in Verbindung mit  $\kappa\omicron\iota\lambda\iota/\alpha$ , wodurch die weiteren Erwähnungen von  $\sigma\omega=\mu\alpha$  im Sinne der *leiblichen Dimension* determiniert sind. Bestätigt wird dieser Befund durch Vers 16, wo  $\epsilon\iota/\nu$   $\sigma\omega=\mu\alpha$  und  $\sigma\alpha/\rho\chi\alpha$   $\mu\iota/\alpha\nu$  miteinander verknüpft sind und dem Argument nach identisch sein müssen<sup>237</sup>.  $\Sigma\omega=\mu\alpha$  bezeichnet im gesamten Abschnitt die Körperlichkeit des Menschen, die zum Herrn (6:13, 15a), zur  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$  (6:15b-16), zum Heiligen Geist (6:19) und zu Gott (6:20) in Beziehung gesetzt wird. Und in Vers 18 wird die Auswirkung auf den Körper dessen, der  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  praktiziert, thematisiert<sup>238</sup>.

#### e) **Pornei**/aals destruktive Handlung am eigenen Körper

<sup>237</sup> Vgl. dazu die Parallelisierung von  $\sigma\alpha/\rho\chi$  und  $\sigma\omega=\mu\alpha$  in Eph 5:28-29.

<sup>238</sup> Würde man 6:18b isoliert betrachten, könnte man  $\sigma\omega=\mu\alpha$  in Verbindung mit 6:15, 19 (und Kapitel 12 antizipierend) als Kirche (*Corpus Christi*) verstehen. Doch die Mehrzahl ( $\sigma\omega=\mu\alpha\tau\alpha$ ) in 6:15 und der Zusammenhang in 6:16 schließen dies aus: Gegen Kempthorne (1967-1968, 572) und Mitchell (1991, 120-234), die eine parallele Formulierung aus 1Clem 46:7 als Beleg anführen, wo sich  $\tau\omicron\leftarrow\sigma\omega=\mu\alpha$   $\tau\omicron\leftarrow\iota$ /διον auf die Kirche bezieht. Vgl. zur Kritik an Kempthorne und Mitchell auch Gundry (1976, 74-75) und Fisk (1996, 549).



Was bedeutet πορνει/α? Und wie ist dieser Begriff in der paulinischen Argumentation zu verstehen? – Auf diese Fragen hatten wir schon erste Antworten gesucht und gefunden:

πορνει/α meint in christlich-jüdischen Texten jede Form illegitimen Sexualverkehrs, kann aber je nach Kontext auch speziellere Formen (z.B. Inzest in 5:1-11) bezeichnen oder sich mit Ehebruch überschneiden.

Die Argumentation in 1.Korinther 6:12-20 bringt uns noch einen Schritt weiter. Insbesondere aus den Versen 16-18 lassen sich Rückschlüsse auf den paulinischen πορνει/α-Begriff ziehen:

Vers 16 bezeichnet zunächst näher, was Paulus im Kontext von 1.Korinther 6:12-20 im Blick hat: Es geht um den Sexualkontakt eines Mannes mit einer πορννη – also einer Frau, die nicht seine legitime Ehefrau ist (vgl. Kirchoff 1994, 36). Schließen wir unsere Erörterungen zum ‘Sitz im Leben’ mit ein, so ist primär an den Kontakt jüngerer Männer mit Prostituierten im Rahmen von Banketten zu denken. Insofern ist es angebracht, die Definition Kirchoffs mit Dautzenberg zu präzisieren: Πορνει/α sollte ‘in unserem Text mit einer gewissen Randunschärfe auf außerehelichen oder vorehelichen Geschlechtsverkehr hin primär von der Prostitution her verstanden werden und letzterer damit als der Prostitution gleich qualifiziert gelten.’ (Dautzenberg 1999, 155)<sup>239</sup>

Πορνει/α als Sexualverkehr mit einer πορννη wird von Paulus ferner als *körperliche Union* verstanden, die ‘ein Fleisch’ beziehungsweise ‘einen Leib’ entstehen lässt. Die Formulierung in Vers 16 ist jedoch ungewöhnlich und bedarf deshalb der Untersuchung.

Wie oben bereits angemerkt, gebraucht Paulus mit Genesis 2:24 (nach LXX) einen Text, der in jüdischer Tradition auf die Ehe bezogen wird (vgl. Jub 3:7; Mk 10:7-8; Eph 5:28-31), obwohl in 1.Korinther 6:12-20 von einer nichtehelichen Beziehung die Rede ist. Allerdings steht in Bezugnahmen jüdischer Texte auf Genesis 2:24 häufig der *körperlich-fleischliche Aspekt* im Vordergrund, wie Dautzenberg (1999, 148-152) nachweist. So zeigt der dem Genesiszitat folgende Nachsatz in Markus 10:8b (‘daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch’), dass die Intention zum Zitieren dieser Stelle auf Genesis 2:24c liegt. Und dem Zitat des Genesis textes geht in Epheser 5:30 voraus, dass niemand jemals ‘sein eigenes Fleisch gehasst’ hat (Eph 5:29)<sup>240</sup>. Auch in Sirach 25:26, einem Text, der vermutlich auch von Genesis 2:24c beeinflusst ist<sup>241</sup>, wird die Ehe primär als fleischliche Einheit verstanden, wenn es dort

---

<sup>239</sup> Die Gleichsetzung von außerehelichem Sexualverkehr und Prostitution begründet Dautzenberg im Rückgriff auf die jüdische Tradition (insbesondere den atl. Propheten und TestXII) folgendermaßen: ‘Der Begriff πορνει/α wird mit unterschiedlich weitem Begriffsumfang eingesetzt; er bezieht seinen Anschauungsgehalt und seine abwertende Bedeutung von der Prostitution her. Er behält seinen abwertenden Charakter, wenn er auf außerehelichen oder illegitimen Geschlechtsverkehr oder auf sexuelle Verfehlungen überhaupt übertragen wird, wie dies vor allem, aber nicht ausschließlich an frühjüdischen und urchristlichen Texten beobachtet werden kann.’ (1999, 155)

<sup>240</sup> Weitere Belege bei Dautzenberg (1999, 148-152).

<sup>241</sup> vgl. Dautzenberg (1999, 149). Der Text setzt patriarchalische Verhältnisse voraus.

bezüglich einer untüchtigen Ehefrau heißt:

ει) μη<= πορευ/εται κατα<= ξει=ραφ σου, α)πο τω=v  
σαρκω=v σου α)πο/τεμε αυ)τη/v.

Auch in 1.Korinther 6:16 dominiert dieses fleischliche Verständnis der sexuellen Vereinigung von Mann und Frau, denn Paulus zitiert nur Genesis 2:24c. Im Kontext einer nichtehelichen Beziehung wäre der *gesamte* Vers zwar in jedem Fall deplatziert. Doch die Betonung der körperlich-fleischlichen Gemeinschaft steht in Kontinuität zum jüdischen Verständnis, nur dass Paulus diese körperliche Union nach Genesis 2:24c auch auf den sexuellen Verkehr *außerhalb* der Ehe bezieht (Dautzenberg 1999, 152). Parallel zu Epheser 5:28-31 ersetzt er auch in 1.Korinther 6 das σα/ρχ aus dem Genesiszitat durch σω=μα in seinem Kommentar.

Die Parallelisierung von σα/ρχ und σω=μα zeigt ebenso wie die Berufung auf Genesis 2:24c, dass die sexuelle Gemeinschaft mit der πο/ρνη in 1.Korinther 6 vom *körperlichen Aspekt* her verstanden wird und bestätigt unseren Befund, σω=μα in der Argumentation konsequent leiblich zu interpretieren.

Ebenfalls an Genesis 2:24 erinnert der Gebrauch von κολλω/μενοφ ('anhangen') in 1.Korinther 6:16a und 6:17. Das Wort ist allerdings so unbestimmt, dass es sowohl die sexuelle Gemeinschaft (zur πο/ρνη) als auch spirituelle Gemeinschaft (mit dem κυ/ριοφ) bezeichnen kann (vgl. Dtn 4:41, 10:20 LXX etc.). Die Tatsache, dass Paulus die kürzere Form κολλα/ομαι verwendet, obwohl er an anderer Stelle (Eph 5:31) das zusammengesetzte Wort προσκολλα/ομαι (das sich auch in Gen 2:24 LXX findet) gebraucht, könnte (nach Fisk 1996, 555-56) darauf verweisen, dass er sich an Sirach 19:2-3 orientiert:

οι)=νοφ και<= <=γυναι=κεφ α)ποστη/σουσιν συνετου/φ,  
και<= ο( κολλω/μενοφ πο/ρναιφ τολμηρο/τεροφ ε)/σται.  
ση/πη και<= σκω/ληκεφ κληρονομη/σουσιν αυ)το/v...<sup>242</sup>.

Neben der Parallelität der Formulierungen (ο( κολλω/μενοφ πο/ρνη / πο/ρναιφ... ε/στιν / ε)/σται) zeigt der Vergleich beider Texte, dass sie jeweils im Kontext einer Abhandlung über die Gefährlichkeit sexueller Sünde erscheinen und sich jeweils mit der *Sünde gegen sich selbst* beschäftigen (vgl. Sir 19:4 mit 1Kor 6:18c). Falls die Vermutung, dass es sich in 1.Korinther 6:16a um eine Anspielung oder eine Ableitung von Sirach 19 handelt oder hinter beiden Autoren die gleiche Tradition steht, zutrifft, so stützt dies zusätzlich unsere oben dargestellte Gliederung in dem Sinne, dass die Verse 16a und 18c zur gleichen rhetorischen Einheit

gehören (vgl. Fisk 1996, 555-56). In jedem Fall sieht Paulus wie Ben Sira Sexualkontakt mit einer πορνῆ als einen *Akt primär körperlicher Selbstzerstörung*. Dies steht im Einklang mit Aussagen zur πορνεία in der jüdischen Weisheitsliteratur (insbesondere Prov 5-7)<sup>243</sup> sowie bei Philo und Josephus.

Auch wenn der Gebrauch von κολλᾶ/ομαι (Gen 2:24b) auf eine intime, personale und vielleicht auch psychologische oder metaphysische Verbindung hinweist<sup>244</sup>, häufen sich die Indizien dafür, dass Paulus unter πορνεία ein Geschehen versteht, das den *Körper* dessen, der sie praktiziert, schändet oder schädigt. Weil Paulus davon ausgeht, dass πορνεία eine Ein-Fleisch-Beziehung mit der πορνῆ herstellt, versteht er sie als destruktive Handlung am eigenen Körper. Und so können wir mit Fisk resümieren: ‘Sexual sin is uniquely body-defiling because it is inherently body-joining.’ (1996, 556).

Dieser Befund aus dem jüdischen Traditionszusammenhang bildet den interpretativen Schlüssel für die schwierige Aussage von Vers 18: ‘Jede (andere) Sünde, die ein Mensch begehen mag, ist außerhalb des Leibes; wer aber πορνεία treibt, sündigt gegen den eigenen Leib.’ Wir finden hier keine ‘*ad hoc*’ – Formulierung (Conzelmann 1969, 135<sup>245</sup>), sondern Paulus sieht πορνεία als eine Ausnahme unter den Sünden: Alle anderen Vergehen ereignen sich in bestimmtem Sinn außerhalb des Körpers. Im Gegensatz dazu ist πορνεία eine *destruktive Handlung am eigenen Körper*. ‘Man wird der Aussage von v.18bc nur gerecht, wenn man sie nicht als situationsbezogene Übertreibung abschwächt, sondern sie als Ausdruck paulinischer Überzeugung und paulinischer σω=μα-Anthropologie liest.’ (Dautzenberg 1999, 145<sup>246</sup>).

Es ist zwar immer wieder zu Recht eingewendet worden, dass auch andere Sünden physisch destruktiv wirken (Suizid, Alkoholmissbrauch etc.<sup>247</sup>), doch weil der Sexualkontakt

---

<sup>242</sup> ‘Wein und Frauen betören die Weisen; und der Mann, der Prostituierten anhängt, ist schamlos. Verfall und Wurmfraß werden Besitz von ihm ergreifen’.

<sup>243</sup> Wenn Lindemann (1986, 248) im Blick auf Texte wie Prov 5-7, Sir 9:6, 19:2 etc. feststellt: ‘Doch keiner dieser Texte klingt in der paulinischen Argumentation auch nur an.’ und weiter ausführt: ‘als Kriterium für seine (Paulus) Entscheidung spielt weder dieser (Gen 2:24) noch ein anderer biblischer Text eine Rolle.’, dann ist das in keiner Weise nachvollziehbar. Wir finden Parallelen, Anklänge und sogar Zitate (eben Gen 2:24) alttestamentlicher wie auch frühjüdischer Texte.

<sup>244</sup> Vgl. dazu Bruce (1971, 64); Fee (1987, 259); Gundry (1976, 62-63) etc.

<sup>245</sup> ‘Die begründende These, dass nur Unzucht ein Vergehen gegen den eigenen Leib sei, ist natürlich ad hoc formuliert. Paulus hat im Augenblick nur diesen einen Fall – Unzucht – im Auge. Ob es auch andere Vergehen gegen den Leib gebe, überlegt er hier nicht.’ Conzelmann (1969, 135).

<sup>246</sup> Weiter argumentiert Dautzenberg (1999, 167-68) ‘Das organisierende Zentrum seiner Argumentation ist indes die das σω=μα bestimmende gegenwärtige und zukünftige Herrschaft des Erhöhten.’ Diese Herrschaft ist ‘unter Aufnahme des Realismus frühjüdischer Reinheits- und Heiligkeitskategorien fast anstößig konkret und leibhaft gedacht.’ Und 6:18 zieht daraus nur die Konsequenz. ‘Diese neue und einzigartige christologische Begründung bringt keine materiale Änderung im Gebotenen und Verbotenen, wohl aber eine die Verantwortung des Täters treffende Intensivierung des Verbots und, bedenkt man V.18, eine nur aus frühjüdischer Voraussetzung abgeleitete Sonderstellung der Sexualität.’

<sup>247</sup> Vgl. Wolff (2000, 129-30).

eine einzigartige Körperverbindung entstehen lässt, ist πορνει/α eine einzigartige Körperschändung.

f) *Porneia* als Macht und als Verunreinigung

Auch in anderer Hinsicht spiegelt sich in der Argumentation des Apostels der jüdische Hintergrund wieder. So stellen wir bei ihm fest, dass er (wie Prov 5-7) die πορνη selbst nicht ethisch bewertet, wohl aber eindringlich vor ihr warnt. Die Auswirkung von πορνει/α auf die πορνη wird in keiner Weise thematisiert, es geht nur um die Auswirkung εἰς τὸ ἐνδύον σαρκὸς<sup>248</sup>, welche nach 1.Korinther 6:15-16 eindeutig vom Mann her gedacht ist, der sich auf den Sexualkontakt mit ihr einlässt.

Verschiedene Details der paulinischen Argumentation deuten darauf hin, dass auch der Hintergrund von *Machtkategorien* im Verständnis von πορνει/α eine wichtige Rolle spielt: In ähnlicher Weise wie das Testament der zwölf Patriarchen πορνει/α als dämonische Macht sieht, die Besitz vom Menschen ergreift<sup>249</sup>, finden wir in Vers 12, dass Paulus sich vom Einfluss dieser Macht *nicht* 'beherrschen lassen' (ἐχουσιασθη/σομα) will. Auch der zentrale Imperativ φευγετε τὴν πορνειαν ist, wenn man ihn nicht nur metaphorisch oder als Anklang an Josefs Flucht vor der Frau Potiphars versteht (vgl. Rosner 1994, 137ff), vor dem Hintergrund von Machtkategorien plausibler (Dautzenberg 1999, 160-61): Es gilt, sich der Einflussphäre von πορνει/α zu entziehen<sup>250</sup>. Dass eine direkte Parallele zum Imperativ von Vers 18 im Testament Rubens 5:5 ('φευγετε οὖν τὴν πορνειαν'; vgl. auch TestRub 6:1) zu finden ist, stützt diese Beobachtung. Auch die Argumentation im Blick auf die Zugehörigkeit des σαρκὸς zum κύριος oder zur πορνη (6:15ff) ist in diese Richtung deutbar. Deshalb können wir Dautzenberg zustimmen: 'Die Gegenüberstellung von πορνει/α und κύριος in 1Kor 6:13b

---

<sup>248</sup> Die Sicht, dass in 6:18c die Sünde gegen den Leib der πορνη gemeint sei, geht auf F.C. Baur zurück (so Dautzenberg 1999, 144), wird aber heute kaum mehr vertreten. Sie wirkt jedoch bei manchen Kommentatoren noch nach. So zum Beispiel bei Lang: 'Eine Behandlung der Dirne als "käufliche Sache" entwürdigt eine Partnerin in ihrem Personencharakter; sie läßt den Christen als Glied am Leibe Christi nicht nur gegen einen Mitmenschen, sondern zugleich auch gegen den Herrn verstoßen.' (1986, 83) Und weiter heißt es bei Lang: 'Gemeinschaft mit Christus und mit der Dirne schließen sich gegenseitig aus, ...weil der Verkehr mit einer Dirne die göttliche Schöpfungsordnung der Ehe missachtet und die Personenwürde der Frau verletzt.' (1986, 83) Sosehr diese Aussagen Langs inhaltlich auch zu unterstützen sind, so wenig orientieren sie sich an der paulinischen Argumentation in 1Kor 6.

<sup>249</sup> Vgl. TestSim 5:3, wonach πορνει/α die 'Mutter aller Übel' ist, die von Gott trennt und zu Belial führt. Erstaunlich präzise definiert Bachmann bereits πορνει/α: 'Aber das eigentlich Entscheidende, was Pl sagen wollte, liegt doch darin, dass die Hurerei im vollen Unterschied zu anderen Versündigungen den Leib dadurch verdirbt, dass sie ihn unter die ἐχουσια der in der entfesselten sinnlichen Leidenschaft wirkenden Sündenmächte durch organische Verbindung mit ihrer Repräsentantin, der πορνη, stellt.' (Bachmann 1910, 247-48).

<sup>250</sup> Vgl. dazu auch die personifizierte Charakterisierung der Sündenmacht in Rö 6-7. Martin deutet den vehementen Imperativ des Apostels zur Flucht vor πορνει/α vor dem Hintergrund kosmischen Invasionsdenkens: Weil der Körper der Prostituierten als Teil des Kosmos zu verstehen sei, stelle der Sexualkontakt mit ihr eine 'copulation between Christ and the cosmos' dar (1995, 176). In diesem 'intertextual intercourse' (1995, 177) hätten die Repräsentanten zweier kosmischer Körper (Leib Christ und die von Gott entfremdete Welt) intimen Verkehr.

wird weniger gesucht oder unpassend erscheinen, wenn die πορνει/α als dämonische, nach dem Menschen greifende Macht im Spannungsfeld zwischen Gott und Belial verstanden wird.’ (1999, 161)<sup>251</sup>

Darüber hinaus bietet der Text auch Anklänge an *kultische Verunreinigung*. Wenn wir anhand des Testaments der zwölf Patriarchen (insbesondere TestLev 9:9) gezeigt hatten, dass die jüdische Tradition πορνει/α in den Zusammenhang mit Reinheitskategorien bringt, so entspricht dem in der paulinischen Literatur das häufige Nebeneinander von πορνει/α und α)καθαρσι/α nach 2.Korinther 12:21, Galater 5:19, Epheser 5:3, 5 und Kolosser 3:5 und andererseits die positiven Gegenstücke zur πορνει/α: α(γ)ιασμο/φ und τιμη/ nach 1.Thessalonicher 4:4<sup>252</sup>.

In 1.Kor 6:12-20 deutet das Bildwort vom Tempel auf diesen Traditionszusammenhang hin. Wenn der Körper des Christen als Tempel als ‘Tempel des Heiligen Geistes in euch’ (6:19) bezeichnet werden kann, dann steht eine Sünde gegen den Körper im Widerspruch zu der dem Tempel zukommenden Heiligkeit (vgl. Dautzenberg 1999, 160)<sup>253</sup>.

### *g) Konturen der paulinischen Argumentation*

Nachdem wir bereits einige wichtige Schwerpunkte aus der paulinischen Argumentation herausgegriffen haben, gilt es nun, die Konturen des Gedankenflusses nachzuzeichnen.

Wir hatten den Text anhand von Strukturmarkern und rhetorischen Indikatoren in 4 Einheiten gegliedert, wollen aber nun die zentralen Argumente dieser Einheiten vor Augen führen und dabei auch nach möglichen Denkhintergründen und Verständnismöglichkeiten durch die Korinther fragen.

### *Rhetorische Einheit I: Zurückweisung korinthischer Überzeugungen (6:12-14)*

Wenn Paulus mit den drei Worten des Slogans πα/ντα μοι=ε)/χεστιν (6:12) *asyndetisch* an den vorangegangenen Argumentationsgang anknüpft, dann können wir voraussetzen, dass sich für die Korinther eine ganze Vorstellungswelt mit dieser Maxime verband. Aufgrund unserer Re/Konstruktion sehen wir eine Elite hinter diesem Text, die ihre hedonistische Ethik rechtfertigt.

---

<sup>251</sup> Πορνει/α ist in 1Kor 6:12-20 ‘das abominandum schlechthin. Sie wird in dieser Paränese als dämonischer Machtbereich verstanden, welcher dem Bereich des Kyrios konträr gegenübersteht und das menschliche σω=μα anders betrifft als die übrigen Sünden.’ (Dautzenberg 1999, 146-47)

<sup>252</sup> ‘Paulus unterscheidet sich vom gesetzesgebundenen Frühjudentum nicht durch den kultischen Abscheu vor der πορνει/α, sondern durch eine weitgehende Spiritualisierung des kultischen Denkens.’ (Dautzenberg 1999, 160)

<sup>253</sup> ‘Vergleicht man Paulus mit den frühjüdischen Zeugen, dann steht er in verschiedener Hinsicht den TestXII näher als Philo und Josephus: sprachlich, sofern er relativ undifferenziert die Wortgruppe πο/ρνη, πορνει/α bevorzugt, gedanklich als er porneia ähnlich wie die TestXII in Macht- und Kultkategorien erfaßt und verabscheut.’ (Dautzenberg 1999, 166)

Die *diatribische* Entgegnung des Apostels besteht nach dem ἀλλὰ, das beides verbindet, ebenfalls aus drei Worten: οὐ) πάλυτα συμφε/ρει - Kurz und prägnant hält Paulus der Rechtfertigung der Korinther seinen Slogan entgegen: Das Kriterium des Nutzens oder der Förderlichkeit einer Handlung<sup>254</sup>. Dem folgt der nächste Wortwechsel, der lediglich besagt, dass Paulus selbst (und der zustimmende Leser) sich nicht in ein Abhängigkeitsverhältnis bringen will. Im Blick auf die gesamte Argumentation kann der Leser bis dahin implizieren: ‘Das nun Folgende scheint keinen Nutzen zu haben, aber es kann mich meiner Freiheit berauben.’

Folgen wir dem Fortgang der *Diatribе*, so zeigt sich anhand der sich ähnelnden Satzstruktur, dass Paulus auf Vers 13a mit Vers 13c antwortet: Wenn ‘die Speisen für den Bauch und der Bauch für die Speisen’ im Sinne der Trias von Essen, Trinken und πορνει/α intendiert: ‘Sex ist für den Leib und der Leib für den Sex.’, so setzt Paulus dem entgegen: ‘Der Leib ist nicht für die πορνει/α.’ Die Bestimmung des Leibes ist für den Herrn, während das Umgekehrte ebenso gilt: Der Herr ist für den Leib. Offenbar haben die Korinther die Beziehung zwischen ihrem Körper und ihrem Herrn nicht hergestellt. Jedenfalls trifft Paulus die entscheidende (vielleicht schöpfungstheologisch gedachte?) Aussage: Der κυ/ριοφ ist *pro Körper*, was impliziert, dass der Körper und der Umgang mit ihm für Christen große Bedeutung hat, auch wenn hier noch offen bleibt, wieso.

Dem korinthischen Argument (6:13b), dass der Bauch (das Leibliche) vergänglich ist, kann der Apostel im Grunde nicht widersprechen. Denn seine Argumentation in 1.Korinther 15:35-58 (15:42: ‘Es wird gesät in Verweslichkeit...’) zeigt ja, dass Paulus ebenfalls mit der Vergänglichkeit des Leibes rechnet. Der problematische Denkansatz der Korinther liegt in der *mangelnden Perspektive für die Körperlichkeit überhaupt*, während die Seele wohl als unsterblich aufgefasst wird.<sup>255</sup> Diesem fragwürdigen, defizitären Körperverständnis tritt Paulus mit Vers 14 entgegen, indem er eine (leibliche) Perspektive des Menschen nach dem biologischen Tod andeutet: ‘Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird auch *uns* auferwecken durch seine Kraft.’<sup>256</sup> Die Tatsache, dass Paulus diese eschatologische Korrektur quasi nur kurz einwirft, um dann zum nächsten Argumentationsschritt auszuholen, gibt zu

---

<sup>254</sup> Die Parallele in 1Kor 10:23 wirft ein Licht auf des Verständnis von συμφε/ρει bei Paulus: Es baut nicht auf (οὐ)... οί)κοδομει=. Das Motiv der Nützlichkeit einer Handlung war in der Spätantike bedeutend (Weiß 1973, IX:73). Wolff (2000, 125) geht davon aus, dass sich die Nützlichkeit auf die Gemeinde bezieht, weil dies bei allen Erwähnungen des Nutzens im 1Kor der Fall sei. Doch während dies auf 10:23-24 und 12:7 zutreffen mag, ist in 7:35 vom ‘eigenen Nutzen’ die Rede.

<sup>255</sup> In Korinth verstand man die ‘Vernichtung’ des Leibes ‘vermutlich als Befreiung der mit dem göttlichen Pneuma verbundenen Seele vom Leib’ (Wolff 2000, 126).

<sup>256</sup> Siegert (1985, 220) sieht hier wie in 10:11 eine Typologie, die durch das καί/ – καί/ zum Ausdruck gebracht wird: Die Auferweckung Jesu werde als *Typos* des Zukünftigen dargestellt. Allerdings deutet der Hinweis auf die Macht Gottes und die Entfaltung des Themas in 1Kor 15 (Jesu leibliche Auferstehung als Garantie für unsere Auferstehung) darauf hin, dass es sich um *mehr* handelt als nur um eine Typologie.

denken. Denn es ist kaum zu erwarten, dass die korinthischen Leser bereits an dieser Stelle die gesamte Tragweite des eschatologischen Arguments verstehen und hinter dem ‘uns’ die leibliche ‘Auferstehung in Unverweslichkeit’ nach Kapitel 15 sehen konnten. Die Argumentationen der Kapitel 6 und 15 stehen also im Zusammenhang und sind aufeinander verwiesen.

### *Rhetorische Einheit II: Vertikale Verbindung zu Christus (6:15)*<sup>257</sup>

Dieses durch rhetorische Fragen entwickelte Argument knüpft an die christologische Aussage von Vers 13c an, doch stellt nun besonders die *Implikationen* der Verbindung eines Christen mit Christus ins Blickfeld: ‘Soll ich denn die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer πορνη machen?’ Wir können diese rhetorische Frage als *Transitivitätsargument* (Siegert 1985, 192)<sup>258</sup> oder *Oxymoron* (Kirchhoff 1994, 113)<sup>259</sup> bezeichnen. Dieses Argument reizt den Leser zur *Dissoziation* (Siegert 1985, 79) und zeigt die ganze Absurdität des Sexualkontaktes eines Christen mit einer πορνη, indem es ihn durch rhetorische Fragen etwas verbinden lässt, was man nicht verbinden kann. Gleichzeitig bildet das Argument aber auch eine *deductio ad absurdum*, die durch das (bei Paulus häufige) μηε γενοιτο unterstrichen wird (vgl. Siegert 1985, 240-241). Das Argument kontrastiert die Christusbeziehung mit der Verbindung zur πορνη und lässt beide sich gegenseitig ausschließen. Wenn für die Korinther die Verwurzelung in Christus und der Kontakt zur Prostituierten zwei völlig unterschiedliche Dinge darstellen mögen, so sind sie für Paulus grundsätzlich unvereinbar (Fisk 1996, 554; Fee 1987, 257)<sup>260</sup>. Es stellt sich zwar die exegetische Frage, in welchem Sinn Paulus die Union mit Christus gedacht wissen will (physisch? metaphysisch? holistisch? im Sinne von Rö 6:8-9?), doch wie immer diese Frage beantwortet wird: ‘it clearly implies possession and undivided loyalty’ (Fisk 1996, 554).

### *Rhetorische Einheit III: Horizontale Verbindung zur πορνη (6:16-18).*

Die dritte Argumentationseinheit dient als Begründung für die zweite, beschreibt aber vor allem die Auswirkung des Kontakts mit einer πορνη *auf den betreffenden Mann selbst*.

<sup>257</sup> Wir orientieren uns in der Formulierung der Einheiten II-IV an Fisk (1996, 554ff).

<sup>258</sup> *Transitivität* besagt: Wenn A zu B in Beziehung steht und B zu C ebenso, dann gilt dies auch für A zu C (Kirchhoff 1994, 112). Mit Siegert könnte man dieses Argument demnach so paraphrasieren: ‘Wenn wir Gläubigen *Glieder* Christi sind, machen wir beim Gang zur Hure ein Glied Christi zum Glied einer Hure.’ (1985, 192). Hier liegt aber gleichzeitig eine Sonderform der *Transitivität* vor: ein *Syllogismus* beziehungsweise ein implizierendes Argument (Siegert 1985, 56-57).

<sup>259</sup> Ein *Oxymoron* ist die syntaktische Verbindung zweier semantisch nicht vereinbarer Ausdrücke (vgl. Kirchhoff 1994, 113).

<sup>260</sup> Das Bild der zur πορνη gebrachten Glieder Christi ist vielleicht eher rhetorisch als theologisch motiviert, unterstreicht aber ebenfalls das paradoxe Verhalten eines Christen (Fisk 1996, 554).

Vers 16a stellt in Form einer rhetorischen Frage die Behauptung auf, dass der Sexualekontakt mit einer Prostituierten eine Ein-Fleisch-Beziehung entstehen lässt. Dies ist eine begründende These für das Argument von Vers 15 (die kontrastierte Verbindung zur  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$ ). Vers 16a wird nun wiederum durch Vers 16b gestützt. Das Schriftzitat hat dabei die Funktion, eventuell Strittiges mit Unstrittigem zu verknüpfen und somit das Einverständnis der Adressaten zu erzielen (Kirchhoff 1994, 114). Nachdem das Postulat der Ein-Fleisch-Union gesichert ist, lässt Paulus mit Vers 17 wiederum einen Kontrast beziehungsweise eine Alternative (Fisk 1996, 555) zu Vers 16a folgen: ‘Aber wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm.’ Diese Aussage beantwortet aber gleichzeitig die oben gestellte Frage (Einheit II): Wie hat man sich die vertikale Verbindung zu Christus vorzustellen? Antwort: Es ist keine fleischlich-physische, sondern eine *geistliche* Verbindung<sup>261</sup>.

Die Alternative, die Vers 17 gegenüber dem Kontakt zur  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$  (6:16f) bietet, fordert vom Leser eine Reaktion. Und der folgende Imperativ macht klar, *wofür* er sich entscheiden soll: ‘Flieht die  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$ !’. Dieser Imperativ wird durch die *hamartiologicalhe* Aussage begründet, dass  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$  eine Sünde gegen den eigenen Körper ist (6:18c). Vers 18b hat dabei die Funktion, durch Verallgemeinerung die Sonderstellung dieser einzigartigen Sünde (6:18c) zu unterstreichen: Während *jede andere* Sünde außerhalb des Leibes geschieht, betrifft  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$  den Leib dessen, der sie praktiziert.

Wenn Einheit II die vertikale Verbindung zu Christus betont, so liegt der Schwerpunkt von Einheit III auf der horizontalen Verbindung zur  $\pi\omicron/\rho\nu\eta$ , die es zu fliehen gilt.

#### *Rhetorische Einheit IV: Innerliche Besitzergreifung durch den Geist (6:19-20).*

Mit Fisk (1996, 557) stellen wir fest, dass Einheit IV kaum Zeichen einer direkten Abhängigkeit von den Versen 16-18 trägt. Eher erinnert die Formulierung ‘Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib...’ an Vers 15. Doch es kommt eine wichtige *dritte Dimension* in die Argumentation, die den Körper des Christen qualifiziert: Sein  $\sigma\omega=\mu\alpha$  ist ein Tempel des Heiligen Geistes. Diese Formulierung lässt eine Querverbindung zu Vers 17 entstehen, wo vom ‘Tempel Gottes’ die Rede ist und davon, dass der Geist Gottes ‘in euch wohnt’. Während Paulus aber dort auf die ganze Gemeinde in Korinth abzielt, geht es hier um den einzelnen Gläubigen<sup>262</sup>. Beachtenswert ist auch hier der problemlose Wechsel zwischen  $\sigma\omega=\mu\alpha$  und dem Personalpronomen (6:19: ‘euch’). ‘Paulus denkt also nicht an den Körper als Hohlraum für ein göttliches Fluidum, sondern an den ganzen Menschen, der von Gottes Geist geheiligt (V.11),

<sup>261</sup> Martin definiert die Verbindung so: ‘The pneumatic union between the body of the Christian man and the body of Christ (6:17) is what identifies the Christian man.’ (1995, 176).



durchdrungen ist und sich von ihm leiten lässt (vgl. Rö 8:14).’ (Wolff 2000, 131)<sup>263</sup>. Allerdings steht der körperliche Aspekt auch hier im Vordergrund, wie Vers 20b zeigt.

Paulus setzt das Bild vom Leib als Tempel des Geistes bei den Korinthern offensichtlich als bekannt voraus (‘Wisst ihr nicht...?’), was einerseits in der jüdisch (alttestamentlich) geprägten Verkündigung des Apostels seinen Grund haben kann<sup>264</sup>. Andererseits stellt sich die Frage, ob nicht der Apostel mit diesem Bild auf die bekannte platonische Auffassung vom ‘Leib als Kerker der Seele’ abzielt<sup>265</sup>, die – wie Philo (*Det.* 33) gezeigt hat – von Sophisten des ersten Jahrhunderts als ‘Haus der Seele’ neu interpretiert wurde. Steht dieser Gedanke im Hintergrund, so ist das Bildwort von Paulus als Antithese zu verstehen: Nicht Kerker oder Haus der Seele, sondern Tempel des Heiligen Geistes. Fest steht aber in jedem Fall, dass Paulus hier (wie auch im gesamten Abschnitt) den Körper gegenüber einem niedrigen Leibverständnis der Korinther enorm aufwertet. Als dem ‘Tempel des Geistes’ steht ihm hohe Wertschätzung zu. Der Nebensatz, ‘den ihr von Gott habt’, dürfte dabei eine Schöpfungsaussage sein.

Wenn Vers 19a bereits Eigentumsverhältnisse impliziert, so wird dies durch Vers 19b expliziert: ‘ihr gehört euch nicht selbst.’ Begründet wird diese Aussage in Vers 20a mit einem weiteren Bildwort: Weil ein Preis bezahlt wurde, sind die Eigentumsverhältnisse geregelt und gültig. Paulus macht zwar keinerlei Angaben zur Art und Höhe des Kaufpreises, zum Käufer (der Passiv lässt allerdings auf ein *Passivum divinum* schließen<sup>266</sup>) oder zum Empfänger. Im Blick auf andere Texte des *Corpus Paulinum* (Gal 3:13, 4:5) liegt allerdings eine soteriologische Deutung nahe: ‘Ihr seid (durch den Kreuzestod Jesu) teuer erkauft.’ (Fenske 2003, 97). Doch das Bild, das aufgrund der Parallele in 1.Korinther 7:23 an das den Korinthern bekannte Geschehen auf einem Sklavenmarkt denken lässt (Fisk 1996, 557), drückt primär *Besitzverhältnisse* aus: Die Körper der Christen gehören Gott, weil sie ihre Körper ‘von Gott haben’ und weil Gott einen (hohen!) Preis dafür zahlte.

Auf der Basis von 1.Korinther 6:19 kann der Leser sicher auch schlussfolgern, dass die Schändung des eigenen Körpers auch eine Schändung von Gottes Haus, Gottes Eigentum, bedeutet (Fisk 1996, 557). Die Konsequenz aus dem ‘Tempeldasein’ und aus der Tatsache,

---

<sup>262</sup> ‘Paulus wird die verbreitete urchristliche Vorstellung von der Gemeinde als dem eschatologischen Tempel (3,16) auf den einzelnen Christen “aufgeschlüsselt“ haben; der Geist wirkt ja nicht nur in der Gemeinde, sondern zugleich auch in jedem Glaubenden (vgl. Kap. 12-14).’ (Wolff 2000, 130-31)

<sup>263</sup> Vgl. dazu Philo, *De Sobrietate* 63: ‘Das Wohnen Gottes in einem Hause ist aber nicht räumlich gemeint..., sondern in dem Sinne, dass er jenem Platze besondere Vorsorge und Fürsorge angedeihen lässt.’

<sup>264</sup> Auch Priscilla und Aquila sowie Apollos, die in Korinth wirkten, waren Juden (vgl. Apg 18:1-2; 18:24). Ferner ist auch Verbindung zur jüdischen Synagoge (vgl. Apg 18:8-11: Der Synagogenvorsteher Krispus, der Christ wird) zu denken. Vgl. dazu auch Engels (1990, 107-116).

<sup>265</sup> Antike Parallelen dazu fehlen allerdings (vgl. Wolff 2000, 130).

<sup>266</sup> Vgl. Wolff (2000, 131)

Eigentum Gottes zu sein, drückt Paulus durch einen letzten Imperativ aus: ‘Verherrlicht nun Gott mit eurem Leib.’<sup>267</sup> Der Leser, der die Argumentation in 1.Korinther 6:12-20 bisher nachvollzog, versteht diesen Imperativ deutlich auf πορνει/α bezogen: Wer Gottes Eigentum ist und in wessen Leib der Geist Gottes ‘zu Hause’ ist, der *kann* keine horizontale Ein-Fleisch-Verbindung zu einer πορνη eingehen.

#### *h) Zusammenfassung*

Die Argumentation in 1.Korinther 6:12-20 hat *dialektischen Charakter*, denn Paulus beginnt bei den Voraussetzungen der Leser (‘Alles ist erlaubt’ etc.), verfolgt aber (unter anderem durch Aufweis von Absurdem) die Absicht, *korrigierend* auf sie einzuwirken (vgl. Siegert 1985, 246<sup>268</sup>). Er entkräftet zunächst korinthische Überzeugungen durch christologische und eschatologische Korrekturen (Einheit I) und setzt dann den Körper des Christen in unterschiedliche anthropologische Beziehungsverhältnisse: zu Christus (Einheit II), zur πορνη (Einheit III), zu Gott und seinem Geist (Einheit IV). Anhand jeder Beziehungsebene verdeutlicht Paulus, dass der Sexualekontakt eines christlichen Mannes mit einer πορνη der christlichen Existenz zutiefst widerspricht. Die rhetorische Dramaturgie kommt mit Vers 18 auf ihren Höhepunkt, wo πορνει/α als einzigartige Körperschändung dargestellt und ein Imperativ in scharfem Ton ausgesprochen wird: φευ/γετε τη<=v πορνει/αν.

---

<sup>267</sup> Mit NA<sup>27</sup> ist es hier geraten, sich aufgrund der älteren Textzeugen für die *lectio minoris* zu entscheiden. Die längere, aber jüngere Lesart, die den Text mit και εν τω πνευματι υμων... ergänzt, lässt sich als spätere Einfügung identifizieren: Die starke physische Ausrichtung der kürzeren Lesart bereitete offensichtlich einigen Tradenten theologische Probleme.

<sup>268</sup> Neben der dialektischen Argumentation unterscheidet Siegert im Anschluss an Hagan (1972, 274ff) die ‘rhetorische Argumentation’ (bleibt in den *Präsuppositionen des Auditoriums*) und die ‘Proklamation’.

## Exkurs II: Argumentative Verknüpfungen mit 1.Korinther 15

Wir hatten verschiedentlich schon Querverbindungen zwischen 1.Korinther 6:12-20 und weiteren Texten des 1.Korintherbriefs sowie anderen Paulusbriefen aufgezeigt und auch bereits darauf hingewiesen, dass das eschatologische Argument von 1.Korinther 6:14 nur kurz angedeutet wird. Letzteres ist noch auffallender, wenn wir dabei bedenken, dass das christologische Argument in den rhetorischen Einheiten II und III aufgegriffen und weiter ausgebaut wird, *das eschatologische Argument jedoch nicht*. Gleichzeitig stellen wir aber fest, dass der 1.Korintherbrief mit Kapitel 15 eine ausführliche Behandlung der Auferstehung enthält, die – wie wir in unserer Re-/Konstruktion aufzeigten – noch dazu in den Versen 32-34 Anklänge an die Problematik enthält, die wir auch hinter 1.Korinther 6:12-20 sehen: Ein hedonistischer Lebensstil, der sich aus einer mangelnden eschatologischen Perspektive im Blick auf den Körper ergibt (15:32b).

Unterstützt wird diese Beobachtung durch die Untersuchungen von Winter (2003, 7-26<sup>269</sup>), der sich mit den *Textmengen* bezüglich verschiedener Themengruppen beschäftigt und dabei zu dem Ergebnis kommt, dass 45% des Briefes sich mit dem Lösen von Problemgruppen bezüglich *Konflikten* beschäftigen und weitere 46% sich mit *Anpassungen oder Kompromissen* der korinthischen Christen an die sie umgebende Kultur auseinandersetzen. Winter resümiert seine Ergebnisse so:

The origins of these two issues can be traced to the heart of first-century Roman culture where conflicts were endemic to agreed social norms determined the formal nature of relationships in this class-ridden Roman society. Part of Paul's letter writing strategy is also uncovered by an examination of the two clusters of issues. His solutions to the many problems created by these two social "underlays" are not to be found at the end of each of those individual discussions but in his two final assaults on the root causes in 1 Corinthians 15-16. (2003, 26)<sup>270</sup>.

Folgen wir dieser These, dann finden wir in Kapitel 15 den entscheidenden Abschluss der paulinischen Argumentation zu *πορνεία* (als ein wichtiges Thema der Anpassung an die römische Kultur Korinths). Wenn wir dabei zunächst noch einmal die Hinweise, die in 1.Korinther 15 darauf schließen lassen, dass Paulus auf die Argumentation der Kapitel 5-6/7 zurückkommt, untersuchen, so stellen wir folgendes fest:

Erstens: Paulus unterbricht in 1.Korinther 15:28 die Argumentation zur Auferstehung, um ab Vers 29 einige ethische Schlussfolgerungen aus seiner Abhandlung zu ziehen<sup>271</sup>. Wenn wir uns dabei der Interpretation von Malherbe (1968:71ff) anschließen, dann deutet Vers 32 *euphemistisch* auf sexuelle Versuchungen hin. 'Mit wilden Tieren kämpfen' war nach Malherbe ein gängiger *Aphorismus* für den Kampf mit sexuellen Leidenschaften, der in diesem Fall Paulus selbst betraf (vgl. Winter 2001, 101-102)<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> Winter 2003. *After Paul Left Corinth: The Resolution of Conflict and Compromise*. (uns liegt dieses Werk noch als Manuskript vor).

<sup>270</sup> Unterstützt wird das Postulat von sich durchziehenden Themengruppen auch durch die Beobachtung, dass das Wort 'Recht' (*εἰχουσα*) in 8:9; 9:4-6, 12, 18 das zugehörige Substantiv des Verbes *εἰχουσα* ist (6:12; 10:23). Es lässt sich daraus schlussfolgern, dass *vieles*, was in Korinths Gemeinde praktiziert wurde, mit dem Slogan von 6:12 begründet wurde (vgl. Winter 2003, 22).

<sup>271</sup> Von Wolff (2000, 391) als 'paränetischer Abschluss' gedeutet.

<sup>272</sup> Eine wörtliche Deutung ist abzulehnen, denn einerseits findet sich nirgendwo eine Bestätigung, dass Paulus je in einer Arena gegen wilde Tiere zu kämpfen hatte (vgl. alle Peristasenkataloge). Andererseits ist dies für ihn als römischer Bürger auch sehr unwahrscheinlich (vgl. Hengel 1991, 193ff; Wolff 2000, 398). Die meisten Exegeten deuten den Text deshalb metaphorisch, allerdings teilweise als 'höchst gefährvolle Situation' und/oder in Verbindung mit 2Kor 1:8-11 (Wolff 2000, 399).

Zweitens: Paulus kommt in 1.Korinther 15:32b erneut auf den eschatologisch motivierten Hedonismus von 1.Korinther 6:12-13 zurück und erklärt, dass es ohne Totenerstehung in der Tat das Beste wäre, das Leben in vollen Zügen zu genießen (was im Sinne der Trias von Essen, Trinken und sexueller Ausschweifung *αὐτὸς πορνεία* einschließt).

Drittens: Das durch Paulus zitierte Wort von Euripides/Menander, ‘Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten’<sup>273</sup>, war geläufig und konnte sich auch auf Prostitution beziehen. Die Verwendung solcher Zitate zeigt, wie Paulus auf die Kultur seiner Adressaten eingeht (vgl. Apg 17:28) und seine Botschaft kontextualisiert. In jedem Fall aber deutet Paulus damit eine *ethische Dimension* an, die im Zusammenhang mit der Auferstehungshoffnung steht.

Viertens: Dem folgt ein ethischer Imperativ, der wie in 1.Korinther 6:5 (und unserer Analyse zufolge auch in 5:1-13) der *Beschämung* seiner Leser dient: ‘Wacht auf<sup>274</sup> und sündigt nicht.’ (15:34). Paulus hatte ihnen in 1.Korinther 15:10 bereits vor Augen geführt, welche Mühe es ihn kostete, das Evangelium nach Korinth zu bringen. Wenn er jetzt ihren Hedonismus vor Augen führt und dabei ihren Schlaf, ihre Trunkenheit voraussetzt (vgl. auch 15:32b), dann bewirkt der Kontrast zu seiner Mühe *Beschämung* (Winter 2003, 22). Beschämung bewirkt aber auch die nachfolgende Begründung: ‘denn manche sind in Unwissenheit über Gott’. Dies deutet (ebenfalls wie in 5:1-13 und 6:1-11!) auf die *Außenstehenden* (*‘Outsider’*) hin, die den Lebenswandel der korinthischen Christen zur Kenntnis nehmen. Wir können das paulinische Argument demnach so paraphrasieren: ‘Wacht auf, hört auf zu sündigen, denn Außenstehende beobachten euch!’

Wir kommen also zu dem Ergebnis, dass Paulus in diesen Versen erneut die mit *πορνεία* verbundene hedonistische Ethik im Blick hat, die er mit wenigen Sätzen zusammenfasst, bevor er ab 1.Korinther 15:35 die Hoffnung auf eine *leibliche Auferstehung* entwickelt. Sehen wir die Argumentation zu *πορνεία* mit dieser Perspektive, so legt sich der Schluss nahe, dass Paulus die entscheidende Antwort erst mit Kapitel 15 gibt<sup>275</sup>. Während er in den Kapiteln 5-6/7 die *Wirkungen* von *πορνεία* aufzeigt und mit verschiedenen Argumenten und Paränesen vor ihren *Symptomen* warnt, greift er mit Kapitel 15 die *philosophisch-theologische Wurzel* an: Der Leib ist so wichtig, dass Gott eine neue Leiblichkeit schaffen wird! Dieser Blick auf eine leibliche Auferstehung wird den Umgang mit dem Leib, der als ‘Tempel des Heiligen Geistes’ und Gottes Eigentum bezeichnet wird, verändern und lässt die Verbindung mit einer *πορνεία*, die nach Paulus eine Schändung des Leibes ist, als völlig undenkbar erscheinen.

---

<sup>273</sup> Das Sprichwort stammt wahrscheinlich von Euripides (vgl. Strecker und Schnelle 1996, 401), Menander greift es auf (Fragment 187.215-218) und setzt es Winter (2003,13-14) zufolge in Beziehung zur Prostitution. Auch von Philo (*Det.* 38) wird es aufgegriffen.

<sup>274</sup> Nach REÜ ‘Werdet rechtschaffen nüchtern...’

<sup>275</sup> ‘The extended discussion of the resurrection of the body was meant to remove the “underlay” that had the basis for the sexual compromises of youth and older men which had been discussed earlier in 5:1-5, 6:1-11,7:36 and 10:8.’ Winter (2003, 22; Die Angabe 6:1-11 dürfte dabei ein Fehler sein: Es handelt sich um 6:12-20.)

### 3.4. 'Es ist besser zu heiraten als (vor Verlangen) zu brennen.' (1Kor 7:1-9)

#### 3.4.1. Argumentationsanalyse (I)

a) Erste Beobachtungen zur Argumentation in 1.Korinther 7:1-40

Vergleichen wir die Argumentation in 1.Korinther 7 mit den vorangegangenen Abschnitten, so fällt auf, dass sich der Stil ändert. Während die Kapitel 5-6 mit ihren konzentrierten οὐκ οὐ/δὲ-*Sätzen*, ihren beschämenden Kontrasten (5:1-13, 6:1-11), den Lasterkatalogen, den lebhaften Dialogen (6:12-20) und massiven Imperativen (vor allem 5:13, 6:18) recht *erregt* wirken, klingen die Sätze in Kapitel 7 ruhig, sachlich und nüchtern. Wir finden hier auch kein Schriftzitat, dafür aber die Bezugnahme auf Herrenworte (7:10). Paulus unterstreicht mehrfach, dass manche seiner Gedanken keinen *befehlenden*, sondern *empfehlenden* oder *zugestehenden* Charakter haben (7:6) beziehungsweise seinen persönlichen Wunsch (7:7) oder seine Meinung (7:25, 40) wiedergeben.

Dieser Stilwechsel könnte seinen Grund darin haben, dass Paulus hier auf eine offizielle Frage der Korinther reagiert (7:1), während ihm die Informationen über den Inzestfall (5:1-13), das Prozessieren (6:1-11) und den Kontakt mit Prostituierten (6:12-20) wohl mündlich zugetragen wurden. Zum anderen ist aber auch erkennbar, dass Paulus zur Materie von Kapitel 7 *persönlich* eine differenzierte Haltung hat: Während πορνεία als 'einzige Sünde gegen den eigenen Leib' seine scharfe Opposition herausfordert, entspricht die Askese seinem eigenen Lebensstil (7:7-8). Er argumentiert, indem er unter der Voraussetzung individueller Unterschiede (7:7, 17ff) Vor- und Nachteile von Ehe (incl. sexuellem Kontakt) und Zölibat abwägt:

Während die Vorteile ehelicher (Sexual)Gemeinschaft für Paulus darin liegen, dass sie vor πορνεία schützt (7:2) und durch gläubige Partner sowohl Kinder als auch ungläubige Ehepartner mit 'geheiligt' werden (7:13-14), überwiegen die Nachteile: Im Fall eines ungläubigen Partners besteht Ungewissheit über dessen Errettung (7:16); Verheiratete sind um 'die Dinge der Welt' und um ihren Partner besorgt (7:33-34) und an ihn gebunden (7:39), haben in irgendeiner Weise ἑλισψιν... τῷ σαρκί (7:28) und sind nur 'geteilt' für den Herrn einsatzfähig (7:33). Unterstrichen werden diese Nachteile durch den Blick auf das eschatologische Weltende, das auch den Ehestand aufheben wird (7:29-31).

Ein zölibatär lebender Christ hat den Vorteil, dass all diese Nachteile nicht oder weniger zur Geltung kommen: Er kann folglich 'ehrbar und beständig ohne Ablenkung beim Herrn' bleiben (7:35). Um der 'gegenwärtigen Not willen' (7:26) ist es besser, unverheiratet zu bleiben. Doch da sowohl die Ehe als auch das Zölibat – im Gegensatz zur πορνεία (6:18) – *keine Sünde* darstellen (7:28), kommt Paulus zu dem Schluss: 'Wer seine Jungfrau heiratet, handelt *gut*; und wer (sie) nicht heiratet, wird *besser* handeln.' (V.38).

Im Blick auf diese Argumentation bleiben einige wichtige Fragen offen, die wir im Folgenden beantworten wollen: Was hat Paulus mit der ‘gegenwärtigen Not’ (ἐνεστωσαν α)ναγκην; 7:26) im Blick? Zielt 1.Korinther 7:1 auf das Zölibat oder die Abstinenz in der Ehe? Welche Sichtweise haben die (beziehungsweise *einige*) Korinther dazu und inwiefern unterscheidet sich die Position des Apostels davon? Gibt 1.Korinther 7:1b die paulinische oder die korinthische Position wieder?

*b) 1.Korinther 7:1b als korinthisches Zitat*

Das Verständnis der paulinischen Argumentation steht und fällt mit der Interpretation ihres eröffnenden Verses. Von einigen Detailvarianten abgesehen, gibt es dazu unter den Forschern zwei verschiedene Sichtweisen (vgl. Garland 2003, 247):

Eine erste Gruppe geht davon aus, dass Paulus mit Vers 1b seine *eigene Überzeugung* als Ideal an den Anfang stellt<sup>276</sup>. Folglich wird die nachfolgende Argumentation unter dem Gesichtspunkt gesehen, dass der Apostel den Sexualverkehr grundsätzlich ablehnt, aber ab Vers 2 ‘um der πορνεία willen’ ein Zugeständnis (vgl. 7:6) an den ‘Sexualtrieb’ einiger Adressaten macht. Das Eheverständnis des Apostels wird dementsprechend abwertend eingestuft, denn die Ehe hat dann lediglich *einen* Sinn: Sie fungiert als einzig erlaubter Rahmen für solche, die ihren ‘Sexualtrieb’ nicht unter Kontrolle bringen (Garland 2003, 247). In diesem Sinne resümiert Bornkamm,

daß Ehe und eheliches Leben von Paulus aufs ganze gesehen nur als eine wenn auch göttlich legitimierte Notmaßnahme gegen die Übermacht der geschlechtlichen Triebhaftigkeit des Menschen, zum Schutz gegen Unzucht und satanische Versuchungen... angesehen wird, vor allem auch unter dem Aspekt, daß die Ehe zwangsläufig Verstrickungen in besondere ‘Trübsal’ (1Kor 7,28) und ‘Sorge’ (1Kor 7,33f) mit sich bringt... (Bornkamm 1969, 214)

Eine zweite Gruppe sieht den Satz, ‘Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren.’, als *Zitat aus dem Brief der Korinther* oder als Zusammenfassung ihres Arguments<sup>277</sup>.

Während für die erste Sichtweise argumentiert werden kann, dass καλον und καλοενα)νορω/π% im näheren Kontext (7:8, 26) ein *paulinischer* Ausdruck ist (Niederwimmer 1975, 81)<sup>278</sup>, sprechen gewichtigere Argumente für ein korinthisches Zitat in Vers 1b.

<sup>276</sup> Conzelmann (1969, 140), Schüssler Fiorenza (1984, 223), Caragounis (1996, 552) etc.

<sup>277</sup> Im Gefolge von Smith (1920, 262) vertreten dies Barrett (1968, 154), Bruce (1971, 66), Fee (1987, 276), Rosner (1994, 151), Martin (1995, 205), Schrage (1995, 53-54), Hays (1996, 47), Collins (1999, 258), Wolff (2000, 134), Garland (2003, 248ff) etc.

<sup>278</sup> Dies bestreiten Hurd (1965, 178) und Deming (1995, 111-12), die zwar einräumen, dass καλον in 1Kor 7:8 paulinischen Ursprungs ist, aber in 7:26 ebenfalls ein Zitat sehen.

Erstens: Wenn wir von dem indiskutablen Faktum ausgehen, dass der Apostel in Vers 1 erstmalig auf den Inhalt des korinthischen Briefes Bezug nimmt (der vermutlich eine Reihe von Themen enthielt), dann ist zu erwarten, dass Paulus zunächst das Thema nennt, bevor er ein Urteil abgibt (Giblin 1969, 2841-42). Die Themenwechsel ab 1.Korinther 7:1 markiert Paulus jeweils mit  $\pi\epsilon\rho\iota\leftarrow\delta\epsilon\leftarrow$  (7:25, 8:1, 12:1, 16:1), aber an keiner Stelle folgt dem  $\pi\epsilon\rho\iota\leftarrow\delta\epsilon\leftarrow$  *direkt* eine Erklärung seiner eigenen Sicht, sondern jeweils zunächst das neue Subjekt. Das Besondere an 1.Korinther 7:1 liegt nur darin, dass explizit auf den Brief verwiesen wird, doch das ist auch verständlich, wenn Paulus *erstmalig* darauf zu sprechen kommt (Garland 2003, 248-49)<sup>279</sup>.

Zweitens: Die Formulierung in Vers 1b setzt sich deutlich von den folgenden Versen ab: Einerseits deutet bereits ‘das adversative  $\delta\epsilon$ /eine gewisse Distanz und Korrektur an’ (Schrage 1995, 53). Andererseits stellen wir fest: Während Vers 1b das Zölibat von männlichem Gesichtspunkt aus sieht ( $(\alpha)\nu\theta\rho\omega/\pi\% / \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\leftarrow\phi$ ), betont die folgende Argumentation mehrfach explizit nicht nur die Beziehung des Mannes zur Frau, sondern (mit 8 Erwähnungen fast schon umständlich!) auch die Beziehung der Frau zum Mann (7:2-34). Auch dies spricht dafür, dass Vers 1b eine *korinthische Position* wiedergibt (Garland 2003, 250).

Drittens: Wäre Vers 1b das Urteil des Apostels, so würde die Argumentation in 1.Korinther 7:2-5 dieser Sicht nicht förderlich sein. Wenn es wirklich ‘gut für den Mann ist, keine Frau zu berühren’, warum sollte er dann nicht auch in der Ehe abstinent bleiben? Warum sollte nicht die durchs Gebet erlebte Kraft Gottes den Menschen in die Lage versetzen, den sexuellen Versuchungen Satans zu widerstehen? Auch wenn Paulus selbst ehelos ist und er diese Option im Folgenden mehrfach betont, ist es plausibler, die argumentative Strategie ähnlich der in 1.Korinther 8:1-13 zu sehen<sup>280</sup>: Er setzt bei einer Überzeugung der Korinther ein, die er aber im Gegensatz zu 1.Korinther 6:12-13 nicht konfrontativ attackiert, sondern qualifizierend und korrigierend erklärt (vgl. Yarbrough 1985, 93). Ebenso wie die Erkenntnis nicht verworfen wird (8:1-13), kann auch das Zölibat nicht verworfen werden, denn beides entspricht dem Leben und der Überzeugung des Apostels und wird deshalb positiv gesehen. Problematisch ist aber das Praktizieren des Zölibats oder der Askese für solche, die diese Gabe

---

<sup>279</sup> Caragounis (1996, 559), der diese Sicht kritisiert, weist auf fehlende Zitatmarker wie  $\omicron/(\tau\iota$  oder  $\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon/\sigma\tau\iota\nu$  in Verbindung mit dem  $\epsilon\gamma\rho\alpha/\psi\alpha\sigma\alpha\tau\epsilon$  hin. Mit Garland ist dem aber entgegenzuhalten: ‘When Paul cites Scripture with the verb  $\gamma\epsilon/\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$ ..., he more often than not omits  $\omicron/(\tau\iota$  as citation marker and never uses  $\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon/\sigma\tau\iota\nu$ .’ (2003, 249)

<sup>280</sup> Vgl. zur Ähnlichkeit der Konstruktion von 1Kor 7:1 und 8:1 auch Wire (1990, 80).

nicht besitzen (7:5, 7)<sup>281</sup>. Wenn das Zölibat von Paulus auch als der *bessere Weg* betrachtet wird (7:7, 38), so darf doch nicht übersehen werden, dass das Abzulehnende *nicht die Ehe*, sondern *πορνευ/α* ist (7:2, 9)! Gegenüber dem sexuellen ‘Brennen’ ist die Ehe ‘besser’ (7:9). Dass Paulus die Ehe für *gut* hält, zeigt (mit Collins 1978, 13) implizit auch der Gedanke der Heiligung der Kinder oder des ungläubigen Ehepartners durch den gläubigen Partner (7:14-15). Explizit drückt Paulus in Vers 38 aus, dass er die Heirat einer Jungfrau für ‘gut’ hält.

Drittens: Übersehen wird ebenso leicht, dass der Apostel an verschiedenen Punkten dem Ehestand die gleichen Rechte beimisst wie dem Zölibat. In diesem Sinne ist auch das Statement von Yarbrough zu hören, der ausführt: ‘Paul argues not only that those who are unmarried (whether single, widowed, or divorced) should remain unmarried, but also that those who are married should remain married.’ (1985, 94).

Die drei genannten Argumente zeigen, dass Vers 1b ein Zitat aus dem angesprochenen Brief der Korinther darstellt. Dies lässt Schlüsse auf die Haltung der Korinther und des Apostels zum Zölibat beziehungsweise zur Askese zu. Die Tatsache, dass Paulus das Zitat ab Vers 2 qualifiziert und korrigiert, zeigt, dass er selbst nicht als ‘morbidly ascetic’ (Whiteley 1974, 215) charakterisiert werden kann.

Im Blick auf die Korinther lässt sich zunächst soviel sagen: Sie trugen brieflich eine Überzeugung oder eine Frage bezüglich sexueller Abstinenz oder des Zölibats an Paulus heran, wobei die Kombination von korinthischem Brief und paulinischer Antwort eine *Frage* der Korinther wahrscheinlicher macht<sup>282</sup>. Diese Frage oder Überzeugung bringt ferner zum Ausdruck, dass einige Korinther die Ansicht vertraten, dass es gut sei, als Mann keine Frau zu berühren. Doch die Thematik lässt sich noch weiter eingrenzen:

### *c) 1.Korinther 7:1b bezieht sich auf den Sexualkontakt innerhalb einer bestehenden Ehe*

Übersetzen wir Vers 1b nach der Textausgabe von Nestle/Aland (27.Auflage) wörtlich, so lautet der Satz: ‘Gut (ist es) für einen Menschen, (eine) Frau nicht zu berühren.’ Im Gegenüber mit *γυνή/* ist *α)νθρω=ποφ* hier als *Mann* zu deuten (mit Wolff 2000, 134). Weiter gehen wir davon aus, dass sowohl das korinthische Zitat (7:1b) als auch die paulinischen Argumentation

---

<sup>281</sup> Martin sieht hinter diesem *Charisma* der Abstinenz/des Zölibats ‘the issue of control and a hierarchy of strong and weak constitute the frame in which possession of this gifts is understood.’ (1995, 210). Dementsprechend versteht er in V.36/37 (‘gut handeln’ ist besser als ‘nicht sündigen’) sowie V.38 (‘gut handeln’/‘besser handeln’) Hinweise auf eine Hierarchie (1995, 210-11), von der sich Paulus nicht lösen könne. Diese Sicht blendet allerdings aus, dass Paulus in 1Kor 7 mit *eschatologischem Fokus* argumentiert (vgl. Verse 28-31) und von dorthier sexuellethische Entscheidungen nach ‘keine Sünde’, ‘gut’ und ‘besser’ ordnet. Zum anderen deutet die Formulierung, ‘doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, *der eine so, der andere so.*’ (7:7), weniger auf eine Hierarchie als auf *Gleichstellung* hin, denn *nicht nur der Abstinenz* wird der Begriff *Charisma* zugeordnet! Ebenso zeigt sich in 7:3-4 kein hierarchisches, sondern ein *paritätisches* Verständnis.

<sup>282</sup> Vgl. dazu die Darstellung der Diskussion bei Garland (2003, 251-52). Wire (1990, 80) nimmt an, dass Paulus nicht Fragen beantwortet, sondern *fragend antwortet*.



(7:2-7) auf den *Sexualkontakt innerhalb einer bereits bestehenden Ehe* abzielt. Dafür sprechen folgende Gründe:

Das Verb  $\alpha(\pi\tau\omicron\mu\alpha\iota$  bezeichnet nicht die Eheschließung (so HFA, NIV<sup>283</sup>; Caragounis 1996, 457 etc.), sondern ist als *Euphemismus* für den *Sexualverkehr* zu verstehen (vgl. Schrage 1995, 59; Collins 1999, 258), was durch entsprechende Synonyme im Lateinischen, die im gleichen Sinn verwendet werden, nahe gelegt wird (Adams 1982, 184; Winter 2001, 225ff). Dem folgen in der paulinischen Argumentation mit  $\epsilon\iota\chi\omega$  (7:2; vgl. dazu die Interpretation zu 5:1) und mit  $\omicron\phi\epsilon\iota\lambda\eta\nu\ \alpha\pi\omicron\delta\iota\delta\omicron\tau\omega$  ('leiste die schuldige Pflicht'; 7:3) zwei weitere *Euphemismen* für den Sexualverkehr. Der Kontext spricht also auch dafür, dass in 1.Korinther 7:1b der Geschlechtsverkehr gemeint ist.

Im Blick auf unsere Sicht, dass es sich um eine *bestehende Ehe* handelt, könnte eingewendet werden, dass in Vers 1b vor 'Frau' das Personalpronomen 'seine' fehlt, was aber zu erwarten wäre, wenn es sich um eine *Ehefrau* handelt. Es geht also zunächst nur um 'eine Frau'. Vergleiche mit literarischen Quellen zeigen aber, dass  $\gamma\upsilon\upsilon\eta$ / *ohne* Personalpronomen durchaus gängig für 'Ehefrau' ist. So adressiert Plutarch einen Brief an *seine Ehefrau* mit  $\Pi\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\rho\zeta\omicron\phi\ \tau\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota\kappa\iota$  und verwendet auch innerhalb des Briefes  $\gamma\upsilon\upsilon\eta$ / *ohne* Personalpronomen für *seine Ehefrau*<sup>284</sup>. Bestätigt wird dies auch durch die Formulierungen in verschiedenen Eheverträgen<sup>285</sup> (Winter 2001, 225-26).

Dementsprechend übersetzen wir das Korintherzitat so: 'Es ist gut für einen Mann, keinen Sexualverkehr mit (seiner) Ehefrau zu haben.' Damit beantwortet sich auch eine oben gestellte Frage: In 1.Korinther 7:1 ist *nicht das Zölibat, sondern die sexuelle Askese in der Ehe* im Blick. Folglich ist auch Vers 2 *nicht* so zu verstehen, als fordere Paulus *Unverheiratete* wegen der Gefahr der  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$  zur Eheschließung auf, sondern er motiviert bereits Verheiratete dazu, sexuelle Gemeinschaft in der Ehe zu leben (Wolff 2000, 134)<sup>286</sup>. Doch was sollte christliche Männer veranlassen haben, auf Geschlechtsverkehr in der Ehe zu verzichten? – Diese Frage versuchen wir im Folgenden zu beantworten.

---

<sup>283</sup> NIV: 'It is good for the man not to marry.' Wer  $\alpha(\pi\tau\omicron\mu\alpha\iota$  als Eheschließung deutet, müsste allerdings auch davon ausgehen, dass 7:1b korinthischen Ursprungs ist, denn Paulus verwendet für 'heiraten' stets das Verb  $\gamma\alpha\mu\epsilon\omega$  (vgl. 7:9, 28, 36-39).

<sup>284</sup> Plutarch, *Consolatio ad uxorem* 608c.d; 609b.c; 610d (zitiert bei Winter 2001, 226)

<sup>285</sup> Zu den Belegen siehe Winter (2001, 226).

<sup>286</sup> Dass Paulus jedoch auch den Unverheirateten (beiderlei Geschlechts) zur Ehe rät, expliziert 7:9. Wir widersprechen aber Kirchhoff, die ausführt: In '1Kor 7,2 ist  $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$  zu vermeiden ein hinreichender Grund zu heiraten.' (Kirchhoff 1994, 32)

### 3.4.2. Sozialhistorische Untersuchung

#### a) Verschiedene Verständnismodelle

Wenn wir ab 1.Korinther 7:1 einerseits wieder auf sicherem Boden stehen, was den äußeren Anlass der paulinischen Argumentation angeht, so stehen wir andererseits vor dem Problem, dass der Text kaum Anhaltspunkte im Blick auf die vorausgesetzte Situation liefert. Während wir in Kapitel 5 πορνεία relativ sicher als Inzestverhältnis eines Mannes mit seiner Stiefmutter identifizieren konnten und in 1.Korinther 6:12-20 den Sexualkontakt zu πορνεία im Rahmen von Festmählern sahen, begegnet uns nun in Korinth ein anderes Extrem des Umgangs mit der eigenen Sexualität: die Askese. Neben den in 1.Korinther 6:12-20 angesprochenen (jungen) Männern, die ihre Sexualität zügellos auslebten, gab es nach 1.Korinther 7:1-5 offenbar auch Christen in Korinth, die selbst in der Ehe auf Sexualverkehr verzichteten. Wie können wir uns dieses Spannungsfeld zwischen Promiskuität und Askese innerhalb einer Gemeinde erklären?

Aufgrund der wenigen textinternen Fakten, die uns zur Verfügung stehen, gehen die Sichtweisen der Forschung weit auseinander und teilweise auch ins Spekulative. So erkennen einige einen *gnostischen Dualismus* von Körper und Geist im Hintergrund<sup>287</sup>. Rosner (1994, 153-158) erklärt die sexuelle Askese (auch bei Paulus selbst) als ein *Erbe des Judentums*, während Deming (1995, 1ff) im Hintergrund die zeitgenössische *Debatte von Kynikern und Stoikern* erkennt. Gundry Volf (1996, 540) schreibt die asketische Einstellung einem *korinthischen Pneumatismus* zu und kommt damit der These von Thiselton nahe, der auch hier das theologische Konstrukt einer *'over-realized eschatology'* (1977-78, 510-26) annimmt. Andere sehen *'divine men'* (Balch 1971-72, 358-64) hinter dem Text, während wieder andere (Oster 1992, 60-64; Collins 1999, 253) auf ein *sakrales asketisches Erbe* der ägyptischen Kulte (insbesondere Isis) in Korinth verweisen. Martin, der konsequent von einer antiken Konstruktion der Körperhierarchien her denkt, ordnet die sexuelle *Askese den 'Starken'* zu (als Ausdruck der Selbstkontrolle) und die *Promiskuität den 'Schwachen'*: 'it would be understandable if the Strong were to value sexual abstinence for themselves while at the same time showing little anxiety about the sexual misdemeanors of "weaker" persons at Corinth.' (1995, 208). In diesem Zusammenhang ist auch auf den *medizinischen Aspekt* hinzuweisen, der lange Zeit völlig unbeachtet blieb: Wie Martin (1995, 200-208) ausführlich darstellt (vgl. auch Garland 2003, 265), wiesen zeitgenössische Ärzte wie Soran oder Galen auf die gesundheitsschädigende Wirkung exzessiven Sexualkontakts und rieten zur Enthaltbarkeit

---

<sup>287</sup> Dies wird auf Schmithals zurückgehend z.B. Schulz (1987, 422), aber auch von Schrage vertreten, der das 'Nebeneinander von Libertinismus und Askese' mit einer 'gnostisierenden Ethik' erklärt (Schrage 1995, 13)?

oder zumindest zur Kontrolle des Sexuallebens<sup>288</sup>, woran sich Martin zufolge die gebildete Oberschicht in Korinths Gemeinde orientierte.

Wir könnten nun in dieser (durchaus nicht vollständigen) Aufzählung versuchen, Wahrscheinliches von weniger Wahrscheinlichem zu trennen, doch stehen wir auch dann noch vor Hypothesen. Andererseits zeigt die Vielseitigkeit der Ergebnisse aber auch, dass Sexualaskese während dieser Epoche sozusagen ‘in der Luft lag’ (so Collins 1999, 253; Garland 2003, 263), wie spätere (apokryphe) Schriften (Paulusakten, Petrusakten, Thomasakten etc.) und die Entwicklung der Christenheit in der Spätantike noch zeigen sollten<sup>289</sup>. Es wäre allerdings ein anachronistischer Import von Gedankengut, wenn wir diese späteren Entwicklungen in den Ersten Korintherbrief hineininterpretieren. Mit Hays können wir jedoch auch für das erste Jahrhundert festhalten: ‘Sexual abstinence was widely viewed as a means to personal wholeness and religious power.’ (1997, 114)

#### *b) Kombination von ehelicher Askese und Promiskuität?*

Was auf den ersten Blick als das Unwahrscheinlichste erscheint, ist unter Bedingungen der römischen Antike nicht undenkbar: Ehemänner konnten ohne juristische Sanktionen befürchten zu müssen, verschiedene sexuelle Beziehungen unterhalten und daneben mit der ansonsten ‘unberührten’ Ehefrau eine offiziell anerkannte Ehe führen, aus der lediglich legitime Kinder hervorgehen sollten. Der bekannte Frauenarzt Soran erklärt in seiner ‘Gynäkologie’, dass ‘die große Mehrzahl der Ehen... nicht um der Wollust willen, sondern der Erzielung von Nachkommen wegen geschlossen’ wurden (*Gyn.* I, 34<sup>290</sup>). Sexuelle Befriedigung suchten viele Männer dagegen *außerhalb* ihrer Ehe (vgl. Winter 2001, 227; Booth 1991, 105; Rousselle 1989, 133).

Allerdings können wir ausschließen, dass hinter 1.Korinther 7:1b exakt die gleichen Männer stehen wie in 1.Korinther 6:12-20, weil erstens in Kapitel 6 eher *unverheiratete* Männer im Blick sind und zweitens 1.Korinther 7:2-5 Männer wie Frauen gleichermaßen anspricht: *Beide Partner* sollen sich einander nicht entziehen (7:5). Wahrscheinlicher ist daher

---

<sup>288</sup> Vgl. Soran (*Gyn.* I, 7.30-33), der sexuelle Enthaltbarkeit sowohl für Männer als auch für Frauen für gesundheitsfördernd erklärte. Weil das Sperma als Gebräu von Körperflüssigkeiten angesehen wurde, bedeutete der Verlust an Sperma den Verlust an Kraft (vgl. Martin 1995, 200). Oribasius (4.Jh.n.Chr., ein Sammler medizinischer Lehren früherer Jahrhunderte) erklärt unter Rückgriff auf Galen, dass dauerhafter sexueller Exzess (bei männlichen Lebewesen zur Entleerung der Hoden führe, weshalb den über den Hoden gelegenen Venen alle Samenflüssigkeit entzogen werde und so schließlich ein Prozess in Gang komme, der den ganzen Körper und schließlich auch den Lebensatem schädige. Deshalb bewirke ein ausschweifendes Leben die Schwachheit und habe auch schon zum Tod geführt (Oribasius, *Collectionem Medicarum Reliquiae* XXII, 2:19-21; zitiert und übersetzt bei Rousselle 1989, 26-27).

<sup>289</sup> Vgl. dazu bspw. die Sexualaskese der ägyptischen Anachoreten (Rousselle 1989, 216-236). Zur stark asketischen Tendenz der apokryphen Schriften insbes. Zimmermann (2001, 529-561; §10: ‘Sexualaskese und Christusliebe in den apokryphen Apostelakten’).

<sup>290</sup> Zitiert bei Rousselle (1989, 35)

die Annahme, dass die Sexualaskese sowohl von Ehemännern als auch von Ehefrauen vertreten wurde, was einen anderen Personenkreis voraussetzt als in Kapitel 6. Allerdings deutet 1.Korinther 7:5 darauf hin, dass sich nicht Ehepaare, sondern einzelne Ehepartner (nach 7:1b in erster Linie Männer) ohne Rücksicht auf ihre Partner (Ehefrauen) für die Abstinenz entschieden<sup>291</sup>.

In der christlichen Gemeinde Korinths fanden sich demnach sowohl asketische als auch sexuell ausschweifend lebende Personen (und wohl auch Ehepartner, die unter der Sexualaskese ihrer Partner litten). Die im Brief erwähnten Parteigungen (1Kor 1:10-13; 3:3-5; 11:18-19) machen solche Spannungsfelder vorstellbar. Doch was könnte christliche Ehepartner veranlasst haben, auf Sexualkontakt in der Ehe zu verzichten und damit in der Gefahr der  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\upsilon/\alpha$  zu stehen? Ein Indiz im Text könnte (mit Winter 2001, 216-225) ein Hinweis auf den Hintergrund von 1.Korinther 7:1-9 sein:

b) Die 'gegenwärtige Not' (7:26) als textinterner Hinweis?

Wir hatten oben bereits die Frage gestellt, worauf sich Paulus mit dem Hinweis auf die 'gegenwärtige Not' ( $\epsilon\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\omega=\sigma\alpha\nu\ \alpha\nu\alpha/\gamma\kappa\eta\nu$ ) beziehen könnte. Manche Exegeten übersetzen  $\epsilon\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\omega/\phi$  hier nicht als 'gegenwärtig', sondern im Hinblick auf die eschatologischen Aussagen in den Versen 29-31 als 'bevorstehend' (Conzelmann 1969, 156-57 etc.). Doch nehmen wir die präsentische Deutung des Wortes an<sup>292</sup>, dann sind wir auf ein notvolles, historisches Geschehen verwiesen, das zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes in Korinth aktuell war.

Notlagen und Krisen sind uns aus der Mitte des ersten Jahrhunderts für den Westen des Imperiums durchaus bekannt. Wir wissen von mehreren Kornknappheiten und Hungersnöten infolge von Missernten, die Metropolen wie Korinth stets massiv betrafen und zumeist auch Unruhen unter der Bevölkerung hervorriefen<sup>293</sup>. So berichtet Tacitus (*Ann.* 12, 43) über das unheilvolle Jahr 51, in dem es zu Erdbeben und nachfolgend zur Kornknappheit und zur Hungersnot kam. Auch Lukas (Apg 11:28) und Eusebius (*Hist. eccl.* 11, 8) wissen aus der Zeit des Claudius von einer ('weltweiten') Hungersnot. Inschriften aus Korinth belegen das Verdienst eines leitenden Bürgers namens *Tiberius Claudius Dinippus*, der sich als *'curator annonae'* (Kurator der Getreideversorgung) in Zeiten der Hungersnot hervortat<sup>294</sup>, wobei sich

---

<sup>291</sup> Vgl. dazu Poirier und Frankovic: 'some of the Corinthians had apparently become celibate at their spouse's expense' (1996, 2) und Garland (2003, 257).

<sup>292</sup> Mit NIV in 7:26: 'because of the present crisis'.

<sup>293</sup> Vgl. Dio Chrysostomus, *Orationes* 46,10ff und weitere Belege bei Winter (2001, 223).

<sup>294</sup> Vgl. West (1931, 8.2, no.161) sowie die Anmerkungen bei Winter (2001, 216)

die Hungersnöte auf die Zeit zwischen 51 und 55 datieren lassen und somit in die Zeit nach dem Korinth-Aufenthalt des Paulus fallen (Winter 2001, 219)<sup>295</sup>.

Setzen wir diese erschreckenden Ereignisse in Beziehung zur Endzeitrede von Markus 13:1-27 (vgl. Mt 24:1-51; Lk 21:5-36), so ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch die Christen in Korinth mit einer nahen Parusie gerechnet haben<sup>296</sup>. Wenn es in Markus 13:8 heißt, ‘und es werden *Erdbeben* sein an verschiedenen Orten, und es werden *Hungersnöte* sein’, so trifft beides für die Zeit um 50 nach Christus zu. Folglich liegt der Schluss nahe, dass auch der letzte Versteil (Mk 13:8c) auf die aktuelle Situation bezogen wurde: ‘Dies ist der Anfang der Wehen.’

Was auf den ersten Blick als ein Konstrukt anmutet, wird durch den Kontext von 1.Korinther 7 bestätigt: Auch hier finden wir die gedankliche Verknüpfung der ‘gegenwärtigen (Hungers?)-Not’ (7:26) mit dem Endzeitgeschehen (7:28-40)<sup>297</sup>. Bedenken wir dabei auch die Aussage von Markus 13:17 ‘Wehe aber den *Schwangeren* und den *Stillenden* in jenen Tagen!’, so könnte dies eine Erklärung für sexuelle Abstinenz in der Ehe sein. Eine Schwangerschaft müsste unter diesen Umständen unbedingt vermieden werden (Winter 2001, 225). Von den in der Antike üblichen Methoden der Schwangerschaftsverhütung wie Abtreibung, Kindestötung oder Enthaltbarkeit dürfte für die frühen Christen nur letztere in Frage gekommen sein (Winter 2001, 225).

Dieser Erklärungsversuch nach Winter (2001) erscheint uns als der wahrscheinlichste von allen Vorschlägen, weil er auf einem Hinweis aus dem *engeren Kontext* beruht. Allerdings reiht sich auch diese Theorie ein in die ‘Liste der Hypothesen’ und muss sich auch dem Faktum stellen, dass Paulus an keiner Stelle den Sexualverkehr explizit mit Fruchtbarkeit verbindet<sup>298</sup>.

### c) Die Ehe im hellenistisch-römischen Kontext

Wenn Paulus in dieser Perikope vom Heiraten (7:9, 36, 39), von den Unverheirateten (7:9) spricht oder in 1.Korinther 7:2-7 die Ehe voraussetzt, dann stellt sich die Frage, was die Adressaten darunter verstanden. Diese Frage ist wichtig, weil für den heutigen Leser die

---

<sup>295</sup> Dass manche Gemeindeglieder in Korinth unter Hunger litten, zeigt 1Kor 11:21. Dort wird allerdings auch deutlich, wie die sozialen Kontraste aufeinanderprallen: Während der eine hungrig ist, sind andere betrunken. Solche Kontraste ermöglichen es uns auch, hinter den Argumentationen von 1Kor 5-7 sowohl ausschweifende Banketts als auch Hungersnöte zu sehen.

<sup>296</sup> Vgl. dazu auch die Situation in 1Thess 4:13-5:11 sowie 2Thess 2:1-12.

<sup>297</sup> Vgl. auch den Begriffsgebrauch von  $\alpha\nu\alpha/\gamma\kappa\eta$  in der apokalyptischen Literatur (Jub 23:11ff; 4Esr 5:1ff; 6:18ff; 9,1ff).

<sup>298</sup> Vgl. dazu Martin: ‘But Paul, it must be remembered – especially in light of a long Christian tradition insisting that the purpose of sex is procreation – never shows any concern about fertility or the “propagation of the race”, at least not by means of childbirth.’ (Martin 1995, 214).

Gefahr groß ist, sein eigenes Wertesystem und seine kulturell geprägte Vorstellung von Ehe in den Text zu importieren. Welches Eheverständnis setzt Paulus voraus?

Für die griechisch-römische Welt lässt sich grob sagen, dass es um die Zeitenwende zur Veränderung der Ehe-Ideale kam. In der klassischen Zeit wurde die Ehe als *hierarchisches Machtverhältnis* verstanden, in der der Mann über die Frau dominierte. Dem *κύριος* standen die verantwortungsvollen, öffentlichen Aufgaben zu, während der Frau, die sich unterzuordnen hatte, die häuslichen Dienste (Essenszubereitung, Kleinkindererziehung etc.) zukamen<sup>299</sup>. Die Ehe war eine 'Nutzgemeinschaft...', deren Ziel in der Sicherung der Nachkommenschaft bestand (Zimmermann 2001, 339). In der Kaiserzeit verzeichnen wir jedoch einen Wechsel vom '*matrimonalen*' zum '*konjugalen*' Eheverständnis (Foucault 1997b, 197): Aus der Hierarchie wird also eher eine *Symmetrie*, was sich auch an der Eheschließungspraxis festmachen lässt. Gleich der Eheritus (*ἐρ/κδοσιφ*) in klassischer Zeit einem Besitzerwechsel, wurde die Ehe nun verstärkt in *paritätischen Konsensverträgen* (*συγξω/ρησιφ*) geschlossen.

Bei den Römern war die Eheschließung weniger ein Rechtsakt als das Herstellen einer Hausgemeinschaft als 'sozialer Tatsache' (Gladigow 1976, 333). Die rechtlichen Folgen des Eheschlusses waren innerhalb eines bestimmten Rahmens frei wählbar und auch die Scheidung war von beiden Seiten jederzeit möglich.

Zurzeit der Republik war die *manus*-Ehe das Gebräuchliche, bei der die Frau unter die *manus* ihres Mannes trat, somit aus ihrem Familienverbund ausschied und folglich dort jeden Erbanspruch verlor. Sie bekam aber nun Erbanspruch in der Familie ihres Mannes, doch auch ihr eigenes Vermögen ging an den Mann über (ohne Herausgabeansprüche bei Scheidung). Gleichzeitig wurde die Frau auch in den Hauskult des Mannes aufgenommen. Diese *manus*-Ehe konnte sich in zwei Rechtsformen konstituieren: durch die sakrale *confarreatio* (stark mit religiöser Symbolik befrachtet) oder durch die *coemptio* (Erwerb der Frau durch einen Kaufpreis). Daneben gab es aber auch die *Usus*-Ehe, eine faktischen Eheschließung durch einjähriges Zusammenleben ohne Ritus<sup>300</sup>.

In der Kaiserzeit verschwand die *manus*-Ehe fast ganz und wurde durch die Eheschließung *sine in manum conventione* ersetzt, die sich zunehmend zum Mittel der 'Frauenemanzipation' entwickelte, weil die Erbfolge damit manipuliert werden konnte (Gladigow 1976, 334; Zimmermann 2001, 339). Gleichzeitig griff aber auch der Staat mit einer Reihe von Gesetzen in die Familienpolitik ein: Höhepunkt waren die augusteischen Ehegesetze

---

<sup>299</sup> Vgl. dazu die *Oikonomia*-Werke der klassischen Zeit: Xenophons *Oikonomikos* sowie Pseudo-Aristoteles, *Oik.* I, 43a. Beide Werke erfreuten sich in römisch-hellenistischer Zeit großer Beliebtheit, wie ihre Übersetzung ins Lateinische (vgl. Cicero. *De officiis* II, 87) und verschiedene polemische Traktate zeigen (vgl. Zimmermann 2001, 338).

<sup>300</sup> Vgl. zu den Ehe-Regelungen der römischen Republik auch Ferguson (1993, 65-68).

von 18 vor Christus<sup>301</sup>, die gegen Ehescheu und Kinderlosigkeit antraten, aber auch standesabhängige Eheverbote (z.B. zwischen Senatoren und Freigelassenen) aussprachen und den Ehebruch kriminalisierten. Praktisch bedeuteten diese Gesetze eine Ehepflicht für Männer zwischen 25 und 60 Jahren und Frauen zwischen 20 und 60 Jahren. Erst nach der Erzeugung von drei ehelichen Kindern erlaubte das *ius trium liberorum* eine Ausnahme. Die Sanktionen für Unverheiratete und Kinderlose lagen vor allem im Bereich des Erbschaftserwerbs: Ehelose (*caelibes*) konnten gar nicht erben, Kinderlose (*orbi*) nur die Hälfte des ihnen Zugesprochenen (Gladigow 1976, 341). Zur Disziplinierung der Sexualmoral dienten diese Gesetze allerdings kaum, denn der Verkehr von Ehemännern mit Unfreien, Sklavinnen, Prostituierten, Schauspielerinnen und Schankwirtinnen war weiterhin erlaubt<sup>302</sup>.

Ehen konnten nach dem *ius civile* nur geschlossen werden, wenn beide Partner das römische Bürgerrecht besaßen oder ein Bürger eine Freigelassene heiratete. Daneben gab es aber auch 'Ehen' ohne *conubium*: Solche Verbindungen konnten zwischen einem Sklaven und einer Sklavin oder einem Bürger und einer Sklavin eingegangen werden und waren als faktische Ehegemeinschaften anerkannt, auch wenn sie rechtlich nicht als geschlossen galten (Kirchhoff 1994, 32).

Was für die Adressaten im römischen Korinth als Ehe galt, hängt also jeweils vom Stand beziehungsweise von den sozialen Gegebenheiten ab: Anders als in vielen Ländern der heutigen westlichen Welt gab es nicht *eine* Eheform für alle Einwohner. Neben *manus*-freien Ehen von Bürgern und *usus*-Ehen haben wir in Korinths Gemeinde im Hinblick auf deren niedrigen sozialen Querschnitt (1Kor 1:26-28) auch an Ehen ohne *conubium* zu denken (Kirchhoff 1994, 32)<sup>303</sup>.

Das 'symmetrische Eheideal' der Kaiserzeit kommt auch in den Texten zeitgenössischer Autoren zum Ausdruck. So relativiert Plutarch das überkommene hierarchische Verständnis (*Mor.* 142e<sup>304</sup>) und verpflichtet – wie Musonius Rufus (*Reliquiae or.* 12) – beide Partner zur Treue (*Mor.* 144e/b; 767e).

---

<sup>301</sup> Die *leges Iulia et Papia* (so die juristische Abkürzung) bestehen aus *lex Iulia de maritandis ordinibus*, *lex Papia Poppea* und *lex Iulia de adulteriis et de stupro*.

<sup>302</sup> Vgl. z.B. Dio Chrysostomus (*Orationes* 7,134-136.149), der das 'widernatürliche' Stadtleben, die städtische Prostitution, den Ehebruch und die Knabenliebe als moralische Abwege anprangert.

<sup>303</sup> Die jüdische Minderheit in der Gemeinde orientierte sich wahrscheinlich eher an jüdischem Eheverständnis: Hier folgte der Brautwerbung (vor oder nach Erlangung der Geschlechtsreife) die Einwilligung in die Verlobung (*schiddukin*) mit ersten vertraglichen Vereinbarungen (Aussteuer, Mitgift). Bis zur Heimführung blieb die Braut unberührt im väterlichen Haus. Rechtlich wurde die Ehe durch einen, von Zeugen bestätigten Vertrag geschlossen (*ketubbah*), der unter anderem Vermögensfragen der Frau im Falle einer Scheidung regelt. Als endgültige Eheschließung (*gidduchin*) galt die Übergabe eines geldwerten Gegenstands an die Braut und die offiziellen Erklärung durch den Mann (Kellermann 2004, 266; vgl. Ferguson 1993, 68).

<sup>304</sup> 'Es muss aber der Mann über die Frau herrschen nicht wie ein Besitzer über seinen Besitz, sondern wie die Seele über den Körper, indem sie mit ihm fühlt und durch Wohlwollen mit ihm zusammenwächst.' (zitiert bei Zimmermann 2001, 340).

### 3.4.3. Argumentationsanalyse (II)

a) Übersicht nach rhetorischen, strukturellen und theologischen Aspekten (Tabelle 7)

Vers	Text	Strukturelle und rhetorische Funktion	Theologischer Inhalt
<b>Argumentation I: Über das Sexualleben in der Ehe (1Kor 7:1-7)</b>			
7:1a	Was aber das betrifft, wovon ihr mir geschrieben habt:	Formaler Rekurs auf einen Brief der Korinther	
7:1b	<i>Gut ist es für einen Mann<sup>305</sup>, keine Frau zu berühren.</i>	Korinthische Sichtweise	Ausdruck praktizierter Sexualaskese in der Ehe
7:2	Aber um der Porneia willen habe jeder seine eigene Frau, und jede habe ihren eigenen Mann.	Paulinische Entgegnung als Imperativ	Mahnung an Männer und Frauen zum praktizierten Sexualleben in der Ehe
7:3	Der Mann leiste der Frau die (eheliche) Pflicht, ebenso aber auch die Frau dem Mann.	Imperativische Explikation von 7:2	
7:4	Die Frau verfügt nicht über ihren eigenen Leib, sondern der Mann; ebenso aber verfügt auch der Mann nicht über seinen eigenen Leib, sondern die Frau.	Chiastisch strukturierte Begründung von 7:2-3	Wechselseitiges Verfügungsrecht der Geschlechter in der Ehe
7:5a	Entzieht euch einander nicht,	Imperativische Wiederholung von 7:2	Mahnung zum permanenten Sexualleben in der Ehe
7:5b <sub>1</sub>	es sei denn nach Übereinkunft eine Zeitlang,	Ausnahme von 7:5a	Einzigste Ausnahme: Vorübergehende Abstinenz mit Zustimmung beider Partner zum Zweck des Gebets
7:5b <sub>2</sub>	damit ihr euch dem Gebet widmet und dann wieder zusammen seid,	Finale Zweckestimmungen der Ausnahme in 7:5b (mit impliziten Imperativ?)	
7:5b <sub>3</sub>	damit der Satan euch nicht versuche, weil ihr euch nicht enthalten könnt.	Finaler Zweck von 7:5a/b in Parallelität zu 7:2	
7:6	Dies aber sage ich als Zugeständnis, nicht als Befehl.	Qualifizierung von 7:5b (genauer: 7:5b <sub>1</sub> ) als Konzession	Paulus erlaubt vorübergehende Abstinenz, gebietet sie aber nicht.
7:7a	Ich wünschte aber, alle Menschen wären wie ich;	δε/ zeigt Kontrast zu 7:6 und 7:2-5	Unrealistisches Ideal des Apostels: allgemeine Ehelosigkeit
7:7b	doch jeder hat seine eigene Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so.	α)λλα/ zeigt im Kontrast zu 7:7a den Grundsatz auf	Realistische Betrachtung: Gleichstellung von Zölibat und Ehe als göttliche Charismata
<b>Argumentation II: Zölibat oder Ehe für Unverheiratete und Witwen (1Kor 7:8-9)</b>			
7:8	Ich sage aber den Unverheirateten und Witwen: es ist gut für sie, wenn sie bleiben wie ich.	Thematisch neue Instruktion mit Rekurs auf 7:7a	Dem Duktus von 1-7 entsprechend stellt Paulus Unverheiratete und Witwen vor die Alternative von Zölibat und Ehe
7:9	Wenn sie sich aber nicht enthalten können, so sollen sie heiraten, denn es ist besser zu heiraten, als (vor Verlangen) zu brennen.	Alternative zu 7:8 (mit impliziten Rekurs auf 7:2)	

b) Konturen, Inhalte und Ziel der Argumentation in 1.Korinther 7:1-9

Die Argumentation zerfällt grob in zwei Einheiten: Die Einheit I (7:1-7) gibt Anweisungen zum Sexualleben in der Ehe, während Einheit II (7:6-9) die Unverheirateten und Witwen vor die Alternative von Zölibat oder Ehe stellt.

<sup>305</sup> α)νθρω=πω... Wir weichen in V.1a von der Version der REÜ ab.



*Argumentation I: Über das Sexualleben in der Ehe (7:1-7)*

Diese Einheit nimmt ihren Ausgangspunkt bei einer Frage der Korinther zur sexuellen Enthaltbarkeit in der Ehe. Paulus korrigiert ihre, durch die Frage ausgedrückte Sicht, indem er – durch das ‘adversative δε’ eingeleitet (Schrage 1995, 53) – mit einem ersten grundsätzlichen Imperativ (ἐ)ξέ/τω<sup>306</sup>) Ehepaare dazu auffordert, beständig ehelichen Verkehr zu pflegen, weil durch sexuelle Abstinenz die Gefahr der πορνεία besteht. Dies wird in Vers 3 durch einen weiteren Imperativ erläuternd unterstrichen (α)ποδίδο/τω<sup>307</sup>): Die Ehe bedeutet für beide Partner eine sexuelle Verpflichtung, der sie sich stellen sollen. Vers 4 erklärt und begründet die Verpflichtung von Vers 3 durch die gegenseitige Verfügungsgewalt über den je anderen Körper. Mit Vers 5a folgt ein weiterer Imperativ (α)ποστέρει=τε<sup>308</sup>), der (im Plural formuliert) noch einmal für Ehepaare unterstreicht, was in Vers 2 bereits gefordert wurde: dass sie sich nicht entziehen sollen. Daneben verweist Paulus auf die einzige Ausnahme: Zum Gebet können<sup>309</sup> die Ehepartner vorübergehend abstinent sein. Doch dies nur, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: Die Abstinenz darf nur für eine gewisse Zeit (προφ καιρο/ν<sup>310</sup>) und nur nach gemeinsamem Entschluss (συμφω/νου) erfolgen.

Im direkten Anschluss an diese Ausnahme folgt aber sofort die Klarstellung der eigentlichen Intention dieses Argumentationsgangs: Sie sollen nach dieser ‘Pause’ wieder zusammenkommen, weil ja sonst die Gefahr der πορνεία besteht.

Die Zielrichtung ist eindeutig: Paulus will die Sexualaskese bei Ehepaaren als vorübergehende Ausnahme verstanden wissen, während die Regel durch mehrere Imperative betont wird: Christliche Ehepaare sollen sexuellen Kontakt pflegen.

Dabei ist es – wie unsere bisherige Analyse ergab – ein grober Irrtum, dem Apostel zu unterstellen, dass er die Ehe als ‘notwendiges Übel’, als ‘venereal safety valve’ (Phipps 1982, 129) oder als ‘prophylaxis against *porneia*’ (Martin 1995, 209<sup>311</sup>) betrachte. Ähnlich stellt Bornkamm fest: ‘Eine positive Würdigung der Liebe zwischen den Geschlechtern oder des Reichtums menschlicher Erfahrung in Ehe und Familie sucht man in den eingehenden Erörterungen von 1Kor 7 in der Tat vergebens.’ (1969, 214). Wir halten diese Aussagen mit Garland (2003, 255) für unfaire Karikaturen des paulinischen Ehebilds, denn erstens will

<sup>306</sup> 1.P.Sg. Präs. Akt. Imp. (Mounce 1993, 230)

<sup>307</sup> 3.P.Sg. Präs. Akt. Imp. (Mounce 1993, 88)

<sup>308</sup> 2.P.Pl. Präs. Akt. Imp. (Mounce 1993, 94)

<sup>309</sup> Die Ausnahme in V.5 wird ohne Imperativ formuliert und hat damit den Charakter einer Erlaubnis.

<sup>310</sup> Der Begriff καιρο/ν (Zeitpunkt) deutet nicht auf einen längeren Zeitraum hin, sondern auf einen Zeitpunkt oder ein kleineres Zeitmaß (vgl. 1Thess 2:17; Lk 8:13).

<sup>311</sup> ‘Rather, in 7:2 marriage is merely a prophylaxis against *porneia*; in 7:3 it is a duty or debt owed by spouses to one another; and in 7:5 it is a prophylaxis against Satanic testing.’ (Martin 1995, 209). An anderer Stelle bezeichnet Martin die Ehe ‘as a mechanism for protecting the boundaries of the church’s body from external contamination through sex with those outside.’ (1995, 212).

1.Korinther 7:1-7 keine systematische Ethik der Ehe entfalten<sup>312</sup>, sondern nur eine *situationsbezogene Antwort auf die Frage nach sexueller Enthaltbarkeit in der Ehe* geben; folglich lernen wir hier nur wenige Facetten des paulinischen Eheverständnisses kennen. Zweitens zeigt die Argumentation, dass Paulus nicht der Ansicht ist, dass der Ehestand *an sich* vor πορνεία schützt, sondern nur der praktizierte Sexualverkehr *in* der Ehe. Drittens sieht man ein so niedriges Eheverständnis bei Paulus *nur dann*, wenn man Vers 1b als paulinische Aussage interpretiert und/oder die Rede vom ‘Zugeständnis’ (7:6) auf den Inhalt der Verse 2-5 bezogen versteht (wie beispielsweise Martin 1995, 209-210). Betrachtet man aber – wie wir dies tun – Vers 1b als ein von Paulus in 7:2-5 korrigiertes *korinthisches* Zitat und die Konzession von Vers 6 nur auf Vers 5b bezogen, so ergibt sich ein durchaus *hohes Eheverständnis* bei Paulus. Dies wird nicht zuletzt auch daran deutlich, dass selbst Mischehen nicht aufgelöst werden sollen (7:12-16).

Zu klären bleibt dabei, welchen Sinn die von Paulus *erlaubte*, zeitweilige Abstinenz der Ehepartner zum Zweck des Gebets<sup>313</sup> hat. Wenn dies einerseits den hohen Stellenwert des Gebets hervorhebt, stellt sich andererseits die Frage, ob die Abstinenz/Askese damit subtil doch als der bessere, ‘geistlichere’ Weg dargestellt wird.

Wir wollen dabei zunächst anmerken, dass Paulus hier *nicht* mit der Vorstellung der kultischen Verunreinigung (vgl. Ex 19:15; Lev 15:18; 1Sam 21:5) durch den Sexualakt argumentiert (Wolff 2000, 136). Setzt er sie aber voraus? Der Begriff σξολα/σητε (‘Muße haben’<sup>314</sup>) deutet eher an, dass durch diese Maßnahme einer möglichen Ablenkung vorgebeugt werden kann (Garland 2003, 261); ebenso wie nach Matthäus 6:6 das konzentrierte Gebet durch das Einschließen in die eigene Kammer praktiziert wird. Paulus bleibt dabei ganz und gar in jüdischer Tradition, denn auch die Rabbinen kennen die Enthaltung des Mannes vom Sexualverkehr zum Zweck des Torahstudiums über einen Zeitraum von 30 Tagen und länger (Billerbeck 1979, 371-72; Wolff 2000, 136). Eine direkte Parallele liefert auch das *Testament Naphtalis* 8:8: ‘Es gibt eine Zeit für das Zusammenkommen mit der Frau und eine Zeit der Enthaltbarkeit für sein Gebet.’

Die Argumentation des Apostels hat wieder *finalen Charakter* (Siegert 1985, 206-208): Paulus argumentiert von den *Folgen* her, was vor allem in Vers 2 (πορνεία als befürchtete Folge) und Vers 5 (Versuchung Satans als befürchtete Folge) zum Ausdruck kommt<sup>315</sup>. Beide

---

<sup>312</sup> So Schulz: ‘1.Kor. 7 als ein in sich völlig geschlossener Lehrabschnitt ist zurecht als das wichtigste Kapitel der ganzen Bibel über Ehefragen und damit verbundene Probleme angesprochen worden.’ (1987, 421).

<sup>313</sup> Dem Kontext nach geht es um das Gebet beider Ehepartner.

<sup>314</sup> Das Verb wird von Philo gebraucht (*De specialibus legibus* I, 14 etc.) und bezeichnet dort die (philosophische) Kontemplation. Ignatius (*Pol.* 1, 3; 7, 3) verwendet das Wort im Blick auf anhaltendes Gebet und Zeit für Gott.

<sup>315</sup> Weitere finale Argumente finden sich in V.9.28 sowie in 8,13.

Verse haben im Prinzip den gleichen Inhalt: Um der Versuchung Satans beziehungsweise der  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  zu entgehen, soll sexuelle Gemeinschaft in der Ehe gelebt werden.

Garland (2003, 246) erkennt in diesen beiden Versen Anfangs- und Endpunkt eines chiasmatischen Aufbaus (7:2-5)<sup>316</sup>. Allerdings ist ein solcher kaum noch zu erkennen, sobald wir die in Vers 5 formulierte Ausnahme unterzubringen versuchen. Klarer tritt ein *Chiasmus* zutage, wenn wir mit Bühlmann und Scherer (1994, 44) nur Vers 4 fokussieren:

A: Die *Frau*  
B: über den *eigenen Körper* nicht hat die *Verfügung*  
C: sondern der *Mann*  
C`: ebenso aber (hat) auch der *Mann*  
B`: nicht über seinen *eigenen Körper* die *Verfügung*,  
A`: sondern die *Frau*.

Anliegen dieses Stilmittels ist es, eine 'strenge Entsprechung' auszudrücken (Bühlmann und Scherer 1994, 44). Vom Hintergrund der griechisch-römischen Antike (beziehungsweise einer Geschlechterhierarchie) her gedacht, wäre hier zu erwarten, dass der Mann über den 'entmündigten Körper' der Frau verfügt (Rousselle 1989, 39)<sup>317</sup>. Doch dass auch die Frau über den Körper des Mannes verfügen soll, ist durchaus ungewöhnlich und setzt sich deutlich vom *Usus* der Umwelt ab. Andererseits entspricht die paulinische Auffassung auch dem auf Gegenseitigkeit beruhenden *Ideal* von Ehe in der Kaiserzeit<sup>318</sup>. Der ganze Abschnitt bringt zum Ausdruck, dass die Frau als gleichberechtigter Ehe-Partner zu sehen ist (Garland 2003, 259<sup>319</sup>): *Beide* gehören körperlich dem jeweils anderen, *beide* sollen sich einander nicht entziehen, *beide* sollen übereinkommen, wenn sie eine zeitlang keinen Sexualverkehr pflegen wollen.

---

<sup>316</sup> (A) Aber um der  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$  willen (B) habe jeder seine eigene Frau, und jede habe ihren eigenen Mann. (C) Der *Mann* leiste der Frau die (eheliche) Pflicht, (D) ebenso aber auch die *Frau* dem Mann. (D`) Die *Frau* verfügt nicht über ihren eigenen Leib, sondern der Mann; (C`) ebenso aber verfügt auch der *Mann* nicht über seinen eigenen Leib, sondern die Frau. (B`) Entzieht euch einander nicht, ... (A`) weil ihr euch *nicht enthalten könnt*.

<sup>317</sup> In der griech.-röm. Antike wurde der Körper der Frau auf vielfältige Weise degradiert. Im Anschluss an Aristoteles (*De generatione animalium*. I, 20), der die Frau als eine Art zeugungsunfähigen Mann und ihren Körper als Ort zur Entwicklung des männlichen Spermias ansah (Rousselle 1989, 47), war der Körper der Ehefrau 'im Dienste der Politik ihres Vaters und für die Nachkommenschaft ihrer Ehemänner hergerichtet und präpariert worden' (Rousselle 1989, 67).

<sup>318</sup> Vgl. dazu in den *Reliquiae* des Musonius Rufus: 'In der Ehe aber muß in jeder Hinsicht ein enges Zusammenleben stattfinden und eine gegenseitige Fürsorge von Mann und Frau, wenn sie gesund und wenn sie krank sind und überhaupt in jeder Lebenslage... Wo nun dieses gegenseitige Treueverhältnis vollkommen ist und beide durch ihr Zusammenleben miteinander dies vollkommen verwirklichen und wetteifern, einander in Liebe überbieten – eine solche Ehe ist, wie sie sein sollte, und ein Vorbild für andere. Denn wahrhaft schön ist eine solche Gemeinschaft.' (zitiert bei Zimmermann 2001, 340).

<sup>319</sup> Die Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Ehe ist ein generelles Prinzip im Neuen Testament (Countryman 1988, 259ff).

Die umstrittenste Frage dieses Abschnittes ist: Worauf deutet das Demonstrativpronomen  $\tau\omicron\upsilon=\tau\omicron$  in Vers 6 hin? Die Mehrheit der Forscher bezieht es auf den Text vorher<sup>320</sup>. Wird es auf Vers 2 bezogen (z.B. Mare 1976, 229), dann *befiehlt* Paulus die Ehe nicht, sondern *empfiehlt* sie als Zugeständnis an die menschliche Sexualität. Die Ehe ist dann zwar besser als  $\rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota/\alpha$ , aber weniger erstrebenswert als das Zölibat. Andere (z.B. Snyder 1992, 95, Niederwimmer 1975, 94-95) beziehen  $\tau\omicron\upsilon=\tau\omicron$  auf die gesamte Passage in 1.Korinther 7:2-5. Die Problematik beider Sichtweisen ist jedoch, dass 7:2-5 mehrere Imperative enthält und somit die Aussage, ‘Dies sage ich als Zugeständnis, nicht als *Befehl*’, kaum auf diesen Text bezogen werden kann!<sup>321</sup> Aus unserer Sicht ergeben sich damit nur zwei Möglichkeiten der Interpretation: Entweder wir beziehen  $\tau\omicron\upsilon=\tau\omicron$  auf Vers 5b<sup>322</sup> oder auf den folgenden Text<sup>323</sup>: Vers 7. Die wahrscheinlichere Annahme ist, dass sich die Konzession auf die *befristete Trennung* (7:5b) bezieht<sup>324</sup>, denn das ‘allein passt zum Duktus von V 2-5, zum beschränkenden  $\epsilon\iota$   $\mu\eta/\tau\iota$ ... und als Gegenüber zum korinthischen Ideal’ (Schrage 1995, 71). Mit  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\omega\mu\eta$ <sup>325</sup> ist jedenfalls nicht der Sexualkontakt, sondern der zeitweilige Verzicht auf ihn gemeint (Schrage 1995, 72).

Von diesem Zugeständnis unterscheidet Paulus (7:7a) mit einem *kontrastierenden*  $\delta\epsilon$  *seinen persönlichen Wunsch* ( $\theta\epsilon/\lambda\omega$ ), dass alle so sein mögen wie er: also (weitgehend<sup>326</sup>) ohne sexuelles Verlangen und ehelos (vgl. 7:8) zu leben (vgl. Wolff 2000, 137). Wenn Paulus in der weiteren Argumentation auch verschiedene Vorteile des Zölibats aufzeigt, so macht er doch unmissverständlich deutlich, dass die zölibatäre Existenz an ein *Charisma* (und eine Berufung: 7:17ff) geknüpft ist, was gleichermaßen auch für die Ehe gilt. Aber eine solche ‘Gnadengabe von Gott’ (7:7b) ist nicht per Entschluss oder Willenskraft herbeizuführen: Sie steht außerhalb menschlicher Verfügungsgewalt und kann deshalb von Paulus auch nicht befohlen, gefordert oder als Norm für alle Christen proklamiert werden (Schrage 1995:72). Wenn auch exegetisch umstritten ist, ob Paulus die Ehe hier implizit als *Charisma* qualifizieren will<sup>327</sup>, so steht doch

<sup>320</sup> Dies suggeriert auch Nestle/Aland<sup>27</sup> durch den Einschnitt zwischen V.7 und 8.

<sup>321</sup> Einzig V.4 ist ohne Imperativ, aber dieser steht in enger Verbindung mit dem Argumentationsgang von V.1ff und kann nicht isoliert betrachtet werden.

<sup>322</sup> Mit Barrett (1968, 167-68), Fee (1987, 283-84), Rosner (1994, 151), Wolff (2000, 137) sowie REÜ, GN, NIV.

<sup>323</sup> Mit Orr und Walther (1967, 12), Baumert (1984, 48ff), Oster (1995, 164), Winter (2001, 233ff) und Garland (2003, 269) sowie HFA.

<sup>324</sup> Die von Winter (1997a, 58; 2001, 233ff) und Garland (2003, 269-270) favorisierte Erklärung, dass sich  $\tau\omicron\upsilon=\tau\omicron$  auf das Folgende bezieht, ist durch den Verweis auf 1:12 und 7:26 nicht überzeugend zu begründen, denn in beiden Fällen wird  $\tau\omicron\upsilon=\tau\omicron$  durch ein  $\omicron$ / $\tau\iota$  expliziert, das in 7:6 jedoch fehlt (Schrage 1995, 71).

<sup>325</sup> Das Wort ist allerdings recht unterschiedlich zu interpretieren: Verzeihung, Strafe, Nachsicht, Zugeständnis (vgl. Schrage 1995, 70)

<sup>326</sup> Wir hatten den ‘Kampf mit wilden Tieren’ in 15:32 mit Malherbe auf den Kampf mit sexuellen Versuchungen interpretiert (vgl. Exkurs II).

<sup>327</sup> Die Problematik liegt darin, dass die Ehe als grundlegende Schöpfungsordnung verstanden wird, für die es keines besonderen Charismas bedarf (vgl. Lang 1986, 90).

fest: ‘Auch Eheleute sind wie die Ehelosen von Gottes ξα/ριφ nicht benachteiligt’ (Schrage 1995, 73).

*Zusammenfassend* lässt sich mit Wolff sagen: ‘Paulus argumentiert in V.1-7 zugunsten einer uneingeschränkten Ausübung der bestehenden ehelichen Gemeinschaft’ (2000, 133).

#### *Argumentation II: Zölibat oder Ehe für Unverheiratete und Witwen (7:8-9)*

Wir können die *erste* Argumentationseinheit als Basis für die gesamte Diskussion in Kapitel 7 verstehen: Wenn Paulus in den Versen 2-6 von Eheleuten forderte, nur in begrenzten Ausnahmefällen abstinent zu leben, so kam er in Vers 7b zu dem Ergebnis, dass Zölibat und Ehe vor Gott gleichberechtigt nebeneinander stehen. Dieses grundlegende Verständnis wendet nun der Apostel auf verschiedene Situationen (vielleicht aufgrund konkreter Fragen im Brief?<sup>328</sup>) an. Das Abwägen von Ehe und Zölibat zieht sich – wie wir oben schon festgestellt hatten – bis zum Ende des Kapitels durch die ganze Perikope und wird für Unverheiratete (darunter Witwen: 7:8, Jungfrauen: 7:25-35 und Verlobte: 7:36-40) folglich zur notwendigen Entscheidung zwischen zwei Optionen.

In 1.Korinther 7:8-9 werden nun die ‘Unverheirateten und Witwen’ angesprochen. Während der Begriff ξη/ραιφ eindeutig Frauen meint, die ihren Mann verloren hatten, kann α/γα/μοιφ sowohl Männer als auch Frauen bezeichnen, die unverheiratet waren. Die Zusammenstellung mit den Witwen lässt uns den Begriff (mit Wolff 2000, 139) aber eher auf ledige (vielleicht ältere) Männer deuten<sup>329</sup>.

Die Anweisungen von Paulus an beide Gruppen sind dabei ziemlich klar: Da das ‘Bleiben wie ich’ in Verbindung mit Vers 9 nur die Ehelosigkeit meinen kann, ergibt sich, dass Paulus in erster Linie das Zölibat empfiehlt. Dieses ist aber – dem Argument von Vers 7b folgend – ein göttliches *Charisma*. Folglich empfiehlt Paulus für den Fall, dass die Betroffenen dieses *Charisma* nicht verliehen bekamen, die Ehe. ‘Nicht enthalten können’ und auf Dauer ‘(vor Verlangen) brennen’<sup>330</sup> sind demnach für Paulus (negativ ausgedrückt) ‘Zeichen der Abwesenheit der Gabe des Zölibats’. Folglich hat Gott diesen Christen ein *anderes Charisma* gegeben, woraus die logische Konsequenz erwächst: Sie sollen heiraten!

Dabei hat die Formulierung ου/κ ε/γκρα/τευ/ον/ται (7:9) keinen so negativen Klang wie man auf den ersten Blick meinen könnte, sondern sie kommt der Lebensrealität derer entgegen, die aufgrund mangelnder charismatischer Begabung auf die Ehe nicht verzichten können. ‘Die Wendung ist keineswegs eo ipso negativ qualifiziert, sondern umschreibt eine reale

<sup>328</sup> Durch das περι= δε= allerdings nur in 7:25 angezeigt.

<sup>329</sup> Auf jüngere Männer geht 7:36-40 in Form der Verlobten ein. Die Gruppe der ledigen, älteren Männer würde sonst im gesamten Abschnitt fehlen. Vielleicht deutet auch das ‘bleiben wie ich’ (7:8) auf diese Gruppe hin. Allerdings lässt sich nicht sicher klären, ob Paulus zu den Ledigen oder den Verwitweten gehörte (vgl. dazu die Diskussion bei Schrage 1995, 94ff).

<sup>330</sup> Πυρου=σθα ist im Präsens formuliert, wodurch der *durative Aspekt* zur Geltung kommt.

Möglichkeit des Lebens und rechnet nüchtern mit der bedrängenden Realität der Geschlechtlichkeit' (Schrage 1995, 96). Selbst verwitwete Eheleute, bei denen (wenn sie bereits im fortgeschrittenen Alter sind) Enthaltensamkeit am ehesten erwartet werden könnte, stellt Paulus vor die Alternative von Zölibat oder Ehe und versucht nicht, sein eigenes Ideal (7:7) durchzusetzen.

*Zusammenfassend* können wir im Blick auf den Argumentationsgang von 1.Korinther 7:8-9 sagen: Paulus fasst sich in der Anwendung des in den Versen 1-7 entwickelten Gedankens kurz, denn die Lebenssituation der Unverheirateten entspricht seiner eigenen. Folglich ermutigt er die Betreffenden, weiterhin ehelos zu bleiben. Daneben warnt er aber auch vor 'selbstquälerischer Askese' (Wolff 2000, 139) und stellt die Ehe als zweite Option vor Augen.

### c) *Porneia* als sexuelle Versuchung Satans außerhalb der Ehe

Ein wesentlicher Anlass, diesen Text in unsere Betrachtungen aufzunehmen, war die Tatsache, dass er weitere Schlussfolgerungen zum paulinischen πορνεία-Verständnis zulässt. Πορνεία wird zwar hier nicht explizit näher qualifiziert, aber die Argumentation lässt verschiedene Rückschlüsse auf die von Paulus intendierte Semantik des Begriffs zu:

Erstens: Wir hatten in den Versen 1-2 sowie in Vers 5 gesehen, dass die Gefahr der πορνεία dann besteht, wenn Ehepaare längere Zeit oder generell innerhalb ihrer Ehe sexuell abinent bleiben. Folglich ist πορνεία für Paulus eine Form sexueller Betätigung, die sich *außerhalb einer monogamen Ehe* ereignet<sup>331</sup>. Unterstrichen wird diese Schlussfolgerung durch Vers 9, denn auch dort wird die Ehe als einziger Rahmen des Sexualverkehrs gesehen: Solche, 'die sich nicht enthalten können', sollen heiraten. Demnach ist πορνεία eine *Versuchung für Verheiratete (7:2, 5) wie auch für Unverheiratete* und Witwen (7:9; nach 7:26 auch für Verlobte), die das *Charisma* des Zölibats nicht haben.

Zweitens: Vers 2 ('um der πορνεία willen habe jeder seine eigene *Frau*, und jede ihren eigenen *Mann*.') impliziert, dass πορνεία von Paulus als eine *Versuchung für beide Geschlechter* verstanden wird. Sind in Vers 9 neben den Witwen auch (oder besonders) ledige Männer angesprochen, so bestätigt sich diese Schlussfolgerung auch dort.

Drittens: Wenn wir davon ausgehen, dass Vers 2 ('um der πορνεία willen habe jeder seine eigene Frau, und jede ihren eigenen Mann.') und Vers 5 ('Entzieht euch einander nicht... damit der Satan euch nicht versuche, weil ihr euch nicht enthalten könnt.') den gleichen Sachverhalt meinen, so ergibt sich, dass Paulus auch mit Vers 9 die Gefahr der πορνεία für

---

<sup>331</sup> Wobei πορνεία natürlich auch den Einbruch in eine andere monogame Ehe bezeichnen kann, wenn der Begriff sich mit μοιχεία überschneidet.

Unverheiratete und Witwen im Blick hat, denn auch sie *können* (wenn sie nicht das Charisma des Zölibats besitzen) *‘sich nicht enthalten’*. Charakteristika von πορνεία sind demnach, dass sich die betreffenden Personen *‘nicht enthalten können’* und dem verlangenden *‘Brennen’*<sup>332</sup> (V.9b) nachgeben (vgl. 1Thess 4:3-5).

Viertens: Dieses *‘Sich nicht enthalten können’* wird in Vers 5 mit der *Versuchung durch Satan* in Verbindung gebracht. Die Sexualaskese bewirkt also, dass Ehepartner für sexuelle Versuchungen empfänglich werden, deren Ursprung Paulus bei Satan sieht. Πορνεία ist das Resultat.

Greifen wir hier noch einmal zurück auf unsere Begriffsstudie zu πορνεία, so tauchen im vorliegenden Abschnitt insbesondere zwei Aspekte auf, die wir schon vom frühjüdischen Begriffsverständnis her kennen:

Einerseits kommt zum Ausdruck, dass πορνεία auch hier von Paulus als *dämonische oder satanische Macht* verstanden wird (vgl. TestXII). Es ist zwar nicht ganz deutlich, in welcher Weise sich der Einfluss Satans nach Vers 5 vollzieht, doch er steht in einer (wie auch immer gearteten) Verbindung mit πορνεία.

Andererseits zeigt auch die starke *Ausrichtung auf die Ehe* die Kontinuität mit der jüdischen Tradition. Dautzenberg resümiert nach seinen Untersuchungen frühjüdischer Quellen, die πορνεία thematisieren:

Die frühjüdische Sexualethik kennt keine eigene Auseinandersetzung mit der Sexualität, sondern nur eine ehebezogene Ethik, während die Auseinandersetzung mit der Sexualität auf archaischen Tabus beruht. Die von ihr vertretene Formel: Ablehnung der Unzucht und Befürwortung der Ehe... (Dautzenberg 1999, 166)

Vergleichen wir diese Charakterisierung mit der Argumentation von Paulus in 1.Korinther 5-7, so registrieren wir exakt die gleichen Schwerpunkte: *Vehemente Ablehnung der πορνεία* (in 1Kor 5-6) sowie *Betonung der Ehe* (in 7:1-7). Und auch *die zeitweilige Askese* konnten wir in jüdischen Quellen nachweisen. Wir stellen also auch hier fest, dass die paulinische Sexualethik im Einklang mit der (früh)jüdischen steht.

---

<sup>332</sup> Die Formulierung *‘vor Verlangen brennen’* kann mit Dautzenberg (1999, 165) im außerjüdischen (vgl. Lang 1959, 927ff) und hellenistisch-jüdischen Bereich (Sir 23:18a-b; Philo, *De Decalogo* 122) als gängige Metapher für sexuelles Verlangen belegt werden. Vgl. dazu auch Martin (1995, 212-217): Nach Martin geht es in 1Kor 7 weniger um den Sexualkontakt selbst, sondern mehr um das brennende Verlangen (1995, 212), das vermieden werden sollte. Hinter 1Kor 7 stehe die Idealvorstellung des Sexualkontaktes ohne Leidenschaft beziehungsweise Verlangen (1995, 214-215), weil die Leidenschaft nach 1Thess 4:3 von Paulus generell verworfen worden sei. Weiter argumentiert Martin: Weil die *‘Starken’* in Korinth aufgrund medizinischer Bildung davon ausgingen, dass das verlangende Brennen zwar gefährlich, aber gleichzeitig die Bedingung zur Spermatogenese sei, habe für sie eine kontrollierte Balance im Vordergrund gestanden. Paulus dagegen verwerfe aufgrund seines Invasionsdenkens die sexuelle Leidenschaft völlig und begeben sich dadurch in Widerspruch zu den *‘Starken’* (Martin 1995, 215-217).

#### d) Zusammenfassung

1.Korinther 7:1-9 ist keinesfalls ‘das Hohelied der totalen Sexualaskese’ (Schulz 1987, 422) und es ist ebenso falsch, Paulus vorzuwerfen, er problematisiere den Geschlechtsverkehr in der Ehe<sup>333</sup>. Im Gegenteil: Er fordert Ehepaare dazu auf, den Sexualkontakt in der Ehe beständig zu pflegen, auch wenn er selbst das Zölibat vorzieht, darin viele Vorteile sieht und es folglich auch anderen empfiehlt.

Welche Subkategorie von *πορνεία* in 1.Korinther 7:1-9 zu sehen ist, erklärt Paulus nicht<sup>334</sup>. Er diskutiert aber, *wodurch* *πορνεία* entsteht (Abstinenz in der Ehe, brennendes Verlangen, satanischer Einfluss) und *wer* in der Gefahr steht, sie zu praktizieren (Ehepartner, die abstinent leben; Unverheiratete, die das *Charisma* des Zölibats nicht haben).

Die Lösung, *wie* die Christen in Korinth dieser Gefahr entgehen können, lässt sich auf eine einfache Formel bringen: Wer sich nicht enthalten kann, soll heiraten und in der Ehe (nur mit vorübergehenden Unterbrechungen) Sexualkontakt pflegen. Diese sexualethische Weisung steht im Einklang mit der frühjüdischen Tradition.

---

<sup>333</sup> So Schroer und Staubli: ‘Innerhalb der Ehe wird Sexualität weder im alten Israel noch im Judentum problematisiert. Diesen Schritt vollzieht erst ein Paulus, der angesichts des herandrängenden Reiches Gottes die Ehelosigkeit für die eigentlich bessere Lebensform eines Christen oder einer Christin hält.’ (Schroer und Staubli 1998, 41).

<sup>334</sup> Vor Augen hat er offenbar nur irgendeine sexuelle Betätigung außerhalb der Ehe. Vom Kontext her würde man dabei am ehesten an den Kontakt mit *πορνόαι* nach 1Kor 6:12-20 denken, auch wenn sich dieser Text eher an ledige Männer zu richten scheint.



#### 4. Schlussfolgerungen und Ertrag der Arbeit

##### 4.1. In welchem Sinn verwendet Paulus den Begriff *porneia* im 1.Korintherbrief?

Paulus benutzt das Wort *πορνευ/α* und seine Derivate in 1.Korinther 5-7 in unterschiedlicher Weise. Während es sich in 1.Korinther 5:1-13 auf (evtl. mit Ehebruch kombinierten) Inzest und in 1.Korinther 6:12-20 auf den Sexualkontakt unverheirateter, junger Männer mit Prostituierten bezieht, bezeichnet die Begrifflichkeit (*πορνοι*) in den Lasterkatalogen (5:9-11) eine Vielzahl von sexueller Verhaltensweisen, die Paulus ablehnt, setzt sich jedoch in 1.Korinther 6:9-10 mit einer gewissen Randunschärfe von Ehebruch und gleichgeschlechtlicher Sexualpraxis ab. Insofern können wir den Terminus *πορνευ/α* im 1.Korintherbrief in Übereinstimmung mit dem jüdischen Begriffsverständnis als *‘jede Art illegitimen Geschlechtsverkehrs’* (Bauer/Aland 1988, 1389) oder kurz: *illegitimen Sexualverkehr* definieren, womit wir das Ergebnis von Jensen (1978) und Kirchhoff (1994) bestätigen.

Wenn sich dabei die Frage stellt, was den Geschlechtsverkehr *legitim* macht, dann ist die Antwort nach 1.Korinther 7:1-9 eindeutig: *die Ehe*. Auch wenn wir für das römisch geprägte Korinth unterschiedliche Eheformen voraussetzen können, was deren Zustandekommen und Rechtswirksamkeit betraf, gilt für Paulus, dass sich *πορνευ/α* stets *außerhalb der Ehe* ereignet (1Kor 7:2). Folglich lautet seine Anweisung für alle, die nicht das *Charisma* des Zölibats besitzen: ‘Wenn sie sich aber nicht enthalten können, so sollen sie heiraten’ (1Kor 7:9).

Mit dieser *Ehe-orientierten Sexualethik* stellt sich Paulus ebenso in (früh)jüdische Tradition wie mit seinem Verständnis von *πορνευ/α* als *dämonische Macht* (1Kor 6:12b, 18 und besonders 7:5), als *Verunreinigung* (1Kor 5:6-8) und als *Körperschändung* (1Kor 6:18).

In Musonius Rufus haben wir jedoch auch einen Vertreter der stoischen Moralphilosophie kennen gelernt, der in vielen Punkten mit der Ehe-bezogenen paulinischen Sexualethik übereinstimmt.

Vergleichen wir den *πορνευ/α*-Begriff des Paulus an dieser Stelle noch mit dem Verständnis der Asketen und Anachoreten späterer Jahrhunderte, so wird neben den Parallelen, was den Willen zum Zölibat betrifft (1Kor 7:7-8; 7:38-40), auch ein Unterschied deutlich: Während die Asketen der Spätantike *πορνευ/α* beziehungsweise *fornicatio* als ein sinnliches Begehren verstanden, das es zu bekämpfen galt<sup>335</sup>, geht es bei Paulus *primär um ein Handeln*:

---

<sup>335</sup> Aline Rousselle resümiert: ‘Jede Manifestation eines Verlangens nach dem Körper des anderen, *porneia* genannt, ist zum Maßstab für das menschliche Unvermögen geworden, nach Gott zu verlangen.’ (1989, 12). Sie beschreibt ausführlich den vielfältigen Kampf (durch Unterernährung, Meiden von Kontakt, harte Arbeit, 6 Stufen der Keuschheit bei Johannes Cassianus etc.) der Anachoreten und Asketen gegen ihr sexuelles Begehren. Dabei

Es gilt nach 1.Korinther 5:3 den auszuschließen, ‘der dieses so verübt hat’. Distanz zu den πορνοι/ wird gelebt, indem man ‘keinen Umgang’ hat (5:11). In den so genannten ‘Lasterkatalogen’ sind Täter aufgezählt, nicht die Verhaltensweisen oder das, was die Täter dazu brachte. In 1.Korinther 6:12-20 geht es um Personen, die einer ‘πορνῆ anhängen’, mit der sie *Sexualkontakt haben* (zu einem Leib werden) und deshalb ‘gegen den eigenen Leib’ sündigen. Paulus kennt zwar das ‘Brennen’ (7:9) und die Versuchung Satans (7:5) als sinnliche Ursachen, aber auch im Kontext von Kapitel 7 geht es um die, die sich von der Praxis der πορνει/α ‘nicht enthalten können’ (7:5, 9): Wer sich nicht enthält, der praktiziert. Ebenso ist in 1.Korinther 10:8 (πορνευ/ομεν) an die Handlung zu denken.

Paulus hat also die argumentative Absicht, die Korinther von der *Praxis vor- oder außerehelichen Sexualverkehrs* abzubringen.

#### 4.2. Was sind Ursachen für *porneia* in Korinths Gemeinde?

Aufgrund der massiven Zerstörung Korinths und ihres Wiederaufbaus als durch und durch römische Metropole, ist es kaum möglich, die Aussagen über ‘Sexualmoral der Stadt Korinth’ aus klassischer Zeit auf das Korinth der paulinischen Zeit zu übertragen. Ursachen für πορνει/α in Korinths Gemeinde sind deshalb eher im Einfluss römischer Großstadtkultur zu suchen, in sozialer Schichtung, in Abhängigkeiten, in gesellschaftlichen Erwartungen und Überzeugungen.

Unsere sozialhistorische Analyse legte – insbesondere im Anschluss an Winter (2001) – die Existenz einer römisch-bürgerlichen Elite in Korinths Gemeinde nahe. Vor allem hinter 1.Korinther 5:1-13, 6:1-11 und 6:12-20 lassen sich verschiedene Indizien ausmachen, die auf eine kleinere Gruppe von einflussreichen Personen hindeuten. So ist der πορνοφ von 1.Korinther 5:1-13 als Mann von hohem sozialen Status zu identifizieren, der sich eines, nach römischem Recht als kriminell eingestuften Inzestverhältnisses mit seiner Stiefmutter schuldig machte. Aufgrund seines Einflusses war es für die mehrheitlich sozial schwache Gemeinde schwer, ihn dieses Verhältnisses zu bezichtigen und auszuschließen.

Auch die in 1.Korinther 6:12-20 angesprochenen Personen scheinen eher einer Elite anzugehören als den unteren Schichten, denn die von Paulus zitierten Sprüche in Vers 12-13 lassen sich als hedonistisch-elitäre Slogans identifizieren. Dabei deutet insbesondere die korinthische Überzeugung, ‘Die Speisen sind für den Bauch und der Bauch für die Speisen; Gott aber wird sowohl diesen als jene zunichte machen.’, auf eine neu interpretierte platonische Anthropologie hin (‘Leib als Haus der Seele’), aus der eine hedonistische Ethik resultierte. Die

---

spielen die Sinne, Tag- und Nachträume (nächtliche Ejakulation als großes Problem) und überhaupt die Vorstellungswelt eine wichtige Rolle (vgl. insbesondere ‘Die Kraft des Begehrens’, Rousselle 1989, 194-214).

Zusammenstellung von Speisen/Bauch und πορνεία macht es dabei wahrscheinlich, an römische Banketts als ‘Sitz im Leben’ zu denken, denn nach den Zeugnissen verschiedener antiker Autoren waren diese von der Trias aus Gefräßigkeit, Trunkenheit und sexueller Ausschweifung geprägt. Textinterne und textexterne Indizien würden sich aber auch im Blick auf die Annahme ergänzen, dass in 1.Korinther 6:12-20 primär junge, unverheiratete Männer angesprochen sind, die im Rahmen solcher Banketts sexuellen Kontakt zu Prostituierten hatten (Winter 2001). Doch prinzipiell ist im römischen Korinth der Sexualkontakt mit πορνεία auch für Ehemänner, Angehörige unterer Bevölkerungsschichten und unter völlig anderen Umständen als bei Banketts denkbar (Kirchhoff 1994).

Die Suche nach der konkreten Situation hinter Kapitel 7 ist am schwierigsten. Genauer: Die Frage, was christliche Ehepartner dazu veranlasste, für längere Zeit oder generell auf Sexualkontakt zu verzichten, ist nicht sicher zu beantworten. Wir nehmen einerseits eine asketische Grundstimmung in dieser Zeit wahr (die sich im Christentum weiter steigern sollte), sehen andererseits aber mit Winter (2001) in der Erwähnung der ‘gegenwärtigen Not’ einen möglichen Hinweis auf die Hungersnöte in der Regierungszeit des Kaisers Claudius. Die Angst vor einer Schwangerschaft könnte christliche Ehepaare im Blick auf die erwarteten eschatologischen Ereignisse bewogen haben, sexuell abstinenz zu leben. Wichtiger für das Verständnis der Argumentation des Paulus ist jedoch die Frage, was von den Adressaten unter römischen Bedingungen als ‘Ehe’ verstanden wurde. Unsere Recherche ergab, dass zur Kaiserzeit ein eher auf Gegenseitigkeit angelegtes Ehe-Ideal vertreten wurde, dass aber mehrere Formen der Eheschließung akzeptiert wurden. Neben den zivilrechtlich anerkannten Ehen, die römischen Bürgern vorbehalten waren, gab es die *usus*-Ehe des faktischen Zusammenlebens und Ehen ohne *conubium* (z.B. für Sklaven). Demnach dürfte in dieser frühen Phase der Gemeinde die Eheform vom jeweiligen Status der Adressaten abhängig gewesen sein.

#### 4.3. Wie argumentiert Paulus im Blick auf πορνείαν in Korinth?

Vergleichen wir die einzelnen Textstücke der Argumentation 1.Korinther 5-7:9, so fällt zunächst dies auf: Während die Argumentationsgänge in Kapitel 5-6 mit ihren *Diatriben* und *massiven Imperativen* sehr erregt wirken, macht 1.Korinther 7:1-9 einen ruhigeren Eindruck. Den Grund dafür hatten wir vor allem darin gesehen, dass Paulus praktizierter πορνεία (Kapitel 5-6) gegenüber in scharfer Opposition steht, jedoch der hinter 1.Korinther 7:1-9 stehenden Sexualaskese nicht so polemisch gegenübertritt, weil er selbst zölibatär lebt.

Doch auch in Kapitel 5 und 6 ist der Stil nicht einheitlich. Ein verbindendes Element sind zwar die οὐκ οἶδατε-Sätze, die auf ein gemeinsam geteiltes Wissen (Erstverkündigung,

Herrenworte sowie beiden Seiten bekannte Sachverhalte) hinweisen, doch die Argumentationsziele unterscheiden sich in ihrer Härte: Kapitel 5 fordert den radikalen Ausschluss des πορνοφ, während die hinter 1.Korinther 6:12-20 stehenden πορνοι zur Flucht vor πορνει/α aufgefordert werden. Auch hier liefern die re-/konstruierten Sachverhalte Begründungen. Die überaus harte Argumentation von Kapitel 5 begründet sich aus dem sozialen Einfluss des Täters und aus der gesellschaftlichen Ächtung beziehungsweise der juristischen Strafbarkeit seines Handelns. Beides macht massive Maßnahmen nötig. Der Kontakt mit Prostituierten (6:12-20) dagegen betraf unserer Untersuchung zufolge junge Männer und war zudem auch nicht strafbar. Betrachten wir den *Duktus* von Kapitel 5-7 in diesem Licht, beginnt Paulus bei dem (aus seiner Sicht) schwersten Fall, der selbst von den Nationen nicht toleriert wurde (5:1-12), um dann über weitere Varianten von πορνει/α (Lasterkataloge, Kontakt zu Prostituierten) schließlich zur Gefahr der πορνει/α zu kommen, die aus sexueller Abstinenz in der Ehe (7:1-7) oder der Askese derer resultiert, die das *Charisma* der Ehelosigkeit nicht besitzen (7:8-9).

Im Verlauf der gesamten Argumentation bringt Paulus mit variablen rhetorischen Mitteln sehr verschiedene Argumente ins Spiel, die seine Adressaten von πορνει/α distanzieren sollen: Er stellt scharfe und zugleich beschämende *Kontraste* zwischen ‘*Insidern*’ und ‘*Outsidern*’ her (5:1-13), verwendet Sachverhalte des *alttestamentlichen Kultes* (5:6-8) und *Schriftzitate* (5:13; 6:16). Er will die Gemeinde dazu veranlassen, den πορνοφ auszuschließen und sich damit klar gegen πορνει/α zu positionieren. Mit Lasterkatalogen, die Strittiges mit Unstrittigem auf eine Stufe stellen, markiert Paulus sowohl den Kontrast zwischen ‘*Insidern*’ und ‘*Outsidern*’ als auch den Kontrast zwischen dem alten, sündigen Leben und dem neuen Leben in Christus (5:9-13; 6:9-11). Wichtig ist ihm die Entkräftung korinthischer Slogans und einer eschatologischen Erwartung, die keine Perspektive für die Leiblichkeit des Menschen sieht (6:12-20). In diesem – wie wir es nennen würden – ‘Meisterstück der Argumentation’ stellt Paulus Christen unter dem Aspekt ihrer Leiblichkeit in verschiedene Beziehungsebenen (zu Christus, zur πορνη, zu Gott, zum Heiligen Geist) und zeigt überzeugend auf, dass der Sexualkontakt mit einer nicht legitimen Partnerin (πορνη) jeder dieser Ebenen zutiefst widerspricht. Deshalb resultiert aus jedem dieser Vergleichspunkte ein Befehl zur Vermeidung illegitimen Sexualverkehrs. Mit 1.Korinther 6:18 erreicht die rhetorische Absicht ihren Höhepunkt: πορνει/α wird als einzigartige Körperschändung dargestellt, woraus der scharfe Imperativ resultiert: ‘Flieht die *porneia*!’ Die Bilder vom Sklavenkauf und vom Tempel stellen den menschlichen Körper als hohes Gut dar, mit dem der Mensch Gott ehren soll (6:20).

In 1.Korinther 7:1 setzt Paulus – schon durch den Verweis auf den Brief der Korinther – neu an. Auch hier entfaltet er sein Argument in gewisser Weise antithetisch (qualifizierend,

erklärend) zu dem der Korinther (7:1b), doch nicht aus einer solchen Frontstellung heraus wie in Kapitel 5-6. Weil Sexualabstinenz in einer bestehenden Ehe für beide Partner die Gefahr der *πορνεία* in sich birgt, fordert Paulus dazu auf, sexuelle Gemeinschaft in der Ehe zu leben und diese nur vorübergehend zu unterbrechen (7:2-5). Für Unverheiratete und Witwen bedeutet der gleiche Gedankengang die Alternative von Zölibat/Enthaltbarkeit oder Ehe (7:8-9), wengleich Paulus auch klar zu erkennen gibt, dass er persönlich das Zölibat bevorzugt (7:6-7, 25-40).

Doch das Ende von Kapitel 7 bedeutet nicht auch das Ende der argumentativen Auseinandersetzung mit *πορνεία* in Korinth. Die Erwähnung des Begriffs in 1.Korinther 10:8 und des korinthischen Slogans in 1.Korinther 10:23 deuten darauf hin, dass die Materie auch in die weitere Gedankenentfaltung hineinspielt. Besonders aber führt Kapitel 15 das in 1.Korinther 6:14 nur angedeutete eschatologische Argument aus: Die *neue Leiblichkeit in der Auferstehung* ist die entscheidende Antwort auf die in Korinth vertretene, durch eine sophistische Neuinterpretation platonischer Anthropologie hervorgerufene, eschatologische Perspektivlosigkeit für den Körper. Denn wer eine eschatologische Perspektive für den menschlichen Körper sieht, wird vor *πορνεία* fliehen, weil dieselbe ihn schändet (6:18). Stattdessen gilt es, Gott mit seinem Körper zu ehren (6:20).

Sehen wir die paulinische Argumentation in diesem Licht, so können wir in medizinischer Metaphorik sagen: Während Paulus in den Kapiteln 5-6/7 die Praxis der *πορνεία* *symptomatisch* angeht, setzt seine 'Therapie' in 1.Korinther 15 *kausal* an. Oder mit Begriffen der Computerbranche: Während Paulus in 1.Korinther 5-6/7 *Programme deinstalliert* (also konkrete sexuelle Verhaltensweisen), ersetzt er in Kapitel 15 mit der Entfaltung der leiblichen Auferstehung das 'platonisch-hedonistische *Betriebssystem*'.

Wenn der eingangs erwähnte Text aus 2.Korinther 10:3-5 auf einen argumentativen Erfolg des (so genannten) 1.Korintherbriefs verweist, dann waren es diese argumentativen Mittel, mit denen es Paulus gelang, anthropologisch-ethische 'Gedankenfestungen' zu zerstören und ein neues Bild vom menschlichen Körper und (jüdisch-)christlicher Sexualethik plausibel vorzutragen.

#### 4.4. *Alttestamentlich-jüdische Tradition und die Normen paulinischer Ethik*

In der vorliegenden Arbeit hatten wir mehrfach darauf hingewiesen, dass bei der Interpretation der paulinischen Argumentation in 1.Korinther 5-7 (wie auch bei vielen anderen antiken Texten) die Gefahr besteht, die eigenen ethischen Normen in den Text hineinzutragen. Deshalb ist die Frage nach den *Normen paulinischer Ethik* wichtig. Die Beurteilung des sexuellen

Verhaltens einiger Korinther durch Paulus setzt ethische Normen voraus, die ihn bestimmte sexuelle Verhaltensweisen als *πορνεία* ablehnen und andere als legitim akzeptieren lassen.

Versuchen wir die Frage anhand von Indizien in 1.Korinther 5-7 zu beantworten, so lassen sich Teile des Alten Testaments wie auch frühjüdische ethische Standpunkte hinter der paulinischen Argumentation ausmachen. Zum einen verweist Paulus explizit auf alttestamentliche Texte wie Gen 2:24 – ein Text, den wir als Teil der *Schöpfungsordnung*<sup>336</sup> bezeichnen können. Zum anderen finden sich aber auch Parallelen, Anklänge (wie Sir 19:2) oder Gedankenverwandtschaften (z.B. Flucht vor *πορνεία* wie bei Joseph in Gen 39:12) mit alttestamentlichen Texten. Insofern bestätigt dieser Abschnitt des 1.Korintherbriefs, was Paulus in 1.Korinther 10:11 über die Rolle des Alten Testaments und seiner Inhalte explizit formuliert: ‘Alles dies aber widerfuhr jenen als Vorbild und ist *geschrieben worden zur Ermahnung für uns*, über die das Ende der Zeitalter gekommen ist.’ Wir können uns deshalb der These von Brian S. Rosner anschließen, der die Schriften als ‘a crucial and formative source for Paul’s ethics’ bezeichnet (Rosner 1994, 24). Paulus argumentiert von alttestamentlich vorgeprägten sexualethischen Normen her, wobei wir die Verankerung der seiner Gedanken in frühjüdischer Tradition und Morallehre mit Rosner als *indirekte Abhängigkeit von den alttestamentlichen Schriften* verstehen können (vgl. Rosner 1994, 26).

#### 4.5. Ein Ansatz für weitere Forschungsarbeit

Nach unserer sozialhistorischen Untersuchung vertreten wir im Anschluss an Winter (2001) die These, dass ausschweifende Banketts als erklärender Hintergrund hinter 1.Korinther 6:12-20 zu sehen sind. Verfolgen wir das Thema der Banketts/Festmähler und Feste weiter, dann finden wir im 1.Korintherbrief verschiedene ‘Typen’ von Mählern: a) Das *Passah* (5:6) beziehungsweise – wie es Schrage bezeichnet – die ‘Festfeier des neuen Äons’ (Schrage 1991, 384) (5:8), b) die *Götzenopferfeste* (Kap. 8 und 10), c) das *Herrenmahl* (11:17-34) und d) die in 1.Korinther 6:12-20 (und 10:7-8; 15:32) vorausgesetzten, *ausschweifenden Festmähler*. In den verschiedenen Studien, die laut Literaturliste die Basis der vorliegenden Arbeit bilden, wurde der Frage noch nicht detailliert nachgegangen, welche (argumentative) Verbindung zwischen den verschiedenen Festmählern, die der 1.Korintherbrief erwähnt, zu sehen ist: Welche Rolle spielt das sich durchziehende Motiv der unterschiedlichen Festmähler für das Verständnis dieses Briefes? Wie ist dieses Motiv im Verhältnis zu 1.Korinther 10:21 zu sehen: ‘Tisch des Herrn’ *versus* ‘Tisch der Dämonen’? Wie ist die Aussage in 1.Korinther 10:31 im Blick auf die anderen Feste des 1.Korintherbriefs zu werten: ‘Ob ihr nun esst oder trinkt oder

sonst etwas tut, tut alles zur Ehre Gottes'? Inwiefern beeinflusst das auch die Argumentation zu πορνεία in Korinth?

Eine interessante, neue Perspektive bildet dabei die Arbeit von Eva Ebel (2004. *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden.*<sup>337</sup>). Ebel vergleicht die Gepflogenheiten verschiedener religiöser Vereine der Antike und sieht Parallelen zwischen jenen und den christlichen Gemeinden (wie der in Korinth) auch darin, dass das Gemeinschaftsmahl einen wichtigen Bestandteil des Vereinslebens bildete (2004, 151-180). Vielleicht können solche Studien auch neues Licht auf die paulinische Argumentation in 1.Korinther 5-7 werfen?

---

<sup>336</sup> Wir können damit ein Ergebnis der Studie von Renate Kirchhoff bestätigen, die formuliert: 'Porneia verstößt gegen eine Grundordnung, nach der ein Mann grundsätzlich nur mit einer Frau sexuell verkehren soll und eine Frau nur mit einem Mann. Diese Ordnung gilt für alle Menschen seit der Schöpfung...' (1994, 198).

<sup>337</sup> Ebel, E. (*Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden.* WUNT II/178. Tübingen: Mohr Siebeck. 2004)

## 5. Gedanken zur Kontextualisierung<sup>338</sup> und zur ethischen Anwendung

Wenn wir uns die Frage nach Implikationen der paulinischen Argumentation in 1.Korinther 5-6/7 für den Kontext der postmodernen westlichen Welt stellen, so praktizieren wir das, was Hays als dritte Aufgabe neutestamentlicher Ethik ‘the hermeneutical task’ nennt: ‘relating the text to our situation’ (1996, 5). Dabei weist uns bereits die enorme Wirkungsgeschichte auf die Bedeutung einiger *Topoi* hin. Darüber hinaus ergibt sich aber die Praxisrelevanz sexueller Themen wie von selbst, denn Sexualität gehört – wenn auch in unterschiedlicher Ausformung und mit unterschiedlichem Verständnis – zur Basis menschlicher Existenz. Insofern betrifft sie auch jeden Menschen in irgendeiner Form, auch den zölibatär Lebenden. Wir wollen im Folgenden zunächst einen Überblick über die (nach unserer Sicht) besonders wichtigen Anwendungen der Texte geben, um dann im zweiten Teil durch den Vergleich der Kontexte die Basis für Implikationen zu schaffen, die das Verhältnis von Anthropologie und Sexualethik betreffen.

### 5.1. Überblick: Implikationen von 1.Korinther 5-6/7 für Kirche und Gesellschaft

#### a) 1.Korinther 5:1-13: Kirchengzucht und Selbstverständnis der Kirche in der Gesellschaft

Die dominante Frage, die sich von diesem Text her im Blick auf das Leben der Kirche stellt, ist: Wann und inwiefern ist die Kirche aufgefordert, Kirchengzucht zu üben? Oder anders formuliert: Wo sind die ‘Grenzen der Reinheit’, die Paulus mit der Passahmetaphorik beschreibt? Was sich für den heutigen Leser als Verständnisschwierigkeit und für die Forschung als Dissens darstellt, erscheint in der Wirkungsgeschichte des Textes in mannigfachen Exkommunikationsverständnissen (vgl. Schrage 1991, 396-402). Dabei können wir die kirchengeschichtlichen Folgen, die der ‘Präzedenzfall’ in 1.Korinther 5:1-13 hatte, durchaus als *tragisch* bezeichnen: Nicht nur, weil die spätere *ecclesia triumphans* neben der

---

<sup>338</sup> Wir vertreten als Methode der Kontextualisierung ein ‘Translation Model’ (dynamische Äquivalenz) entsprechend der Typologisierung nach R.J. Schreier (in: Beer 1995, 83-86) und Bevans (1992, 30-46). Das heißt: Wir versuchen, den inhaltlichen ‘Kern’ der paulinischen Gedanken von seiner ‘kontextuellen Schale’ zu lösen und auf den Kontext westlicher Gesellschaften zum Beginn des 21. Jahrhunderts zu beziehen.



*excommunicatio minor* (Ausschluss von den Sakramenten) auch die *excommunicatio maior* (Ausschluss vom bürgerlichen Leben) durchsetzte, sondern auch, weil die menschliche Sexualität, die solche 'bestrafenswerten Laster' hervorbringt, dabei unverdient in Misskredit geriet.

In diesem Sinne ist auch heute das Wort 'Unmoral'/'immoral' für viele (westliche Christen) zum Synonym für 'sexuelle Versündigung' geworden (Blomberg 1995, 112), obwohl die 'Lasterkataloge' beispielsweise die Habsüchtigen nicht weniger verurteilen als die *πορνοι* (5:10-11): Habsucht und hedonistisches Luxusdenken sind angesichts Millionen Hungernder, Sterbender, Flüchtender und anders Leidender auf dieser Welt nicht weniger *unmoralisch!*

Exegetisch werden wir zwar kaum daran vorbeikommen, dass *πορνευα* unter den Sünden bei Paulus (wie auch überhaupt in der jüdischen Tradition) einen negativen Sonderstatus innehat (vgl. 6:18), doch die sozialhistorische Untersuchung liefert uns plausible Gründe, weshalb Paulus ausgerechnet in *diesem* Fall eine *ultima ratio* fordert (hoher sozialer Status, Kriminaldelikt).

Darüber hinaus bietet Kapitel 5 aber auch Implikationen für das Selbstverständnis der Kirche und deren Rolle in der Gesellschaft (Blomberg 1995, 109). Wenn Paulus 'Insider' und 'Outsider' so klar unterscheidet, dann versteht er die Gemeinde Korinths nicht als *corpus permixtum*, sondern als 'Raum der Reinheit und Heiligkeit' (Schnelle 2003:, 223) und als 'a countercultural prophetic community' (Hays 1997, 89), die sich deutlich von der Umgebung absetzt. Dass dies die Gefahren des Separatismus und der Weltflucht in sich birgt, wird allerdings auch deutlich: Was Paulus ironisch *ad absurdum* führt (5:10), stand und steht der Praxis mancher christlicher Gemeinden (vor allem in Verbindung mit einer starken eschatologischen Erwartung) sehr nahe. Dabei zeigt der Text aber (5:1) in Verbindung mit weiteren Aussagen (6:1-11; 14:23-40; 15:34), dass die Kirche als missionarische Existenz inmitten der Gesellschaft gedacht ist, die als solche von den 'Outsidern' wahrgenommen werden soll<sup>339</sup>.

#### *b) 1.Korinther 6:9-11 und die Debatte zur Homosexualität*

Obwohl der zehngliedrige 'Lasterkatalog' mehrere 'Sünder-Typen' auflistet, die keine oder nur bedingt Beziehung zur Sexualität haben, stehen die sexuellen Themen auch hier im Vordergrund, was Exegese und ethische Ableitungen angeht. Besonderes Augenmerk bekommen dabei die *αρσενοκοιται* und *μαλακοι*. Sind hier aktive und passive Rolle gleichgeschlechtlicher Sexualpraxis im Blick (was wir im Anschluss an Gagnon 2001 vertreten), so stellt sich die Frage nach den Implikationen des Textes für heute, die wir hier

---

<sup>339</sup> Vgl. dazu ferner auch Dickson (2003, 228ff).

aber in ihrer Problematik nur andeuten können. Denn wir werden konfrontiert mit einer langen Geschichte (und Gegenwart) der Diskriminierung Homosexueller, mit Vor- und Fehlurteilen seitens Befürwortern und Gegnern, mit psychologischen, sozialen und genetischen Argumenten und Ergebnissen sowie mit einer starken Antidiskriminierungsbewegung in Gesellschaft und Politik unserer Tage. Die Materie ist also sehr sensibel und bedarf auch weiterhin einer gründlichen theologischen Reflexion. Deren Grundproblem sehen wir darin: Versuchen wir die Situation homosexueller Menschen konsequent von der paulinischen Argumentation in 1.Korinther 5-7 her zu verstehen, so ergibt sich nach unserem exegetischen Ergebnis einerseits die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Sexualpraxis (6:10-11) und andererseits die Alternative zwischen Zölibat und heterosexueller Ehe (7:8-9) als einzige Möglichkeit, Sexualität im Sinne paulinischer Ethik *legitim* auszuleben. Dieser Sichtweise steht heute jedoch ein multikausales Verständnis von Homosexualität (vgl. White 2001, 574-75), ihre zunehmende gesellschaftliche Akzeptanz und nicht zuletzt auch die Gesetzgebung einiger Länder entgegen. Treffen wir dabei lediglich die (zweifelloso notwendige) Unterscheidung zwischen homosexueller Orientierung im heutigen Sinn und gleichgeschlechtlicher Sexualpraxis (die Paulus wohl im Blick hat), so entschärft dies die Problematik nur bedingt. Denn: Welche Hilfestellung bieten die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Sexualpraxis und der Hinweis auf die heterosexuelle Ehe für Betroffene? Der Theologie – und insbesondere den Bibelwissenschaften, der Ethik und der Praktischen Theologie (Seelsorge) – ist hier weiterhin die wichtige Aufgabe gegeben, die paulinischen Gedanken mit psychosozialen, genetischen und sexualmedizinischen Forschungsergebnissen ins Verhältnis zu setzen, ohne ihre Intention preiszugeben.

*c) 1.Korinther 6:12-20: Hedonismus, Sexualität und die Würde des menschlichen Körpers*

Da wir diesen Punkt unten näher untersuchen wollen, sei er hier nur kurz angedeutet: Wenn einige Korinther aufgrund einer problematischen Anthropologie (und Eschatologie) – unterstützt durch hedonistische Maxime – zur Praxis der πορνεία kamen, so fragen wir nach den Implikationen dieses Zusammenhangs für den Umgang mit Sexualität heute.

*d) 1.Korinther 7:1-9: Zölibat, Ehe und die ‘schmutzige Sexualität’*

Im Blick auf die Wirkungsgeschichte können wir mit Schrage feststellen: ‘Gegenüber der außerordentlich starken Wirkung der die Ehelosigkeit bevorzugenden Aussagen von Kapitel 7 sind die die Ehe betreffenden bis zur Reformationszeit deutlich weniger bedacht und befolgt worden.’ (1995, 74). Eheverbote galten zwar stets als häretisch, aber die Auslegung des Textes geschah seit der patristischen Zeit über weite Strecken der Geschichte hindurch mit eindeutiger

Akzentverschiebung in Richtung Askese und Leibfeindlichkeit, wobei Vers 34 und der uneingeschränkt als paulinisch geltende Vers 1 zu den ‘Lieblingszitenen’ gehörten<sup>340</sup>. Mit den Reformatoren kam es zu einer neuen Perspektive in der Auslegung von 1.Korinther 7. So betonte Luther in seinem *Großen Katechismus* zum 6.Gebot (1529) im Blick auf den Ehestand: ‘Er ist nicht bloß andern Ständen gleichgesetzt, sondern geht ihnen allen vor und übertrifft sie’<sup>341</sup>. Beide Ansichten werden prinzipiell auch heute vertreten: Während die römisch-katholische Kirche nach wie vor das Zölibat von allen Priestern fordert<sup>342</sup>, gibt es innerhalb des Protestantismus gegenläufige Tendenzen, wenn beispielsweise Kirchen oder Gemeinden nur verheiratete Pastoren akzeptieren (vgl. Blomberg 1995, 140-41). Doch beide Extreme lassen sich mit 1.Korinther 7 nicht begründen, denn *sowohl* Zölibat *als auch* Ehe werden von Paulus empfohlen.

Das spezifische Problem hinter 1.Korinther 7:1-7, nämlich die Abstinenz in der Ehe, bietet ebenfalls Vergleichspunkte im Christentum unserer Zeit: Eine solche Abstinenz kann dort entstehen, wo der Geschlechtsverkehr (etwa im bewussten oder unbewussten Anschluss an Augustins Begründung der Erbsündenlehre durch die *concupiscentia*<sup>343</sup>) als ‘schmutzig’ und als ‘notwendiges Übel’ zur Kinderzeugung angesehen wird. Ähnliche Ursachen begründen auch den schamhaften Umgang mancher christlicher Gemeinde mit der Sexualität, wo dieselbe in der Predigt selten oder gar nicht zum Thema gemacht wird, obwohl die Gemeinden in einer vielfältig erotisierten Welt leben<sup>344</sup>. Die paulinische Argumentation bietet hier in mehrfacher Hinsicht Korrekturen an: Einerseits stärkt 1.Korinther 6:12-20 (sowie 1Kor 15) die Bedeutung des Körpers, mit dem Christen Gott ehren sollen. Andererseits fordert Paulus Ehepartner dazu auf, sich im Blick auf den Sexualkontakt einander nicht zu entziehen.

## 5.2. Hedonismus, Sexualität und die Würde des menschlichen Körpers

a) *Vergleich der Kontexte: Alles ist erlaubt.*

Nach unseren sozialhistorischen Untersuchungen richtet sich 1.Korinther 6:12-20 primär an junge, unverheiratete Männer einer römisch-bürgerlichen Elite, die im Rahmen

---

<sup>340</sup> Vgl. dazu die Ausführungen bei Schrage (1995, 75-81).

<sup>341</sup> Luther, M. *Der Große Katechismus 1529. Die Schmalkaldischen Artikel 1537.* (Calwer Luther-Ausgabe, Bd. 1. Hg. von W. Metzger. Calwer: Stuttgart. 1996), 63.

<sup>342</sup> Anders in der östlichen Orthodoxie, wo das priesterliche Zölibat nie gefordert wurde und die Sexualität in der Ehe als sakramentales Symbol der eschatologischen Vereinigung gesehen wurde (Hoggard-Creegan 2001, 1097)

<sup>343</sup> Vgl. dazu Banner (2000, XXXI:197-98).

<sup>344</sup> Hier beziehen wir uns auf unsere eigene Erfahrung in manchen evangelikalen Gemeinden Deutschlands. Viele Jugendliche stellen hier verwundert die Frage (Zitat einer anonymen Person): ‘Warum wird in christlichen Gemeinden so selten über Sexualität gesprochen? Ist das kein Thema für Christen?’ (in: Schäller/Wäsch 2001, 31-32). Auch hier entsteht aufgrund eines Mangels (an Information) nicht selten die Praxis der *porneia*! Und zahlreiche christliche Gemeinden stehen dem Boom der Pornoindustrie aufgrund ihrer leib- und sexfeindlichen Haltung hilflos gegenüber.

ausschweifender Banketts sexuellen Verkehr mit Prostituierten hatten und dieses Verhalten mit dem Slogan ‘Alles ist mir erlaubt’ begründeten. Eine andere Überzeugung war: ‘Die Speisen sind für den Bauch und der Bauch für die Speisen; Gott aber wird sowohl diesen als jene zunichte machen.’ Wir erkannten darin unter Bezugnahme auf Philo (mit Winter 2001) einen Ausdruck des Einflusses einer sophistisch-hedonistischen Ethik, nach der das Leben in vollen Zügen zu genießen ist, weil die Freuden des Lebens einem nur solange zur Verfügung stehen, wie man lebt. Aus der Vergänglichkeit des Körpers wurde somit die Begründung eines Hedonismus geschöpft.

Richtete sich Paulus mit dem 1.Korintherbrief an eine junge christliche Gemeinde inmitten einer heidnischen, vorchristlichen Umgebung, so erkennen wir in der westlichen Welt unserer Tage ähnliche Zusammenhänge und ‘Mechanismen’. War die Sexualethik im christlichen Europa für lange Zeit von Tabus geprägt (Tabu des Ehebruchs, der Nacktheit etc.), so erfolgte – insbesondere durch die so genannte ‘sexuelle Revolution’ – eine Welle der *Enttabuisierung* (vgl. Barczay 1967, 7-23). Mit dem Fall vieler sexueller Tabus rückten H. Marcuses Ideale<sup>345</sup> eines ‘infantilen, polymorphen, orphischen und narzißtischen Verfügungens über den Körper’ näher (Huntemann 1995, 431). Der Begriff der ‘sexuellen Perversion’ wurde weitgehend ausgeschaltet, während das biblisch-christliche Ethos (aufgrund einer langen Geschichte der Leibfeindlichkeit leider nicht ganz unberechtigt) zunehmend als ‘lustfeindlich’ und ‘triebverdrängend’ stilisiert und abgelehnt wurde (vgl. Huntemann 1995, 429). Diese, hier nur kurz angedeuteten Umwälzungen führten dazu, dass die korinthische Maxime ‘Alles ist erlaubt’ heute zur Charakterisierung des sexualethischen Verhaltens großer Bevölkerungsteile dienen kann<sup>346</sup>. Suchen wir nach Entsprechungen zu den Praktiken, die Paulus als *πορνεία* ablehnt, so treten an die Stelle des Sexualkontakts mit Prostituierten im Kontext römischer Banketts verschiedenartige Partys, Swingerclubs, Prostitution in verschiedenen Formen, Seitensprungagenturen, Internetpornografie, Sexmessen, Erotikshops, Cybersex und viele andere Formen depersonalisierter Sexualpraxis. Wenn *πορνεία* die Praxis illegitimen Sexualverkehrs ist, so ist *Pornografie* die grafische Darstellung dieser Praxis.

Der Hedonismus unserer Tage zeigt sich in einer ‘Sofort-Genuss-Mentalität’ (‘Just do it’)<sup>347</sup>, die seit der Einführung der Anti-Baby-Pille starken Auftrieb bekam und tarnt sich nicht selten mit Begriffen wie ‘Selbstverwirklichung’ (vgl. Huntemann 1995, 17-18). Spielte der Körper infolge einer neuplatonischen Dichotomie im Denken des christlichen Abendlandes nur eine sekundäre Rolle gegenüber der ‘unsterblichen Seele’, so beobachten wir heute eine

---

<sup>345</sup> Vgl. H. Marcuse. 1969. *Triebstruktur und Gesellschaft*. (bei Huntemann 1995, 427).

<sup>346</sup> ‘Alles, was nicht verboten ist, ist erlaubt.’ ist ein gängiges Schlagwort.

<sup>347</sup> Von Blomberg als ‘“if it feels good do it” mentality’ bezeichnet (1995, 129).

Betonung des Körpers, die in dem (z.B. in der TV-Werbung vermittelten) Ideal ‘*gesund – sportlich – attraktiv – sexy*’ oder in einer starken Betonung von ‘*Wellness*’ zum Ausdruck kommt. Wenn sich dabei einerseits die Frage stellt, wie lange eine Gesellschaft diesem ‘Attraktivitätsdruck’ auf den Körper angesichts dessen faktischer Vergänglichkeit (Krankheit, Tod) standhält, so beobachten wir andererseits gerade im Zusammenhang mit so genannter ‘Körperbetonung’ eine *Reduktion* des Körpers auf bestimmte Bereiche: So reduziert die erwähnte Pornografie insbesondere den Körper der Frau auf das sexuell Anregende.

Wenn der Vergleich der Kontexte im Blick auf *πορνεία* Parallelen aufzeigt, so liegt der Schluss nahe, dass auch die Intentionen der paulinische Argumentation im 1.Korintherbrief aktuelle Relevanz besitzen:

### *b) Körperbetonte Argumente*

Paulus legt das Hauptgewicht seiner Argumentation gegen die Praxis der *πορνεία* in die Anthropologie und dabei insbesondere auf den menschlichen Körper, denn der Leib ist der ‘Sitz der Sexualität’ (Schnelle 2003, 222). Die Argumente, die er dabei einsetzt, um Würde und Wert dieses Körpers zu betonen, können kaum überboten werden.

### *Der Tempel des Heiligen Geistes und die Würde des menschlichen Körpers*

Für Paulus ist der Körper weder ‘Kerker der Seele’ (Plato), noch ‘Haus der Seele’, sondern der ‘Tempel des Heiligen Geistes’, was seine Heiligkeit und seine Würde hervorhebt. Dabei können wir mit Schroer und Staubli zustimmen:

Die paulinische Metapher vom menschlichen Leib als dem Tempel des Heiligen Geistes... ernst nehmen heißt, die vollkommene Gottesgegenwart in der Leiblichkeit und die daraus resultierende Unantastbarkeit der Würde des menschlichen Körpers ernst nehmen. (Schroer und Staubli 1998, 42-43).

Doch worin drückt sich die ‘Würde des menschlichen Körpers’ bezüglich Sexualität aus? Und wo wird diese Würde beschädigt? Bedeutet dies nicht, dass *Prostitution* als sexuelle Ausbeutung des (meist weiblichen) Körpers ‘unwürdig’ und damit inhuman ist?

Christliche Ethik lehnt Prostitution zu Recht ab, wenn sie argumentiert, dass ‘die ganzheitliche Partnerschaft auf eine augenblickliche und periphere reduziert’ wird, dass an die Stelle des ‘intersubjektiven Austauschs von Zärtlichkeiten’ eine ‘von personaler Partnerschaft bewusst abgespaltene sexuelle Manipulation’ tritt (Molinski 1997, XXVII:534). Dies aber ‘widerspricht wegen der damit verbundenen Verletzung der leiblichen Integrität der Geschäftspartner der Menschenwürde.’ (Molinski 1997, XXVII:534).

‘Die Würde des Menschen ist unantastbar.’ – so lautet Artikel 1, Absatz 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland<sup>348</sup>, doch tastet nicht auch die so weit verbreitete *Pornografie* eben diese Menschenwürde an?

Treffend führt Huxel aus:

Der Würdigung des Leibes als Tempel des Hl. Geistes (1Kor 6,19) steht auf der einen Seite seine geringschätzende Verachtung, auf der anderen seine überschätzende Vergötzung gegenüber. Phänomenologie (Sartre, Merleau-Ponty) und philosoph. Anthropologie (M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen) haben den Blick dafür geschärft, daß im Umgang mit unserem Leib die Tendenz zum Reduktionismus durch seine verdinglichende Objektivierung und Instrumentalisierung naheliegt. (Huxel 2003, V:221)

Wenn der dem paulinischen Bild vom Tempel inhärente Heiligkeitsbegriff und die Aufforderung, Gott mit dem Körper zu ehren, im Kontext säkularisierter, postmoderner Gesellschaften auch kaum zu vermitteln ist, so ist es aber der Begriff der *Würde des menschlichen Körpers*, den die Theologie in die gesellschaftliche Diskussion zur Sexualität einbringen kann und soll. Gleiches gilt auch für den Begriff der ‘Sünde gegen den eigenen Leib’: Die weltweite Bedrohung durch AIDS gibt dem Ausdruck der *Destruktion* des eigenen Körpers durch Promiskuität heute eine ganze neue Dimension.

#### *Die Unverfügbarkeit über den eigenen Körper und das Selbstbestimmungsrecht*

Paulus betont in zweifacher Hinsicht, dass Christen beziehungsweise christliche Ehepartner nicht über ihren eigenen Körper verfügen: Einerseits gehören sie zu Christus und sind durch ‘Kauf’ Gottes Eigentum geworden, andererseits verfügen die Ehepartner jeweils über den Körper des anderen. Diese Ansprüche anderer auf den eigenen Körper stehen im Kontrast zu den nachaufklärerischen Kategorien der ‘Rechte’, der ‘Wahlfreiheit’, der ‘Selbstbestimmung’ und der ‘Autonomie’ (Hays 1997, 109). Doch beispielsweise die *Abtreibungsdebatte* illustriert, dass das beanspruchte Recht auf Selbstbestimmung nicht grenzenlos sein kann, denn es kollidiert im Fall einer Abtreibung mit dem Lebensrecht anderer (ungeborener) Menschen. Ähnlich stellt sich die Problematik dar, wenn Menschen nur die hedonistische Befriedigung der eigenen sexuellen Wünsche beabsichtigen. Denn:

“Fleischliche Selbstverwirklichung” bringt Herrschaft des Menschen über den Menschen. Wenn der eine den anderen nur als Instrument eigener Lustbefriedigung missbraucht, wird der Sinn geschlechtlicher Begegnung verfehlt. Der eine kann durch den anderen sexuell ausgebeutet werden – nicht nur in der Prostitution, sondern auch in der Ehe und in vielen anderen Möglichkeiten von “Partnerschaften”. (Huntemann 1995, 436-37)

---

<sup>348</sup> Vgl. Hesselberger (1990, 59).

Deshalb entspricht es der Intention der paulinischen Argumentation, wenn christliche Ethik das Wesen der Sexualität als ein Miteinander, Zueinander und Füreinander der Partner beschreibt.

### *Leibliche Zukunftsperspektive und Sexualität*

Die Eschatologie hat enormen Einfluss auf die Ethik der Paulusbriefe. Gnilka formuliert mit Recht: 'Die erwartete zukünftige Auferweckung des Leibes wird zur Norm des Verhaltens im Leib.' (1999, 44-45)<sup>349</sup>. Diese eschatologische 'Theo-Logik', die auch in 1.Korinther 5-7 erkennbar wird, lässt sich auf die Formel bringen: 'Was du erwartest, das bestimmt dein Leben.' In diesem Sinne erklärt Paulus im Hinblick auf die erwarteten eschatologischen Ereignisse die Nachteile der Ehe (7:25-40). Doch vor allem hatten wir betont, dass Paulus das eschatologische Argument gegen *πορνεία* in 1.Korinther 6:14 nur kurz andeutet, um es dann in Kapitel 15 in voller Breite zu entfalten. Er setzt der korinthischen Perspektivlosigkeit im Blick auf den Leib die leibliche Auferstehung gegenüber und korrigiert damit sowohl ihre Eschatologie als auch ihre Anthropologie und Ethik. Wert und Würde des menschlichen Körpers beruhen nicht nur darauf, dass er der 'Tempel des Geistes' ist, sondern auch darauf, dass Gott in der Auferstehung den vergänglichen Körper durch einen unvergänglichen ersetzt (1Kor 15). Das eschatologische Argument ist das entscheidende. Damit stellt sich die Frage, was christliche Ethik heute ohne eine eschatologische Dimension vermitteln kann. Womit wollen wir dem Hedonismus unserer Zeit begegnen, wenn unsere Hoffnung nicht weiter reicht als bis zum biologischen Tod? Die messerscharfe paulinische Argumentation wird stumpf, wenn wir ihr die eschatologische Spitze nehmen. Denn damals wie heute trifft die paulinische Aussage zu: 'Wenn es aber keine Auferstehung der Toten gibt..., so ist also auch unsere Predigt inhaltslos, inhaltslos aber auch euer Glaube.' (1Kor 15:13).

Was die Christen am Anfang 3. Jahrtausends betrifft, so ist zu fragen: Was verbinden sie damit, wenn sie im apostolischen Credo bekennen: 'Ich glaube an die Auferstehung des Leibes.'? Der Einfluss dichotomischen oder dualistischen Denkens ist nach wie vor so stark, dass im Hinblick auf die 'Seelenerrettung' der Körper degradiert wird (vgl. Hays 1997, 108). Führt uns diese negative Körperperspektive nicht ganz dicht an die Maxime der Korinther heran: 'Die Speisen sind für den Bauch und der Bauch für die Speisen...'? Die Sexualität wird dann als für den Glauben irrelevant verschämt in eine 'dunkle Ecke' des christlichen Lebens verwiesen. Doch wie sollen Christen mit einer solchen Haltung zum Leib und zur Sexualität dem Druck einer erotisierten Umwelt standhalten können, ohne der Gefahr der *πορνεία* zu

---

<sup>349</sup> Vgl. Kreitzer: 'Paul's letters demonstrate a close connection between eschatology and ethical exhortation.' (1993, 265).

erliegen? Der Blick auf die *Vergänglichkeit* bewahrt uns vor *Leibesvergötterung*, der Blick auf den *neuen Leib* bewahrt uns vor *Leibesabwertung*.

### c) Die Ehe als Rahmen

Die Quintessenz der paulinischen Imperative in 1.Korinther 5-7 – *Flucht vor **porneia** und Sexualkontakt nur im Rahmen der Ehe* – macht heute mehr Sinn denn je. In einer Zeit, in der die Zahlen von HIV-Infizierten und AIDS-Kranken weltweit mit 39,4 Millionen<sup>350</sup> auf erschreckende Größenordnungen angeschwollen sind und teilweise zu desaströsen Gesundheitsverhältnissen geführt haben, *kann* die Treue zu *einem* Partner gar nicht stark genug betont werden! Doch die Antwort der Gesundheitspolitik ist oft keine ethische, sondern eine ‘technische’: die Propagierung des Kondoms. Wenn zur Eindämmung von AIDS auch jedes probate Mittel genutzt werden sollte, so scheint das Hinterfragen promiskuitiven Sexualverhaltens vielerorts schon aufgegeben worden zu sein oder gar nicht in Betracht zu kommen.

Wenn wir hier situationsbezogen auf die Funktion einer monogamen Ehe zur ‘HIV-Prophylaxe’ verweisen, so entspricht dies der Argumentation des Paulus, der Ehe in 1.Korinther 7:1-9 primär unter dem Aspekt der *πορνεία*-Prophylaxe’ behandelt. Doch für beides gilt gleichermaßen: Dies ist nur *ein* Aspekt, *eine* Facette, *eine* Funktion der lebenslangen Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau. Aber angesichts der Kraft sexuellen Verlangens, von der offensichtlich auch Paulus ausgeht, heute ein sehr wichtiger Aspekt! Die AIDS-Krise stellt eine globale Herausforderung an die christliche Ethik dar: Der Wert der Treue in der Ehe ist neu zu betonen und für den postmodernen Menschen plausibel zu erklären.

Die Argumentation des Paulus zu *πορνεία* in Korinth hatte enormen Einfluss auf fast 2000 Jahre Kirchengeschichte und damit auf viele Gesellschaften und Kulturen dieser Welt. Wenn die Theologie dabei durch einseitige Interpretationen nicht unwesentlich zu einem niedrigen Stellenwert des Körpers und der Sexualität beitrug, so ergibt sich für Bibelwissenschaftler und Ethiker heute der Auftrag, ein positives Bild von Körper, Sexualität und Ehe zu vermitteln.

---

<sup>350</sup> Vgl. IDEASpektrum (49/2004, 13; nach UNAIDS).



## **6. Bibliografie**

### **6.1. Verwendete Bibelausgaben**

*Die Bibel in heutigem Deutsch: Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments.* 1982. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

*Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers.* 1984. Revidierte Fassung. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

*Hoffnung Für Alle.* 1986. *Die Bibel.* Basel und Giessen: Brunnen

Nestle, E. und Aland, K. 1993. *Novum Testamentum Graece.* 27.Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

*Neue Genfer Übersetzung.* 2000. *Teilausgabe des Neuen Testaments.* Zürich: Genfer Bibelgesellschaft

*New International Version.* 1984. Colorado Springs: International Bible Society.

*Revidierte Elberfelder Übersetzung.* 1985. *Die Heilige Schrift.* Wuppertal: R. Brockhaus

Septuaginta. 1935. *Id est vetus testamentum graece.* 6.Aufl. Hg. von A. Rahlfs. Bd. I-II. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelgesellschaft

### **6.2. Quellenwerke, Kommentare, Monografien und methodische Hilfsmittel**

Adams, J.N. 1982. *The Latin Sexual Vocabulary.* London: Duckworth

Bachmann, Ph. 1910. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther.* 2.Aufl. Kommentar zum Neuen Testament. Bd. VII. Leipzig: Deichert

- Bailey, K.E. 1980. Paul's Theological Foundation for Human Sexuality: 1 Cor. 6:9-20 in the Light of Rhetorical Criticism. *Near East School of Theology Theological Review* 3:27-41
- Balch, D.L. 1971-1972. Backgrounds of 1 Cor. Vii: Sayings of the Lord in Q, Moses as an Ascetic  $\Theta\epsilon\iota\sigma\phi\lambda\omicron\upsilon\eta/\rho$  in II Cor. iii. *NTS* 18:351-364
- Banner, M. 2000. Sexualität II, kirchengeschichtlich und ethisch. S.195-214 in Bd. XXXI von *TRE*. Hg. von G. Krause und G. Müller. Berlin: de Gruyter. (1977-)
- Barczay, G. 1967. *Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik*. Zürich: Zwingli Verlag
- Barr, J. und Gerstenberger, E. 1965. *Bibelexegese und moderne Semantik: Theologische und linguistische Methoden in der Bibelwissenschaft*. München: Kaiser
- Barrett, C.K. 1968. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. HNTC. (2.Aufl. 1971.) London: Black
- Barton, J. 1986. *The Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. London: Darton, Longman and Todd
- Bauer, W. 1971. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 5.Aufl. Berlin: de Gruyter
- Bauer, W. und Aland, K./B. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6.Aufl. Berlin: de Gruyter
- Baumert, N. 1984. *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn: Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7*. Forschung zur Bibel 47. Würzburg: Echter
- Becker, J. (Hg.) 1974. *Die Testamente der zwölf Patriarchen*. JSRZ III,1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Beer, P. 1995. *Kontextuelle Theologie: Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*. Paderborn: Schöningh
- Berkowitz, L. und Squittier, K.A. (Hg.). 1986. *Thesaurus Lingua Graece: Canon of Greek Authors and Works, with technical assistance from W.A. Johnson*. 2.Aufl. CD-ROM. New York/Oxford
- Bevans, St.B. 1992. *Models of Contextual Theology*. New York: Orbis
- Bertelsmann Universallexikon*. 1990. Gütersloh: Bertelsmann
- Billerbeck, P. 1926. *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. Erläutert aus Talmud und Midrasch*. Bd. III von *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Hg. von Strack, H.L und P. Billerbeck. (1922-1961). München: C.H. Beck.
- Blass, F. und Debrunner, A. 1984. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 16.Aufl. Bearbeitet von F. Rehkopf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

- Blomberg, C. 1994. *1 Corinthians*. The NIV Application Commentary. From Biblical Text to Contemporary Life. Grand Rapids: Zondervan
- Booth, A. 1991. The Age for Reclining and Its Attendant Perils. S.105-20 in *Dinning in a Classical Context*. Hg. von W.J. Slater. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Bruce, F.F. 1971. *I and II Corinthians*. New Century Bible. Grand Rapids: Eerdmans
- Bultmann, R. 1980. *Theologie des Neuen Testaments*. 8.Aufl. (unveränderter Nachdruck der 3.Aufl. von 1958). Uni-Taschenbücher 630. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Bühlmann, W. und Scherer, K. 1994. *Sprachliche Stilfiguren in der Bibel*. Giessen: Brunnen
- Byrne, B. 1983. Sinning Against One's Own Body: Paul's Understanding of the Sexual Relationship in 1 Corinthians 6:18. *CBQ* 45:608-616
- Campbell, B. 1993. Flesh and Spirit in 1 Cor. 5:5: An Exercise in Rhetorical Criticism of the NT. *Journal of Early Christian Studies* 36:331-342
- Cantarella, E. 1999. *Pompeji: Liebe und Erotik in einer römischen Stadt*. (Titel des italienischen Originals: *Pompei, I volti dell'amore*. 1998.) Übersetzt von C. Homann. (Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Stuttgart: Theiss.
- Caragounis, C. 1996. 'Fornication' and 'Concession'? Interpreting 1 Cor 7,1-7. S.543-59 in *The Corinthian Correspondence*. Hg. von R. Bieringer. BETL 125. Leuven: Peeters.
- Carson, D.A. 1996. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Eerdmans
- Chow, J.K. 1992. *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*. JSNTSup 75. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Clarke, A.D. 1993. *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6*. Leiden: Brill
- Classen, C.J. 1991. Paulus und die Antike Rhetorik. *ZNW* 82:1-33
- Cohn, L. (Hg.) 1909-1964. *Die Werke Philos von Alexandria*. Bd. I-VII. Berlin: de Gruyter
- Collins, D.F. 1978. The Bible and Sexuality, II. *Biblical Theology Bulletin* 8:3-18
- Collins, R.F. 1999. *First Corinthians*. Sacra Pagina 7. Collegeville: Liturgical Press
- Conzelmann, H. 1967. Korinth und die Mädchen der Aphrodite. Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth. *NAWG* (Göttingen) 8:247-261
- . 1969. *Der erste Brief an die Korinther*. KEK 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Countyman, L.W. 1988. *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*. London: SCM Press
- Dautzenberg, G. 1999. Φευ/γετε τη<=ν πορνει/ων 1Kor 6,18: Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums. S.142-168 in

- De Boer, M.C. 1994. The Composition of 1 Corinthians. *NTS* 40:229-245
- Deissmann, A. 1923. *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt.* 4.Aufl. Tübingen: Mohr
- Deming, W. 1995. *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians* 7. SBLDS 83.
- De Vos, C.S. 1998. Stepmothers, Concubines and the Case of Πορνεία in 1 Corinthians 5. *NTS* 44:104-114
- Dickson, J.P. 2003. *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities. The shape, extent and background of early Christian mission.* WUNT II. Tübingen: Mohr (Siebeck)
- Dunn, J.D.G. 1998. *The Theology of Paul the Apostle.* Edinburgh: Clark
- Ebel, E. 2004. *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden: Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine.* WUNT II/178. Tübingen: Mohr (Siebeck)
- Elliger, W. 1987. *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth.* SBS 92/93. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk
- Ellis, E.E. 1982. Traditions in 1 Corinthians. *NTS* 32:S.481-502
- Engels, D. 1990. *Roman Corinth. An Alternative Model for the Classical City.* Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Eriksson, A. 1998. *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians.* Coniecta biblica: New Testament Series 29. Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Fascher, E. 1988. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther.* 4.Aufl. THKNT 7/1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt
- Fee, G.D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians.* NICNT. Eerdmans: Grand Rapids
- Fenske, W. 2003. *Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden zur Biografie und Theologie des Apostels.* Stuttgart: Kohlhammer
- Fergusson, E. 1993. *Backgrounds of Early Christianity.* 2.Aufl. Grand Rapids: Eerdmans
- Fiore, B. 1990. Passion in Paul and Plutarch: 1 Corinthians 5-6 and the Polemic against Epicureans. S.135-143 in *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe.* Hg. von D.L. Balch et al. Philadelphia: Fortress.
- Fisk, B.N. 1996. ΠΟΡΝΕΥΕΙΝ as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6.18. *NTS* 42:540-58
- Foucault, M. 1997a. *Sexualität und Wahrheit.* (Titel des französischen Originals: *Histoire de la*

- sexualité*.) Übersetzt von U. Raulff und W. Seitter. Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp
- . 1997b. *Sexualität und Wahrheit*. (Titel des französischen Originals: *Histoire de la sexualité*.) Übersetzt von U. Raulff und W. Seitter. Bd. 3: *Die Sorge um sich*. Frankfurt: Suhrkamp
- Furnish, V.P. 1999. *The Theology of the First Letter to the Corinthians. New Testament Theology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gagnon, R.A.J. 2001. *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*. Abingdon Press: Nashville
- Giblin, C.H. 1969. A Negative Theology of Marriage and Celibacy? *Bible Today* 41:2839-55
- Gill, D.W.J. 1993. In Search of the Social Élite in the Corinthian Church. *TynBul* 44/2:323-37
- Gladigow, B. 1976. Römische Erotik im Rahmen sakraler und sozialer Institutionen. S.324-46 in *Sexualität und Erotik in der Antike*. Hg. von K. Siems. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gleason, M.W. 1995. *Making Men: Sophists and Self-Presentations in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press
- Gnilka, J. 1999. *Theologie des Neuen Testaments*. (Nachdruck von 1994). Freiburg: Herder
- Gorman, M.J. 2004. *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and his Letters*. Grand Rapids: Eerdmans
- Goulder, M.D. 1999. Libertines? (1Cor. 5-6). *NovT* 41:334-48.
- Gowers, E. 1993. *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature*. Oxford: Clarendon
- Gundry, R. 1976. *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*. SNTS.MS 29. Cambridge: Cambridge University Press
- Gundry Volf, J.M. 1990. *Paul and Perseverance. Staying in and Falling Away*. WUNT II/37. Tübingen: Mohr (Siebeck)
- Hagan, M.R. 1972. A Missing Chapter in Argumentation Texts. *Journal of the American Forensic Association* 9:274-78.
- Hauck, F. 1942. μοιξευ/ω, μοιξα/ω, μοιξει/α, μοι=ξοφ, μοιξαλι/φ. S.737-43 in Bd. IV von *TWNT*. Hg. von G. Kittel und G. Friedrich. 10 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979
- Hauck, F. und Schulz, S. 1959. πο/ρνη, πο/ρνοφ, πορνει/α, πορνευ/ω, εκπορνευ/ω. S.579-95 in Bd. VI von *TWNT*. Hg. von G. Kittel und G. Friedrich. 10 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979

- Hays, R.B. 1996. *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: Harper
- . 1997. *First Corinthians*. Interpretation. Louisville: John Knox
- Hengel, M. 1991. Der vorchristliche Paulus. S.177-291 in *Paulus und das antike Judentum*. Hg. von M. Hengel et al. WUNT 58. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Hesselberger, D. 1990. *Das Grundgesetz. Kommentar für die politische Bildung*. Neuwied: Luchterhand
- Hesselgrave, D.J. 1991. *Communicating Christ Cross-Culturally. An Introduction to Missionary Communication*. 2.Aufl. Grand Rapids: Zondervan
- Hoggard-Creegan, N. 2001. Sexual Ethics. S.1096-98 in *Evangelical Dictionary of Theology*. 2.Aufl. Hg. von W.A. Elwell. Grand Rapids: Baker Academic.
- Holtz, T. 1986. *Der erste Brief an die Thessalonicher*. EKKNT XIII. Neukirchen-Vluyn: Benziger
- Horsley, R.A. 1977. Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth. *CBQ* 39:224-39
- Hörster, G. 1993. *Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament*. Handbibliothek zur Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus
- Huntemann, G. 1995. *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler
- Hurd, J.C.Jr. 1965. *The Origin of 1 Corinthians*. New York: Seabury
- Hurley, J.B. 1973. *Man and Woman in 1 Corinthians*. (Ph.D. dissertation, Cambridge: Cambridge University).
- Huxel, K. 2003. Leib/Leiblichkeit, III. Ethisch. S.220-21 in *RGG*. 4.Aufl. Bd.V. Hg. von H.D. Betz et al. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- IDEASpektrum*. 2004. *Nachrichten und Meinungen aus der Evangelischen Welt*. Ausgabe 49/2004. Wetzlar: idea
- Jacobs, L.D. 1997. Establishing a New Value System in Corinth: 1 Corinthians 5-6 as Persuasive Argument. S.374-387 in *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*. Hg. von S.E. Porter et al. JSNT 146. Sheffield: Academic Press.
- Jensen, J. 1978. Does Porneia Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina. *NTS* 20:161-84
- Jeremias, J. 1954.  $\pi\alpha\sigma\zeta\alpha$ . S.895-903 in Bd. V von *TWNT*. Hg. von G. Kittel und G. Friedrich. 10 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979
- Jewett, R. 1971. *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. AGJU 10. Leiden: Brill
- Joy, N.G. 1988. Is the Body Really to Be Destroyed? (1 Corinthians 5.5). *BT* 39:429-36

- Judge, E.A. 1993. Ancient Beginnings of the Modern World. *Ancient History Resources for Teachers* 23.3:125-48
- Kamlah, R. 1964. *Die Form der katalogischen Paränese im NT*. WUNT 7. Tübingen: Mohr
- Kautzsch, E. (Hg.). 1962. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I-II*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Käsemann, E. 1933. *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. BHT 9. Tübingen: Mohr
- Kellermann, U. 2004. Jüdisches Recht in neutestamentlicher Zeit. S.258-268 in *Neues Testament und Antike Kultur: Band 1: Prolegomena, Quellen, Geschichte*. Hg. von K. Erlemann et al. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kemphorne, R. 1968. Incest and the Body of Christ: A Study of I Corinthians VI.12-20. *NTS* 14:568-74
- Kent, J.H. 1966. *Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*. Vol. VIII:iii: *The Inscriptions 1926-1950*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens
- Kim, S. 1993. Jesus, Sayings of. S.474-492 in *DPL*. Hg. von G.F. Hawthorne und R.P. Martin. Downers Grove: InterVarsity Press
- Kistemaker, S.J. 1993. *1 Corinthians*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker
- Klauck, H.-J. 1984. *1.Korintherbrief*. NEchtB 7. Würzburg: Echter Verlag
- Klein, W. 1980. Argumentation und Argumente. *LiLi, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 38/39:9-57
- Kling, C.F. 1865. *Die Korinther-Briefe*. Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Bd.17. Hg. von J.P. Lange. Bielefeld: Velhagen und Klasing
- Kirchhoff, R. 1994. *Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu πορνῆ und πορνείαιn 1Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten*. SUNT 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Köster, H. 1980. *Einführung in das Neue Testament*. Berlin: de Gruyter
- Kreitzer, L.J. 1993. Eschatology. S.253-269 in *DPL*. Hg. von G.F. Hawthorne und R.P. Martin. Downers Grove: InterVarsity Press
- Kroll, W. 1988. Römische Erotik (1930). S.70-117 in *Sexualität und Erotik in der Antike*. Hg. von K. Siems. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Krug, A. 1985. *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*. München: Beck
- Kunkel, W. 1973. *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History*. 2.Aufl. Oxford: Clarendon Press

- Lang, F. 1959.  $\pi\upsilon=\rho$ ,  $\pi\upsilon\rho\omicron/\omega$ ,  $\pi\upsilon/\rho\omega\sigma\iota\phi$ ,  $\pi\upsilon/\rho\iota\nu\omicron\phi$ ,  $\pi\upsilon\rho\rho\omicron/\phi$ . S.927-953 in Bd. VI von *TWNT*. Hg. von G. Kittel und G. Friedrich. 10 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979
- . 1986. *Die Briefe an die Korinther*. NTD 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Lang, M. 1977. *Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Askleion*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens
- Laqueur, Th. 1990. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lattke, M. 1994. Verfluchter Inzest: War der ‘Pornos’ von 1 Kor 5 ein persischer ‘Magos’? in *Peregrina Curiositas: Eine Reise durch den orbis antiquus*. Hg. von A. Kessler et al. Freiburg: Universität Verlag.
- Lietzmann, H. 1949. *Die Briefe des Apostels Paulus: An die Korinther I, II*. 5.Aufl. HNT 9. Tübingen: Mohr
- Lindemann, A. 1986. Die biblischen Torahgebote und die paulinische Ethik. S.242-65 in *Studien zum Text und der Ethik des Neuen Testaments: Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven*. Hg. von W. Schrage. Berlin: de Gruyter.
- Lütgert, W. 1908. *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth: Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei*. Gütersloh
- Malherbe, A.J. 1968. The Beasts at Ephesus. *JBL* 87:71-80
- . 1980. MHΓENOITO in Diatribe and Paul. *HTR* 73:231-40
- Malina, B. 1972. Does Porneia Mean Fornication? *NT* 14:10-17
- Mare, W.H. 1976. *1 Corinthians*. The Expositor’s Bible Commentary. Bd.10. Hg. von F.E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan
- . 1996. *1 Corinthians*. The Expositor’s Bible Commentary. Bd.10. Hg. von F.E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan
- Martin, D.B. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press
- . 1996. Arsenokoites and Malakos: Meanings and Consequences. S.117-136 in *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*. Hg. von R.L. Brawley. Louisville: Westminster/John Knox.
- Meeks, W.A. 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press
- Metzger, W. (Hg.). 1996. *Der Große Katechismus 1529. Die Schmalkaldischen Artikel 1537*. von Martin Luther. Bd. 1 der Calwer Luther-Ausgabe. 10 Bde. (Calwer: Stuttgart). Lizenzausgabe Hänssler: Neuhausen-Stuttgart.
- Mitchell, A.C. 1993. Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in



- Mitchell, M.M. 1992. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*. Louisville: Westminster/Knox
- Molinski, W. 1997. Prostitution, II. Ethisch. S.531-38 in *TRE*. 2.Aufl. Bd.XXVII. Hg. von G. Krause und G. Müller. Berlin: de Gruyter.
- Moore, W.D. 1978. *The Origin of 'Porneia' Reflected in 1Cor 5-6 and it's Implications for an Understanding of the Fundamental Orientation of the Corinthian Church*. (Ph.D. dissertation. Waco: Baylor University)
- Moule, C.F.D. 1959. *An Idiom Book of New Testament Greek*. 2.Aufl. Cambridge: Cambridge University Press
- Mounce, W.D. 1992. *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan
- Mueller, J.T. 2001. Fornication. S.462 in *Evangelical Dictionary of Theology*. 2.Aufl. Hg. von W.A. Elwell. Grand Rapids: Baker Academic.
- Müller, K. und Ehlers, W. (Hg.). 2000. *Petronius Arbiter: Cena Trimalchionis / Gastmahl bei Trimalchio*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. 10.Aufl. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Murphy-O'Connor, J. 1978. Corinthian Slogans in 1 Cor. 6:12-20. *CBQ* 40:391-96
- . 1995. *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*. Collegeville: Glazier/The Liturgical Press
- . 2002. *St.Paul's Corinth. Texts and Archaeology*. 3.Aufl. Collegeville: Glazier/The Liturgical Press
- Niederwimmer, K. 1975. *Askese und Mysterium: Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Nissinen, M. 1998. *Homoeroticism in Biblical World*. Minneapolis: Fortress
- Orr, W.F. und Walther, J.A. 1967. *1 Corinthians: A New Translation and Commentary*. Anchor Bible 32. Garden City (New York): Doubleday
- Oster, R.E.Jr. 1992. Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians. *ZNW* 83:52-73
- . 1995. *1 Corinthians*. NIV Commentary. Joplin: College Press
- Pascuzzi, M. 1997. *Ethics, Ecclesiology, and Church Discipline: A Rhetorical Analysis of 1 Corinthians 5*. Tesi Gregoriana Serie Teologia 32. Rom: Pontifical Gregorian University Press
- Perelman, Ch. und Ollbrechts-Tyteca, L. 1970. *Traité de l'argumentation*. 2.Aufl. (Erstaufgabe 1958). Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- Perelman, Ch. 1980. *Das Reich der Rhetorik: Rhetorik und Argumentation*. (französisches

- Original: *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation.*) München: Beck
- Pesch, R. 1986. *Die Apostelgeschichte*. EKKNT Bd. V/1-2. Neukirchen-Vluyn: Benziger
- Phipps, W.E. 1982. Is Paul's Attitude toward Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7,1? *NTS* 28:125-31
- Pilhofer, P. 2002. Zur lokalgeschichtlichen Methode. S.1-57 in *Die frühen Christen und ihre Welt: Greifswalder Aufsätze 1996-2001*. Hg. von P. Pilhofer. Tübingen: Mohr (Siebeck)
- Plank, K. 1987. *Paul and the Irony of Affliction*. Atlanta: Scholars Press
- Plunkett, M.A. 1988. *Sexual Ethics and the Christian Life: A Study of 1 Corinthians 6:12-7:7*. (Ph.D. dissertation. Princeton Theological Seminary)
- Pogoloff, S.M. 1992. *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians*. SBLDS 134. Atlanta: Scholars Press
- Poirier, J.C. und Frankovic, J. 1996. Celibacy and Charism in 1 Cor. 7:5-7. *HTR* 89:1-18
- Probst, H. 1991. *Paulus und der Brief*. WUNT II/45. Tübingen: Mohr (Siebeck)
- Ramsaran, R.A. 1996. *Paul's Use of Rhetorical Maxims in 1 Corinthians 1-10*. Valley Forge: Trinity Press International
- Richardson, P. 1983. Judgment in Sexual Matters in 1 Corinthians 6:1-11. *NT* 25:37-58.
- Robinson, J.A.T. 1955. *The Body: A Study in Pauline Theology*. SBT 5. London: Wyndham Hall
- Robinson, O.F. 1995. *The Criminal Law of Ancient Rome*. London: Duckworth
- Rosner, B.S. 1991. Temple and Holiness in 1 Corinthians 5. *TynBul* 42.1:137-145
- . 1992. Ου)ξι/ μα=λλον ε)πενθη/σατε: Corporate Responsibility in 1 Cor. 5. *NTS* 38:470-73
- . 1994. *Paul, Scripture, and Ethics. A Study of 1 Corinthians 5-7*. Grand Rapids: Baker Books
- . 1996. The Function of Scripture in 1 Cor 5,13b and 6,16. S.513-18 in *The Corinthian Correspondence*. Hg. von R. Bieringer. BETL 125. Leuven: Peeters.
- . 1998. Temple Prostitution in 1 Corinthians 6:12-20. *NovT* 60:336-51
- Rousselle, A. 1989. *Der Ursprung der Keuschheit*. (Titel des französischen Originals: *Porneia*.) Übersetzt von R. Voullié. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Sandnes, K.O. 2002. *Belly and Body in the Pauline Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press

- Schäller, M./A. und Wäsch, M. (Hg.). 2001. *SEX... Um Gottes Willen! Fragen und Antworten aus der komm!-hotLINE*. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft
- Schlatter, A. 1914. *Die korinthische Theologie*. BFCHTh 18,2. Gütersloh
- . 1962. *Paulus der Bote Jesu*. 3.Aufl. Stuttgart: Calwer
- Schmithals, W. 1965. *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*. 2.Aufl. FRLANT 66. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Schnabel, E.J. 2000. Rhetorische Analyse. S.307-24 in *Das Studium des Neuen Testaments: Band 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*. Hg. von H.-W. Neudorfer und E.J. Schnabel. Wuppertal: TVG Brockhaus.
- Schrage, W. 1989. *Ethik des Neuen Testaments*. 2.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- . 1991. *Der erste Brief an die Korinther. 1.Teilband 1Kor 1,1-6,11*. EKKNT Bd. VII/1. Neukirchen: Neukirchener/Benziger
- . 1995. *Der erste Brief an die Korinther. 2.Teilband 1Kor 6,12-11,16*. EKKNT Bd. VII/2. Neukirchen: Neukirchener/Benziger
- Schroer, S. und Staubli, T. 1998. *Die Körpersymbolik der Bibel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Schulz, S. 1987. *Neutestamentliche Ethik*. Zürcher Grundrisse zur Bibel. Zürich: Theologischer Verlag Zürich
- Schüssler Fiorenza, E. 1984. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad
- . 1987. Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians. *NTS* 334:386-403
- . 1988. *1 Corinthians*. Harpers Bible Commentary. New York: Harper.
- Scroggs, R. 1983. *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*. Philadelphia: Fortress
- Sellin, G. 1987. Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes. S.2940-3044 in: *ANRW* II 25.4. Berlin: de Gruyter.
- Sellin, G. 1991. 1 Kor. 5-6 und der 'Vorbrief' nach Korinth. *NTS* 37:535-58
- Siegert, F. 1985. *Argumentation bei Paulus: gezeigt an Röm 9-11*. WUNT 34. Tübingen: Mohr (Siebeck)
- South, J.T. 1992. *Disciplinary Practices in Pauline Texts*. Lewiston, New York: Mellen
- . 1993. A Critique of the 'Curse/Death' Interpretation of 1 Cor. 5:1-8. *NTS* 39:539-61
- Söding, Th. 1994. Das Geheimnis Gottes im Kreuz Jesu (1Kor). *BZ* 38:174-94

- Slater, W.J. 1991. *Dinning in a Classical Context*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Smith, D. 1920. *The Life and Letters of St. Paul*. New York: Harper & Row
- Snyder, G.F. 1992. *First Corinthians: A Faith Community Commentary*. Atlanta: Mercer University Press
- Stenschke, C. 2000. Soziologische Analyse. S.59-86 in *Das Studium des Neuen Testaments: Band 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*. Hg. von H.-W. Neudorfer und E.J. Schnabel. Wuppertal: TVG Brockhaus.
- Stowasser, M. 1997. Homosexualität und Bibel: Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema. *NTS* 43:503-526
- Stowers, S.K. 1981. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. SBLDS 57. Chico: Scholars Press
- Strecker, G. und Schnelle, U. (Hg.). 1996. *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*. Bd. II: *Texte zur neutestamentlichen Briefliteratur und zur Johannesapokalypse*. Berlin/New York: de Gruyter
- The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and early Christian studies*. 1999. Hg. von P.H. Alexander. Society of Biblical Literature. Massachusetts: Peabody
- Theißen, G. 1982. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. (deutsch: 1974). Philadelphia: Fortress
- Theißen, G. 1979. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie des Hellenistischen Urchristentums. S.231-71 in *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Hg. von G. Theißen. WUNT 19. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Theobald, M. 2000. *Der Römerbrief*. Erträge der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Thiselton, A.C. 1977-78. Realized Eschatology at Corinth *NTS* 24:510-26
- . 2000. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans
- Tuckett, C.M. 2000. Paul, Scripture, and Ethics: Some Reflections. *NTS* 46:403-24
- Uhlig, S. (Hg.) 1984. *Das äthiopische Henochbuch*. JSHRZ V/6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Van den Aardweg, G.J.M. 1985. *Das Drama des gewöhnlichen Homosexuellen: Analyse und Therapie*. Übersetzt von I. Elgert. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler
- Von Harnack, A. 1928. Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden. *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin. S.124-41.

- Von Siebenthal, H. 2000. Sprachwissenschaftliche Aspekte. S.69-154 in *Das Studium des Neuen Testaments: Band 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*. Hg. von H.-W. Neudorfer und E.J. Schnabel. Wuppertal: TVG Brockhaus.
- Vorster, J.N. 2001. *Construction of the Body and Sexuality in Early Christianity*. Pretoria: UNISA
- West, A.B. 1931. *Corinth: Latin Inscriptions, 1896-1926*. Princeton: American School of Classical Studies in Athens. Bd. 8.2
- Weiß, S. 1973. συμπερω, συμπεροφ. S.71-80 in Bd. IX von *TWNT*. Hg. von G. Kittel und G. Friedrich. 10 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979
- White, R.E.O. 2001. Homosexuality. S.574-76 in *Evangelical Dictionary of Theology*. 2.Aufl. Hg. von W.A. Elwell. Grand Rapids: Baker Academic.
- Whiteley, D.E.H. 1974. *The Theology of St. Paul*. 2.Aufl. Oxford: Blackwell
- Wilkinson, L.P. 1994. *Classical Attitudes to Modern Issues: Population and Family Planning; Women's Liberation; Nudism in Deed and Word; Homosexuality*. London: W.Kimber
- Winter, B.W. 1991. Civil Litigation in Secular Corinth and the Church: The Forensic Background to 1Cor 6:1-8. *NTS* 37:559-72.
- . 1997. Gluttony and Immorality at Elitist Banquets: The Background to 1Cor 6:12-20. *Jian Dao* 7 (Hong Kong):77-90
- . 2001. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Cambridge: Eerdmans
- . 2002. *Philo and Paul among the Sophists: Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*. Cambridge: Eerdmans
- . 2003. *After Paul Left Corinth: The Resolution of Conflict and Compromise*. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Wire, A.G. 1990. *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress
- Wiseman, J. 1979. Corinth and Rome 1: 228 BC-AD 267. S.438-548 in *ANRW II* 7.1. Berlin: de Gruyter.
- Witherington, B. III. 1995. *Conflict and Community: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans
- Wolff, C. 2000. *Der erste Brief an die Korinther*. THKNT 7. 2.Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt
- Yarbrough, O.L. 1985. *Not like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul*. SBLDS 80. Atlanta: Scholars Press

Zaas, P. 1984. 'Cast Out the Evil Man from Your Midst'. *JBL* 103:259-61

———. 1988. Catalogues and Context: 1 Corinthians 5 and 6. *NTS* 34:622-29

Zimmermann, R. 2001. *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Christentum und antiker Umwelt*. WUNT II/122. Tübingen: Mohr (Siebeck)