

Perspektiven für die „joh Entwicklungslinie“ und macht wohl erst den Übergang zur 3. und 4. Phase verständlich. So scheint dem Rez. etwa das Verhältnis der joh Gemeinde zur „Welt“ durchaus nicht einheitlich zu sein, sondern einen Wandel im Sinne einer kontinuierlich wachsenden Spannung der Gemeinde zur „Welt“ zu verraten: man mache die Stichprobe und vergleiche daraufhin den Gebrauch von κόσμος im Korpus des Joh, in der ersten und zweiten Abschiedsrede, im Prolog und im Gebet von Joh 17. Zu kurz scheint mir die Auskunft zu greifen, die „Welt“ meine bei Joh überhaupt durchgehend eine greifbare soziale Gruppe (die Heiden: 63): ist hier nicht viel eher eine theologische Chiffre gegeben, die in sozialen Gegebenheiten nur einen Ansatzpunkt hat? Solche Fragen sollen den Wert der bemerkenswerten Studie nicht schmälern, sondern nur Ausdruck jenes Dialogs sein, in dem das Werk von B. entstanden ist und von dem es selbst in seinem umfassenden Anmerkungsstück wie in dem erwähnten Exkurs zu neueren Autoren Zeugnis gibt.

J. Beutler S. J.

Wolbert, Werner, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7* (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung 8). Düsseldorf: Patmos 1981. 264 S.

„Was kann der Moraltheologe von der Bibel lernen?“ Mit dieser Frage geht W. an den umstrittenen Paulustext über die „sexuelle Abstinenz“ heran. Es geht ihm dabei um die Formen ethischer Rede, wobei er Paränese und normative Ethik unterscheidet: „Paränese sei die Weise ethischer Rede, die ein sittliches Gebot bzw. Verbot einschärft, die zu einem als sittlich gefordert erkannten Verhalten ermahnt bzw. vor einem als sittlich verwerflich erkannten warnt, die eine bereits geschehene Tat je nach ihrem sittlichen Wert billigt bzw. mißbilligt, die betreffende Person lobt oder tadelt, wobei immer vorausgesetzt ist, daß Subjekt und Adressat in der Beurteilung der betreffenden Handlung übereinstimmen“ (18f.). Dabei geht es also um Stärkung im „sittlich Guten“, das als solches schon erfaßt ist. – Normative Ethik dagegen ist die Bemühung, durch irgendeine Art von „Begründung ... die in der jeweiligen Situation richtige Handlung herauszufinden“ (38 f.). Sie will also Unsicherheit in der Erkenntnis beseitigen. Der Verf. zeigt diese Unterscheidung auf an Texten aus dem AT und NT sowie aus Seneca und Philo.

Die Arbeit gliedert sich in 5 Kapitel: 1. Paränese und normative Ethik; 2. Auslegung von 1 Kor 7; 3. Eschatologische Naherwartung und normative Ethik; 4. Zur Bedeutung von ‚Askese‘ und zur ethischen Rechtfertigung von Verzichten; 5. Autorität Jesu und des Paulus oder die Verbindlichkeit ihrer sittlichen Weisungen. – Die sittliche Botschaft des NT zielt vor allem „auf den moralischen Wert des Handelnden“ (52). Überwiegend mahnt Jesus zur rechten Gesinnung. Die sittliche *Güte* liegt ihm zunächst am Herzen. Sittliche Richtigkeit allein reicht nicht aus. So verwundert es nicht, daß wir in den ethischen Aussagen der Bibel „vor allem Paränese antreffen“ (42). Dementsprechend sind auch viele biblische ‚Begründungen‘ sittlicher Weisungen in Wahrheit ‚Motive‘, welche die Richtigkeit einer Handlung voraussetzen und nun den „sittlichen Wert einer Tat deutlicher vor Augen stellen“, „ein tieferes existentielles Engagement beim Tun des Guten ermöglichen“ (51). Ein „Proprium christlicher Ethik“ sei „zweifelloso die *Motivation* sittlichen Handelns aus der Gegenwart des Heiles“ (54). Insofern sei „die Zuordnung des Indikativs zum Imperativ ein Kennzeichen biblischer Paränese“ (59). Andererseits lasse sich mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Paränese und normativer Ethik negativ feststellen, daß das Proprium christlicher Ethik „nicht auf dem Feld der normativen Ethik zu suchen“ sei (60). Kap. 1 schließt mit einigen „Beispielen für die Verwechslung von Paränese und normativer Ethik“ (1 Kor 6,12–20; Röm 13,1–7), um die Wichtigkeit dieser Unterscheidung für Exegese und Moraltheologie in gleicher Weise deutlich zu machen. Mit diesem Rüstzeug geht der Moraltheologe im 2. Kap. an die Exegese von 1 Kor 7, wobei er die Ergebnisse der Exegeten z. T. selbstständig weiterführt. Während hinter 1 Kor 5 und 6 ein sexueller Libertinismus zu spüren sei, antworte Kap. 7 auf die „Tendenz zu sexueller Abstinenz“, einer „Ausuferung des pneumatischen Enthusiasmus“ (73). Sodann kommen die zahlreichen exegetischen Schwierigkeiten dieses Kapitels zur Sprache: Aufgliederung in 2 Teile (1–24: Warnung vor den Gefahren sexueller Enthaltsamkeit; 25–40: der Wert der Ehelosigkeit). Damit ordnet W. die scheinbaren Fremdkörper 7,8 f. und 7,39 f. gedanklich ein. Die Abschnitte 17–24 und 29–31 dagegen erscheinen als „Abschweifung“ oder richtiger: „Generalisierung“. Vor allem die Einzelauslegung zeigt anhand der verwirrenden Vielfalt

der Meinungen und Deutungsversuche, wie sehr die Exegese mit diesem Text ringt: *καλόν* in 7,1; das „Zugeständnis“ und der „Wunsch“ in 7,6 f.; die Frage nach der „Heiligkeit“ in 7,14 und nach der „Rettung des Ungläubigen“ in 7,16; das „Bleiben“ in 7,17.20.24, insbesondere das „Sklave-Bleiben“ trotz Möglichkeit einer Freilassung 7,21, ferner in 7,26: „gegenwärtige“ Not dieser Weltzeit oder „kommende Drangsal“ des (nahen?) Endes und der „eschatologische Vorbehalt“ in 7,29–31; die Ambivalenz der Wörter „sich sorgen“ und „gefallen“ (7,32–34) und schließlich das „äußerst umstrittene Verständnis der Verse 36–38“. Für die Hauptfrage kommt W. zu dem Ergebnis, daß Paulus in 7,1–16.25–28 und 32–40 ethische Argumentation vorlegt (er antwortet auf Fragen!), während die beiden „Generalisierungen“ 17–24 und 29–31 als Paränese anzusprechen sind.

Im 3. und 4. Kap. geht W. zwei Motiven besonders nach: Was die Naherwartung betrifft, so ist sie zwar auf die Paränese nicht ohne Einfluß, da sie „zu größerer Entschiedenheit ruft“; wieweit sie aber für die normative Ethik von Bedeutung ist, „muß im Einzelfall geprüft werden“ (168 f.). Die Ehelosigkeit könne angesichts der Naherwartung zwar „als Ausdruckshandlung besonders angebracht“ sein, aber ihre Deutung als Ausdruckshandlung „hängt selbst nicht von der Naherwartung ab. Daß es allein darauf ankommt, dem Herrn zu gefallen, gilt zu jeder Zeit“ (164; Abgrenzung gegen „Interimsethik“). So geht dieser Umstand hier nicht innerlich in die Normfindung ein, sondern bleibt paränetischer Natur. – Eine andere Frage, die alle Kommentare durchzieht, ist die nach „asketischen“ Tendenzen bei den Korinthern und bei Paulus selbst. In gründlicher Kleinarbeit geht W. den verschiedenen Verwendungen dieses Begriffes nach, wobei er mit den positiven Deutungen beginnt. So gewinnt er ein Instrument, die Ehelosigkeit als „kostspielige Ausdruckshandlung“ (189) in ihrem Wesen verständlich zu machen und dies gegen „Aske als negatives Wertungswort“ (192 ff.) abzugrenzen. Der Begriff wird brauchbar, um im „Verzicht“ das rechte Maß und die angemessenen Proportionen zur Sprache zu bringen. Der letzte Teil fragt nach der Verbindlichkeit der sittlichen Weisungen Jesu und des hl. Paulus, u. a. deshalb, weil Paulus sich in 7,10–16 anscheinend nicht ganz an das Wort Jesu hält. Vom Inhalt her wird klargestellt, daß der Unterschied nicht darin liegt, ob eine „transzendente“ oder „kategoriale“ Weisung (Schürmann) vorliegt (von denen die erstere – „seid sitzlich gut“ – in die paränetische Situation gehört, letztere dagegen als Konkretion „eher der normativen Ethik zuzuordnen sei“ 203 f.), sondern davon abhängt, ob die Umstände genau erfaßt sind: „Ein konkretes Urteil ist, wenn es richtig ist, an sich genau so verbindlich wie ein allgemeines Urteil“ (228; dazu eine sehr detaillierte Abgrenzung gegen „gesetzlich“). Der Unterschied zwischen den Weisungen Jesu und des hl. Paulus liege in der Autorität. Vorausgesetzt, daß der Sinn eines Gebotes richtig erfaßt ist, sei die Geltung der Weisungen Jesu unbestritten, während „betreffs der Weisungen des Paulus die entscheidende Frage ist, ob er richtig geurteilt hat“. Dies wird daran gemessen, ob eine Weisung „begründet und prinzipiell einsichtig“ oder unserem sittlichen Empfinden entgegengesetzt sei (230; 225).

Um mit der Stellungnahme beim letzten zu beginnen: Man wäre dankbar, wenn diese maßgebende „ethische Argumentation“ deutlicher als eine vom Glauben *erleuchtete* Erkenntnis abgehoben würde (es geschieht auf S. 240). Der Verf. schließt sich der These an, daß das Proprium christlicher Ethik nicht in bestimmten Inhalten liege und führt dafür eigene Argumente an (60 und 33, anhand der Schleierfrage), aber man fragt sich doch, ob die zweifellos notwendige Differenzierung innerhalb der paulinischen Weisungen auf diesem Wege zu leisten ist. Denn was heißt, daß alle seine Weisungen „einem Nichtchristen prinzipiell einsichtig gemacht werden können“ (237), angesichts von 1 Kor 1,18–29 und 2,13 f.? Und daß Paulus sittlich „falsch“ und „irrig“ geurteilt haben könne (selbstverständlich unter seinen Umständen, vgl. 228 mit 232), führt zu der Frage, worauf sich Inspiration erstreckt. Wäre nicht eher der Ansatzpunkt weiter auszubauen, daß Paulus selbst nicht allen seinen Weisungen das gleiche *Gewicht* gibt? – Die Arbeit ist jedenfalls ein wertvoller Beitrag zum interdisziplinären Gespräch, und auch das „Gespräch mit Paulus“, das W. intendierte, ist ihm gelungen (69 f.). Der Exeget wird nach der Lektüre dieses Buches differenzierter von „Paränese“ sprechen – ein Sammelbegriff, der häufig nicht durchreflektiert ist. Der Wert der Unterscheidung erwies sich besonders auffallend an dem eschatologischen Motiv. Freilich tut man sich schwer, alle ethische Rede auf diese beiden hier beschriebenen Kategorien zu verteilen, da in der Bibel häufig sittliche Normen nur mitgeteilt und vorgestellt werden, ohne als

bekannt vorausgesetzt, aber auch ohne argumentativ begründet zu werden (z. B. Dtn 5,12–15, S. 43; 1 Kor 7,17 a, S. 76 f.). Wenn man eine dritte Kategorie vermeiden will, sollte man dann nicht wenigstens den Begriff „normative Ethik“ weiter fassen: „Vorstellen und/oder Begründen sittlicher Normen“, während der Paränese das „Einschränken“ vorbehalten bliebe? Die Gegenüberstellung von 1 Kor 6,13–15 mit Röm 6 (62) macht zwar dem Exegeten Freude, aber daß in 1 Kor 6 nur Paränese enthalten sein soll, überzeugt nicht. Paulus setzt sich doch mit einer Anschauung in der Gemeinde auseinander! – Außerordentlich hilfreich sind die Ausführungen über Askese, welche den in der katholischen Tradition üblichen Wortgebrauch darstellen und damit einen gewissen Gegenpol schaffen gegen eine oft sehr negativ gefärbte Verwendung dieses Wortes in der evangelischen Exegese, was häufig zu Sprachverwirrung führt. Insgesamt zeichnet sich die Arbeit aus durch sorgfältige Begriffsklärung und abgewogenes Urteil, woraus beide Zweige der Theologie Nutzen ziehen werden.

N. Baumert S. J.

## 2. Patristik

Filoramo, Giovanni, *Luce e gnose. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo* (Studia Ephemeridis ‚Augustinianum‘ 15). Rom: Institutum Patristicum ‚Augustinianum‘ 1980. 165 S.

„Hierüber (d. h. über die Erleuchtung), schreibt Plato in seinem berühmten 7. Brief, gibt es keine Schrift und es soll auch nie eine geben. Denn ihr Sinn ist unsäglich, nie wie andere Wissenschaften mit Worten zu sagen, sondern aus lange währendem Umgang mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht plötzlich in der Seele, wie von einem springenden Funken entzündet, ein Licht, das nun sich bereits selber nähren kann“ (341 c). Diese nach Platon unsäglich Erleuchtung ist indes einer der zentralsten Begriffe nicht nur seiner eigenen Philosophie, ferner des Neuplatonismus und allgemein der Religionsgeschichte (späthellenistische Mysterienkulte, Buddhismus, Chassidismus, Yoga usw.), sondern auch speziell der jüdisch-christlichen Tradition (prophetische Erleuchtung, frühchristliches Taufverständnis, illuminatio bei Augustinus, Ps. Dionysius, deutsche und spanische Mystik usw.). Seit langem ist bekannt, daß der Begriff der Erleuchtung auch in den verschiedenen Richtungen der Gnosis eine sehr bedeutende Rolle spielte. Vorliegende Studie macht es sich zur Aufgabe, einerseits allgemein den gnostischen Begriff der Erleuchtung zu erhellen und näher zu bestimmen, andererseits verschiedene Typen innerhalb der Gnosis herauszuarbeiten. Entsprechend besteht die Untersuchung aus zwei Hauptteilen, einem ersten, der die Erleuchtung in der sethianischen und ophitischen Gnosis untersucht (43–98), und einem zweiten, der sie innerhalb der Schule des Valentinian analysiert (99–122). Zum Thema hin führt ein einleitendes Kap., das über die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte, den Zusammenhang zwischen Licht und Erkenntnis im Denken der Antike und Erleuchtung im Hermetischen Schrifttum und in der *Pistis Sophia* berichtet (9–42). Das Kapitel über die Erleuchtung in der ophitischen und sethianischen Gnosis analysiert einschlägige Texte, so Irenäus, adv. Haer. I,30,1–2; Apokryphon Johannis; Sophia Jesu Christou; Plotin, Enn. 3,8; 5,8; 2,9. Das anschließende Kap. über die Erleuchtung in der valentinianischen Gnosis befaßt sich im Wesentlichen mit Texten wie den folgenden: Irenäus, adv. Haer. I,13,3; Excerpta ex Theodoto, Evangelium veritatis, Evangelium des Philipus, Tractatus tripartitus usw. – Wie ist nun näherhin die Erleuchtung im Bereich der sethianischen Gnosis zu bestimmen? Die Erleuchtung besteht für den Gnostiker dieses Typs im Grunde in einem Befruchtungsvorgang. Das Pneuma vermittelt dabei das wahre Leben des Pleroma und zwar indem es in Wahrnehmung der männlichen Funktion auf die weibliche Materie Lichtspuren, Samen, Lichtfunken, die die Prinzipien der höheren Welt enthalten, überträgt. Der Gnostiker ist Same Seths in einem substantiellen Sinn. Er hat in sich eine pneumatische Substanz, die lediglich aktiviert, erleuchtet, d. h. befruchtet zu werden braucht, um den Lichtmenschen, der in ihm schlummert, hervorzubringen. Der Lichtbringer aus der höheren Welt bewerkstelligt dies, notwendig, deterministisch, gleichsam mechanisch. In der dem Untergang gewidmeten Welt wird nur der Same Seths, werden nur die Söhne des Lichts, gerettet. Was hier, im Be-