



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

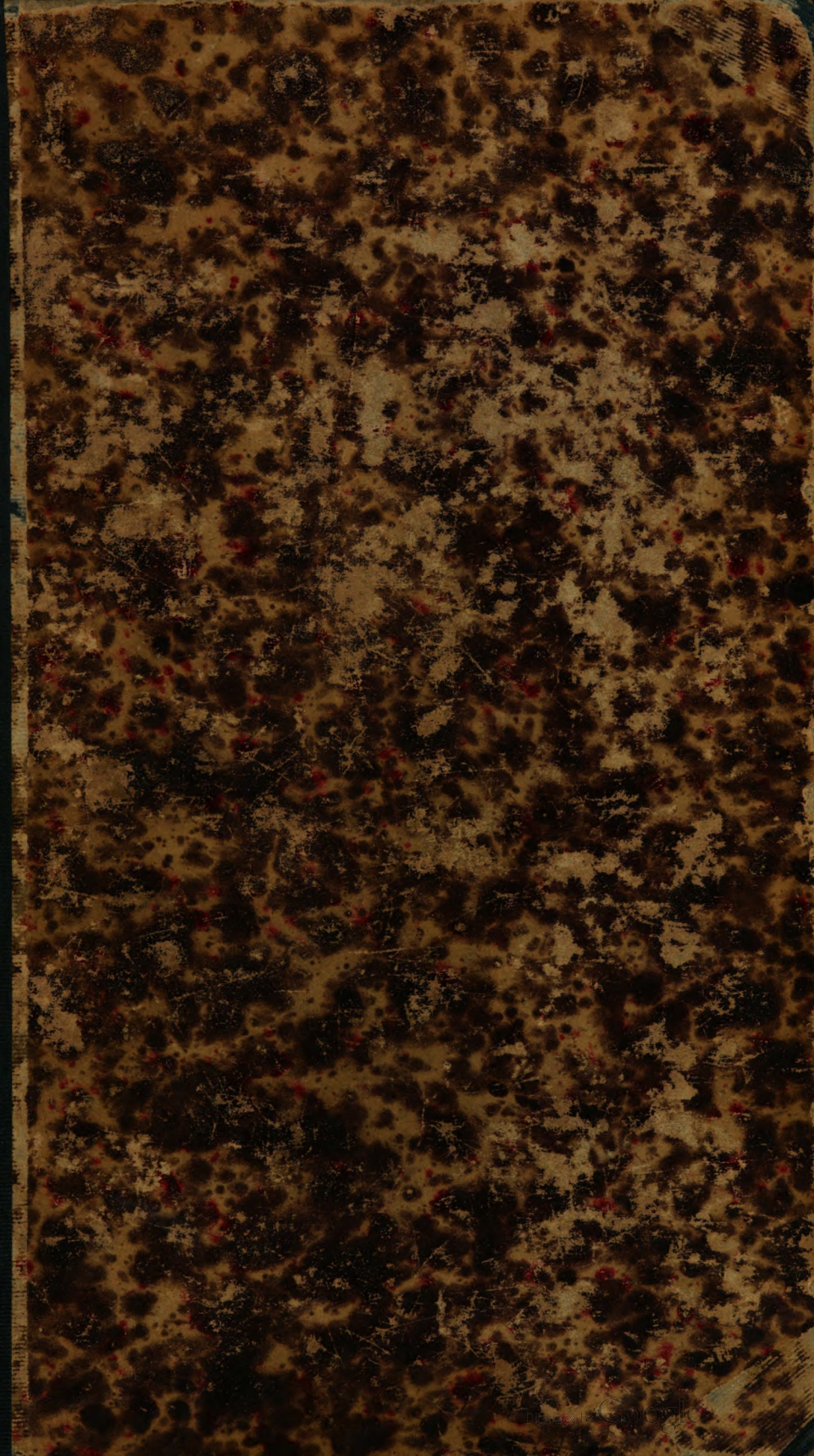
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



Orig. 8155 H

Gründer

Xerokopieren aus konservatorischen Gründen nicht erlaubt  
Nur im Lesesaal benutzbar

06. SEP. 1997



**<36610062370011**

**<36610062370011**

**Bayer. Staatsbibliothek**





DER  
**PAULINISMUS.**

---

EIN BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER URCHRISTLICHEN  
THEOLOGIE

VON

**OTTO PFLEIDERER,**

DR. U. PROF. DER THEOLOGIE ZU JENA, GROSSHERZ. SÄCHS. KIRCHENRATH.

---

LEIPZIG,  
FUES'S VERLAG.  
(R. REISLAND.)  
1873.

374 G



Alle Rechte vorbehalten.

## Vorwort.

---

Diess Werk will ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie, ein Stück urchristlicher Dogmengeschichte sein, nicht eine Biographie des Paulus und nicht eine kritische Einleitung in die paulinische Literatur, was den Hauptinhalt von Baur's „Paulus“ bildet. Die Kritik der Briefe ist überall vorausgesetzt, und nur soweit, als sie von dogmatischen Instanzen mitbedingt ist, kommt sie auch hier zur Sprache. Auch die kritische Frage nach der Apostelgeschichte kann bei diesem Plan nicht zum Ausgangspunkt gemacht, sondern nur zum Schluss noch in Betracht gezogen werden, da diese Schrift auf keinen Fall für die paulinische Theologie als Quelle dienen kann, viel eher als Probe für die Richtigkeit der Auffassung der nachpaulinischen Entwicklung des Paulinismus.

Es ist an Aufhellung der paulinischen Theologie in den letzten Jahren viel gearbeitet worden; obenan stehen die scharfsinnigen Untersuchungen von Dr. Holsten, denen auch ich den ersten Impuls und die meiste Förderung zu dieser vorliegenden Arbeit verdanke. Sein genialer Gedanke, aus der Bekehrung des Paulus, aus ihren psychologischen Voraussetzungen und Konsequenzen, den Kern des paulinischen Evangeliums in seiner Eigenthümlichkeit zu begreifen, legte mir die Aufgabe nahe, aus diesem Kerne des paulinischen Christusglaubens einerseits und den Voraussetzungen seiner jüdischen Theologie andererseits die Entstehung der paulinischen Lehre im Ganzen und



die Bedeutung jedes Lehrstücks im Besonderen verstehen zu lernen. Diese Aufgabe sucht das vorliegende Buch in seiner ersten Hälfte zu lösen. Weiterhin handelte es sich dann auch darum, nach derselben genetischen Methode die allmähliche Umbildung der echt paulinischen Lehre unter den wechselnden Einflüssen neuer theoretischer wie praktischer Faktoren bis zu ihrem Aufgehen in das katholisch-kirchliche Gemeinbewusstsein zu verfolgen, was im zweiten Theil des Buchs geschieht. In dieser Weise suchte ich ein Stück urchristlicher Dogmengeschichte zu schreiben — in dem Sinne, wie ich überhaupt Dogmengeschichte behandelt sehen möchte: nicht als Herbarium todtter Gebilde, als Aufzählung abstrakter Lehrmeinungen, sondern als Entwicklungsgeschichte des lebendigen Werdens, Wachsens und Sichumbildens der religiösen Anschauungen, als der Erzeugnisse des religiösen Eigenlebens in seiner Wechselwirkung mit der umgebenden Welt.

Es leuchtet ein, dass diese Aufgabe nicht so leicht ist, als die einfache Eruirung der einzelnen Lehren eines Apostels oder einer urchristlichen Literatur. Auch ist sie selten genug in Angriff genommen worden und noch weniger irgendwo befriedigend durchgeführt. Ja, fast will es mir scheinen, die durchschnittliche Richtung der heutigen wissenschaftlichen Exegese (und zwar ohne Unterschied der Parteirichtungen) führe von diesem Ziele eher ab, als ihm zu. Hatte man nehmlich früher die biblischen Vorstellungen zu unmittelbar dem modernen Denken näher zu rücken gesucht, wodurch sie rationalistisch alterirt und ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit entkleidet wurden, so ist man jetzt auf dem besten Wege, in's andere Extrem zu verfallen, indem man die biblischen Vorstellungen möglichst unvermittelt in ihrer geschichtlichen Buchstäblichkeit fixirt, ohne irgend zu fragen, wie denn die biblischen Schriftsteller zu ihren uns oft so fremdartig anmuthenden Vorstellungen gekommen seien, und ob nicht etwa

das ihnen zu Grunde liegende religiöse Motiv eine dem religiösen Geiste natürliche, sonach noch heute geltende religiöse Idee sei? Bei solch' äusserlicher Behandlung kann zwar das exakte Verständniss einzelner Stellen ganz erspriesslich gefördert werden und ist diess in letzter Zeit mannigfach geworden, aber nicht gefördert wird dadurch das Verständniss des Ganzen einer religiösen Weltanschauung, nicht gefördert der Zweck aller biblischen Theologie, der doch zuletzt nur darin bestehen kann, die religiösen Schätze der Bibel für das religiöse Leben der Gegenwart aufzuschliessen und fruchtbar zu machen. Wohin am Ende jener einseitige Formalismus in der biblischen Theologie führe, trat neuestens recht eklatant in der wunderlichen Kundgebung eines hyperkritischen Theologen zu Tage, welcher rundweg theologische Wissenschaft und christliche Kirche für unversöhnliche Gegner erklärt, zwischen denen der einzige *modus vivendi* im gegenseitigen Sichignoriren bestehen könne. Als ob das Christenthum, diese eminent geschichtsbildende Macht, das Licht der Geschichte zu scheuen hätte! Als ob die Theologie, dieses Selbstbewusstsein der christlichen Kirche, sich je von ihrer eigenen Seele losreissen könnte! Nein, eine gesunde Theologie kann es nicht sein, was zu solch' fatalem Ende führt, wohl aber ihre krankhafte Verknöcherung in einem (sei es orthodoxen oder auch kritischen) Scholasticismus, der über dem Buchstaben den Geist vergisst, über der Form die Sache, über dem Zufälligen und Vergänglichlichen der geschichtlichen Einkleidung das Wesentliche und Bleibende der geistigen Idee. Von solchem engen und dünnen Standpunkt, der sich schon durch seine resignirte Unfruchtbarkeit als epigonenhaft ver-räth, gilt immer wieder das Mephistophelische Wort:

„Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,  
Sucht erst den Geist herauszutreiben;  
Dann hat er die Theile in der Hand,  
Fehlt leider! nur das geistige Band!“

Indem ich dieser scholastischen Richtung der heutigen Bibelforschung die genetische Entwicklung der Lehren aus den religiösen Motiven als prinzipielle Forderung für eine wirklich wissenschaftliche biblische Theologie entgegenstelle, muss ich mich freilich wieder auf den schon mehrmals gehörten Vorwurf des „Konstruirens“ gefasst machen; ich will hiebei offen gestehen, dass mich derselbe immer etwas komisch berührt, da er mich gar zu lebhaft an die Fabel vom Fuchs und den sauren Trauben erinnert. Dass man bei dem, was die Buchstäbler „konstruieren“ nennen, was aber in der That nur die genetisch-synthetische Methode aller wahrhaft wissenschaftlichen Produktion ist, viel leichter und öfter Fehler begeht, als bei der gemein empirischen Beschreibung des Gegebenen, das ist ja freilich unleugbar; aber folgt aus der Schwierigkeit einer Aufgabe, dass man sich ihr entschlagen dürfe und solle? Bequem mag diess sein, aber ob sonderlich vernünftig, ist eine andre Frage. So bin ich auch bei dieser Arbeit darüber zwar ganz klar, dass sie im Einzelnen des Fehlerhaften und Verbesserungsbedürftigen genug haben wird, nicht minder aber lebe ich der festen Ueberzeugung und wage sie auch kühnlich auszusprechen, dass der hier betretene Weg der richtige ist und dass nur auf ihm die Wissenschaft der biblischen Theologie um einen ordentlichen Ruck wird vorwärts zu bringen sein.

Jena, Juli 1873.

**Der Verfasser.**

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung . . . . .	1
I. Theil: Darstellung der paulinischen Lehre.	
1. Cap.: Die Sünde und das Gesetz . . . . .	35
Die Sünde als Prinzip der vorchristlichen oder natürlichen Menschheit . . . . .	36
Das Fleisch . . . . .	47
Das Gesetz . . . . .	69
2. Cap.: Die Erlösung durch Christi Tod . . . . .	92
Der Tod Christi als Sühnopfer . . . . .	93
Der Tod Christi als Befreiung von der Sünden Herrschaft . . . . .	109
Die Auferstehung Christi . . . . .	119
3. Cap.: Die Person Jesu Christi . . . . .	124
Davidssohn und Gottessohn . . . . .	126
Der himmlische Christus . . . . .	131
Die Erscheinung Christi im Fleisch . . . . .	146
4. Cap.: Die Rechtfertigung durch den Glauben . . . . .	161
Der Glaube . . . . .	162
Die Rechtfertigung . . . . .	172
Die Kindschaft . . . . .	187
5. Cap.: Das Leben im Geist . . . . .	192
Der Anfang des neuen Lebens . . . . .	192
Die Entwicklung des neuen Lebens, die Heiligung . . . . .	215
6. Cap.: Die christliche Gemeinde . . . . .	227
Die Gaben und Aemter in der Gemeinde . . . . .	228
Das Herrnmahl . . . . .	236
Die Berufung der Gemeinde nach der Wahl der Gnade . . . . .	241
7. Cap.: Die Vollendung des Heils . . . . .	256
Die Parusie . . . . .	256
Das Weltende . . . . .	268

	Seite
<b>II. Theil: Geschichte des Paulinismus im Urchristenthum</b>	275
<b>8. Cap.: Die ursprüngliche Stellung des Paulinismus zum Judenchristenthum . . . . .</b>	<b>277</b>
Der Kampf um das Gesetz . . . . .	278
Der Kampf um das Apostelrecht des Paulus . . . . .	299
Irenische Wendung . . . . .	311
<b>9. Cap.: Der Paulinismus unter dem Einfluss des Alexandrinismus . . . . .</b>	<b>324</b>
Der Brief an die Hebräer . . . . .	324
Der Brief an die Colosser . . . . .	366
Der Brief des Barnabas . . . . .	390
<b>10. Cap.: Der Paulinismus im Uebergang zum Katholicismus . . . . .</b>	<b>404</b>
I Brief des Clemens an die Corinther . . . . .	405
I Brief Petri . . . . .	417
Der Brief an die Epheser . . . . .	431
<b>11. Cap.: Der kirchliche Paulinismus im Kampf mit der häretischen Gnosis . . . . .</b>	<b>462</b>
Die Pastoralbriefe . . . . .	464
Die ignatianischen Briefe . . . . .	482
<b>Schluss: Die Apostelgeschichte . . . . .</b>	<b>495</b>

## Einleitung.

---

Wie haben wir uns die Genesis des paulinischen Lehrbegriffs zu denken? aus welcher Wurzel ist er entsprungen? Diese Frage ist hier unvermeidlicher, als bei irgend einem Lehrbegriff des Neuen Testaments. Denn nicht nur war Paulus kein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen, er hat auch von den Jünger-Aposteln seine eigenthümliche Lehrweise nicht überkommen. Dieser Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit seines Evangeliums ist sich der Apostel aufs lebhafteste bewusst, er hebt sie, besonders gegenüber den judaistischen Gegnern, zu wiederholten Malen stark hervor\*). Und augenscheinlich genug zeugt der Thatbestand für die Wahrheit dieser seiner Aussage. Denn in der That finden wir in der paulinischen Lehrverkündigung nur wenige Spuren von Bekanntschaft des Paulus mit Einzelheiten des Lebens und der Lehre Jesu; nur die hervorstechendsten Thatfachen der Einsetzung des Abendmahls, des Todes und der Auferstehungserscheinungen\*\*) waren ihm als historische Daten von

\*) Gal. 1, 11 f. vgl. mit v. 6: ἕτερον εὐαγγ. 2, 2. 7: τὸ εὐαγγ. τῆς ἀκροβυστίας Röm. 2, 16: τὸ εὐαγγέλιόν μου, dass. Röm. 16, 25. 2 Cor. 4, 3: τὸ εὐαγγ. ἡμῶν 2 Cor. 11, 4: εὐαγγ. ἕτερον, ἄλλον Ἰησοῦν, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν.

\*\*) Abendmahl: 1 Cor. 11, 23. Tod und Erscheinungen 1 Cor. 15, 3 ff. — Ausserdem ist wohl 1 Cor. 9, 14 eine Anspielung auf Luc. 10, 7 und wahrscheinlich auch 1 Cor. 7, 10 eine solche auf Matth. 5, 32. Ob und wie weit die eschatologischen Schilderungen 1 Thess. 4 direkt auf Worte Jesu (cf. Matth. 24) zurückzuführen seien, wird deswegen schwer auszumachen sein, weil die Aechtheit jener Rede Jesu ebenso zweifelhaft, wie andererseits das sicher ist, dass jene eschatologischen Anschauungen der ganzen Urgemeinde gemeinsam waren.

aussen zugekommen; der Tod allerdings zugleich mit der dogmatischen Rechtfertigung desselben: dass es ein Tod für unsere Sünden nach der Schrift gewesen sei; natürlich, denn die Jünger konnten vom Tode des Messias Jesus nie reden, ohne sofort das Bedenkliche dieser Thatsache in ein versöhnliches Licht zu rücken durch den Nachweis, dass schon nach Andeutungen der Schrift (z. B. Jes. 53.) der Messias für die Sünden der Menschheit habe sterben müssen. Wie völlig originell fiel dann aber auch das Lehrsystem aus, das unter der Hand des Paulus auf jenen wenigen Elementen historischer Tradition sich aufbaute! Wie weit wich es im Kern seiner christlichen Anschauung und in den Consequenzen der christlichen Lehrausbildung und Lebenspraxis von allem dem ab, was bisher in der judenchristlichen Gemeinde Glaube und Sitte gewesen war! Mit gutem Grunde konnte der Apostel von „seinem Evangelium“ reden im Gegensatz zu dem andern Evangelium, das die Judaisten in Galatien und Corinth zur Geltung zu bringen versuchten; und so gross erschien ihm der Gegensatz beider Lehrweisen, dass er in jener einen ganz andern Christus fand als den, welchen er verkündigte, einen fleischlichen Christus, wie er ihn nicht kenne, wogegen sein Christus ebenso jenen verborgen sei, weil ihnen die innere Erleuchtung zur Erkenntniss der gott-ebenbildlichen Herrlichkeit Christi fehle, wie diese ihm durch die Offenbarung Christi zu Theil geworden sei\*).

Woher nun dieses vom älteren Lehrtypus abweichende Lehrsystem des Apostel Paulus? Er selbst antwortet uns darauf kurz und einfach: „ich habe es bekommen durch Offenbarung Jesu Christi“ Gal. 1, 12, was er sodann näher erklärt und erhärtet durch die geschichtliche Darstellung seiner Bekehrung und der folgenden Ereignisse, besonders betonend die gefässentliche Fernhaltung von Jerusalem während der ersten 3 Jahre und dann auch noch beim ersten Besuch das Nichtzusammenkommen mit den andern Aposteln ausser Petrus und Jakobus. Diese letztre eingehende und feierlich bekräftigte Darstellung dient zur Erhärtung des negativen

---

\*) 2 Cor. 11, 4, vgl. m. 5, 16 und 4, 3—6.

Satzes: „Ich habe mein Evangelium von keinem Menschen empfangen, noch gelernt.“ Und in ebendiesem Zusammenhang der geschichtlichen Darstellung seiner Bekehrung wird auch die positive Aussage: „ich habe es durch Offenbarung Jesu Christi bekommen“ — wieder aufgenommen und erläutert in dem Satz: „Als es Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn verkündige unter den Heiden.“ Hiebei ist zu beachten, wie seine Berufung zum Heidenapostel mit der ihm bei seiner Bekehrung gewordenen Offenbarung des Sohnes Gottes in eine so enge und ausdrückliche Verbindung gesetzt ist, dass man nothwendig an eine innere Beziehung von Beiden denken muss. Die ihm gewordene Christusoffenbarung muss wohl eben darin ihre Eigenthümlichkeit gehabt haben, dass aus ihr Recht und Pflicht der Heidenmission mit logischer Nothwendigkeit sich ergab. Nun war aber Recht und Pflicht der Heidenmission in der Art, wie Paulus sie zuerst und lange allein erfasste und übte, nichts als die einfache und klare praktische Consequenz von jener prinzipiellen dogmatischen Anschauung, dass in der Gemeinde Christi das partikuläre jüdische Gesetz aufgehoben sei; mit dieser Ueberzeugung war ja die Folgerung unmittelbar gegeben, dass die Heiden gleiches Recht auf das christliche Heil haben, wie die Juden, dass also auch ihnen das Evangelium nicht bloss beiläufig, sondern express und berufsmässig mitzutheilen sei; sowie umgekehrt die gegentheilige Ueberzeugung von der fort dauernden Gültigkeit des jüdischen Gesetzes auch die Beschränkung der Missionsthätigkeit auf Israel als praktische Consequenz nach sich zog, wie das Beispiel der Urapostel deutlich lehrt. Wenn nun also die dem Paulus bei seiner Bekehrung gewordene Christusoffenbarung als ihre unmittelbare Consequenz die Aufgabe der Heidenmission in sich schloss, so ist daraus zu erkennen, dass der paulinische Christusglaube gerade nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit, nämlich nach seinem Antinomismus und Universalismus, wesentlich von seiner Bekehrung her datirte, sonach mit dieser die gleiche Wurzel hatte.

Damit stellt sich nun aber der Geschichtswissenschaft das Problem, nach einer derartigen psychologischen Erklärung der Bekehrung Pauli zu forschen, in welcher zugleich die Keime



seiner eigenthümlichen Lehrweise gefunden werden könnten. Da es sich hierbei um innere Prozesse des religiösen Geistes handelt, von denen wir keine unmittelbare Kenntniss haben, so versteht es sich von selbst, dass auch die wissenschaftliche Forschung es hierbei nie zu einem exakt beweisbaren Wissen, sondern nur zu Hypothesen bringen kann. In der That hat man auch von jeher über die psychologische Vermittlung oder Vorbereitung der Bekehrung Pauli Hypothesen aufgestellt; nur freilich waren sie solange von wenig Werth, als es an jedem Canon zur Beurtheilung ihrer Wahrscheinlichkeit fehlte. Einen solchen haben wir nun aber damit gewonnen, dass wir in den psychologischen Prämissen der Bekehrung Pauli zugleich die Wurzeln seines eigenthümlichen Evangeliums suchen. Denn damit ergibt sich uns ja offenbar der Canon: Dass die hypothetischen Erklärungsversuche der Bekehrung Pauli in dem Maasse an Wahrscheinlichkeit gewinnen, also die hier allein möglichen Ansprüche der wissenschaftlichen Forschung befriedigen werden, je mehr sie geeignet sind, zugleich die Genesis des paulinischen Evangeliums nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit zu erklären.

Nach diesem Canon gemessen, ist die früher gewöhnliche und noch heute beliebteste Annahme betreffs der psychologischen Voraussetzungen der Bekehrung Pauli jedenfalls unzureichend. Schon vor seiner Bekehrung, sagt man\*), hatte Paulus das Unzulängliche der Gesetzesgerechtigkeit, das menschliche Unvermögen zur vollkommenen Gesetzeserfüllung tief gefühlt; darin lag nicht nur die ~~negative~~ Vorbereitung seiner Bekehrung, sondern zugleich der Keim seiner spätern Entgegensetzung von Glaubens- und Gesetzesgerechtigkeit. Indess überlege man wohl, welch' ein grosser Unterschied besteht zwischen dem subjektiven Gefühl der eigenen, mangelhaften Gesetzesgerechtigkeit und der objektiven Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer Gesetzesgerechtigkeit überhaupt! Mochte ein Jude noch so lebhaft von dem Gefühle durchdrungen sein, dass er weit hinter den Anforderungen des im Gesetz geoffenbarten heiligen Gotteswillens zurückstehe, so konnte er daraus doch unmöglich zu dem Schluss

---

\*) cf. z. B. Beyschlag, in den Theol. St. und Kr. 1864. S. 249 ff.

gelangen, dass das Gesetz — diese unbezweifelte Gottesoffenbarung — überhaupt nicht dazu fähig und nicht dazu bestimmt sei, den Menschen in den Zustand der Rechtsbeschaffenheit vor Gott zu versetzen, dass es also, objektiv betrachtet, nicht der richtige Heilsweg sei. Die Schuld des subjektiven Mangels an Gerechtigkeit musste er doch offenbar viel eher in sich selber suchen, in seiner bisher noch ungenügenden sittlichen Anstrengung, als in einer Mangelhaftigkeit dessen, was ihm a priori als absolute Gotteswahrheit feststand. Und selbst wenn er aus eigener und fremder Erfahrung die Ueberzeugung gewonnen hatte, dass der Mensch, wie er erfahrungsmässig ist, dem Gesetz gegenüber nie ganz von Schuld frei bleibe, die der Sühne bedürfe, und zwar einer vollkommeneren Sühne, als in den alttestamentlichen Sühnopfern: so mochte zwar wohl diese Ueberzeugung dahin führen, im Sühnetod Christi eine nothwendige Ergänzung des Gesetzes zu erblicken, nicht aber mehr, nicht eine Aufhebung des Gesetzes und Ersetzung durch eine ganz neue Heilsanstalt.

So stand ja eben die Sache bei den Judenchristen; auch sie glaubten, dass das Gesetz allein zum messianischen Heile nicht genüge; sonst wären sie ja gar nicht aus Juden Christusgläubige geworden; auch sie sahen im Kreuzestod des Messias das von Gott geordnete Sühnemittel, welches kräftiger als die alttestamentlichen Sühnopfer die Sündenschuld des Gottesvolkes tilge und sonach die Mängel seiner Gesetzesgerechtigkeit ergänze. Aber weit entfernt, daraus den Schluss zu ziehen, dass diese neue Sühnanstalt der alten Gesetzesanstalt entgegenstehe und sie aufhebe und dass also an die Stelle der Gesetzeswerke jetzt der Christusglaube zu treten habe, erblickten die Judenchristen vielmehr in dieser paulinischen Folgerung geradezu eine Fälschung des Gotteswortes, wodurch Christus gerade in einen Förderer der Sünde statt der Gerechtigkeit verwandelt würde (Gal. 2, 17, vgl. unten das Nähere in Cap. 8). Ihnen war die Schuldtilgung durch den messianischen Sühnetod nur die *restitutio in integrum*, wodurch dem Gesetz erst recht sein Recht geschehen, also seine Autorität nicht nur nicht abrogirt, sondern erst recht befestigt sein sollte; nach ihnen darf daher der wahre Christusgläubige nicht nur nicht ein *ἀνομος* und *ἀμαρτωλός* wie die

Heiden werden, sondern er muss im Gegentheil mehr noch als vorher und mehr als die nichtchristgläubigen Juden ein *ζηλωτὴς νόμου* sein (Act. 21, 20: *μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν* cf. Jacobus, „der Gerechte“!)

Wenn nun aber Paulus diesem prinziplosen „Sowohl — als auch“ von Gesetzeswerk und Christusglauben sein scharf prinzipielles „Entweder — oder!“ entgegengesetzte (Gal. 2, 21. 5, 4. Röm. 11, 6), so setzt diese prinzipielle Verschiedenheit auch einen andersartigen Ausgangspunkt seiner dogmatischen Anschauungsweise voraus. Derselbe wird sonach nicht in dem Gefühl der Mangelhaftigkeit seiner subjektiven Gesetzesgerechtigkeit gesucht werden dürfen, da ja diess auch in irgend einem Grad bei den Judenchristen vorhanden war, woraus für sie aber nur — wie auch nicht anders möglich — die Halbheit der Ergänzung des Gesetzes durch Christus folgte. Auch ist wohl zu beachten, dass Paulus gerade an den dogmatischen Hauptstellen, wo er von der Relativität der Gesetzesgeltung und seiner Aufhebung in Christo handelt, diess nicht mit der Unzulänglichkeit der natürlichen Gesetzeswerke begründet; Gal. 3 und 4 und Röm. 4 und 5 sucht man vergeblich nach dieser Motivirung seiner Degradation des Gesetzes, die doch — sollte man meinen — die nächstliegende und einfachste gewesen wäre, sondern er beweist seine These durch ziemlich weithergeholte und nicht immer ganz zwingende exegetische Ausführungen, denen man sehr deutlich anmerkt, dass sie nur dasjenige äusserlich stützen sollen, was aus andern inneren Gründen dem Apostel feststeht.

Welches der entscheidende Grund für seine ganze Gesetzeslehre gewesen sei, darüber lässt uns aber der Apostel selbst nicht im Zweifel. Er spricht ihn rundweg aus Gal. 2, 21: *εἰ διὰ νόμον δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς ὄρωσεν ἀπέθανεν*, der Kreuzestod Christi wäre frucht- und zwecklos gewesen, wenn nachwievor das Gesetz der Weg zur Gerechtigkeit bliebe. Da nun die Zwecklosigkeit des Kreuzestodes des Messias undenkbar ist, so muss er von Gott bezweckt sein als das wesentliche Mittel zur messianischen Gerechtigkeit und zu dem damit verknüpften messianischen Heil; ist aber ein-

mal der Kreuzestod Christi als das gottgeordnete Mittel zur Gerechtigkeit erkannt, so folgt durch Rückschluss hieraus, dass diess Mittel nicht mehr das Gesetz ist; der Kreuzestod des Messias wird sonach das Ende des Gesetzes. Wohl war auch dem Judenchristen der Tod Christi ein Sühnemittel zur Schuldtilgung, aber damit war er ihm doch noch keineswegs das wesentliche Mittel zur Herstellung der ganzen, positiven Rechtbeschaffenheit des messianischen Volkes; ihm war vielmehr die Gerechtigkeit noch eine wesentlich menschliche Leistung, die Angemessenheit des menschlichen Thuns an den Gesetzeswillen Gottes, und nur als eine sekundäre Ergänzung dieser menschlichen Leistung betrachtete er die von Gott gegebene Schuldtilgung durch Christi Sühnetod. So hatte dieser letztere im jüdenchristlichen Glauben durchaus nicht eine centrale Bedeutung von prinzipieller Folge für die Frage nach dem Gesetz. Für Paulus hingegen trat der Kreuzestod Christi von Anfang in den Mittelpunkt der Betrachtung, er nennt sein Evangelium „das Wort vom Kreuz“ (1 Cor. 1, 18), er predigt den gekreuzigten Christus, wie er den Juden ein Aergerniss und den Griechen eine Thorheit ist (1, 23 f.), er weiss von nichts anderem und rühmt sich keines andern als von Jesu Christo als dem Gekreuzigten (1 Cor. 2, 2. Gal. 6, 14.). Aber so in das Centrum der religiösen Betrachtung gerückt, hatte dann auch nothwendig der Kreuzestod Christi für ihn ganz andere Consequenzen als für die Judenchristen: er wurde für ihn der Hebel, der das Gesetz aus den Angeln hob. Als Veranstaltung der göttlichen Gnade war ihm dieser Sühnetod das Mittel zur Beschaffung einer völlig neuen Gerechtigkeit, die in keiner Beziehung mehr menschliche Leistung, sondern ganz nur göttliche Gabe ist, die nicht aus Gesetzeswerken gewonnen wird, sondern durch den Glauben an die neue göttliche Heilsanstalt in Tod und Auferstehung Christi. So war das eigenthümliche paulinische Evangelium eine Entwicklung der centralen Idee des Sühnetodes Christi.

Oben hatte sich uns das Problem gestellt, eine gemeinsame Wurzel zu finden, aus welcher sich sowohl der psychologische Prozess der Bekehrung Pauli, als auch die Genesis seines eigenthümlichen Evangeliums erklären liesse. Es wird

sich jetzt also fragen, ob der Gedanke des gekreuzigten Messias sich auch als der springende Punkt in dem die Bekehrung vorbereitenden psychologischen Prozess denken lasse? Ueberlegen wir die Stellung des Pharisäers Paulus zu der Verkündigung eines gekreuzigten Messias! Dass das Kreuz Christi das Haupttätigste für die Juden war, bezeugt uns der Apostel Paulus übereinstimmend mit der Geschichte. Und dieses ist auch ganz natürlich. Denn in diesem Begriff lag ja die Negation alles dessen, was einem Juden das Höchste gewesen, der nationaltheokratischen Hoffnungen und Wünsche. Da nun ferner die Pharisäer die lebhaftesten Vertreter dieser Seite des Judenthums waren, so ist sehr natürlich, dass diesen das Aergerniss des Kreuzes Christi am widerwärtigsten war\*),

\*) Die Darstellung Beyschlag's a. a. O. S. 245 ff., dass der Hauptstreitpunkt zwischen Pharisäern und Christen in der Frage nach der wahren Gerechtigkeit gelegen habe, ist schief. Die Gerechtigkeit war den Pharisäern nie der höchste Zweck oder Selbstzweck, sondern immer nur das Mittel für das Kommen des messianischen Reichs, sowie sie dieses verstanden. So war ihnen auch an Jesus nicht seine tiefere Moral das Anstößigste, hatte ja doch diese auch manche Berührungspunkte mit der Moral der bessern Pharisäer, wie eines Hillel! Sondern das war der Stein des Anstosses, dass Jesus Messias sein wollte und doch das Gegentheil war von dem, wie sie den Messias sich dachten und wünschten. Das beweisen die Fragen nach seiner (messianischen) Vollmacht, das Verlangen nach einem (messianischen) Zeichen, die Versuchung mit dem Zinsgroschen (die sich ja ganz um die volkstümlichen Messiaserwartungen gegenüber der Römerherrschaft drehte). Dass aber diese Opposition gegen die Messianität Jesu nach dem Kreuzestod noch viel schärfer werden musste, liegt auf der Hand. Dieser Tod selbst musste ja den Pharisäern als ein Gottesurtheil wider den Messiasprätendenten Jesus erscheinen und nur um so frevelhafter musste ihnen also die Verkündigung von der Messianität des Gekreuzigten durch dessen Jünger erscheinen. In der Behauptung der Jünger aber, dass der Gekreuzigte auferstanden sei, mussten sie ebendaher einen baaren Betrug sehen, schlimmer als der erste desswegen, weil die Wahrheit dieser Behauptung das Gottesurtheil wider Jesum zu einem Gottesurtheil wider dessen Mörder verwandeln müsste. Alles musste sich sonach um die Frage drehen: war der Gekreuzigte doch der Messias, erwiesen als solcher durch die nachfolgende Auferstehung? Diese brennende Frage, in welcher Dogma und Thatsache sich unmittelbar berührten, war der Angelpunkt des ganzen Kampfes von der einen und der ganzen Apologetik von der andern Seite; entfernt nicht die rein theoretische Frage von der wahren Gerechtigkeit. Man bedenke überdiess, ob es psychologisch denkbar und nicht vielmehr ein

dass sie also die Verkündiger desselben am heftigsten gehasst und verfolgt haben. Es handelte sich hierbei für sie gar nicht etwa bloss um eine theoretische Streitfrage, sondern um das absolute Recht oder absolute Unrecht, die göttliche Sanktion oder Verwerfung ihres ganzen Lebens und Strebens. Denn nach dem äussern Augenschein war der Kreuzestod Jesu ein Gottesurtheil gegen dessen Messiaspräntion gewesen, ebendamit ein Gottesurtheil für die Berechtigung der Pharisäer, die einen solchen Messias, wie Jesus es gewesen wäre, verworfen hatten. Nach der Behauptung der Jünger hingegen, dass Gott den von den Juden gekreuzigten Jesus wieder aufweckt und ihn als den wahren Messias durch eine grossartige Wunderthat anerkannt und in seine Messias Herrschaft eingesetzt habe, hätten sich umgekehrt die Pharisäer durch ihre Mitwirkung am Tod Jesu der schwersten Vertheidigung gegen Gott schuldig gemacht, und der Fluch wäre von Jesus auf sie als dessen Mörder zurückgefallen. So spitzte sich die Frage nach der Messianität des gekreuzigten Jesus für die Pharisäer zu einer Existenzfrage zu; kein Wunder, dass ein so eifriger Pharisäer wie Paulus nicht ruhen konnte, sondern in der Verfolgung der Jünger eine heilige Pflicht sah. Aber eben diese Verfolgung führte ihn nun mit den Christen zu näherer Berührung zusammen. Er bekämpfte sie gewiss nicht bloss mit äusserer Gewalt, sondern auch mit den Waffen seiner stets

---

innerer Widerspruch wäre, wenn Paulus die Christen wegen ihrer Lehre von einer bessern Gerechtigkeit so heftig verfolgt hätte, während er zu gleicher Zeit (nach Beyschlag's eigener Darstellung) von tiefstem Gefühl der Unzulänglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit durchdrungen gewesen wäre! Wie? hätte denn dieses Bewusstsein der Schwäche seiner Position nicht von Anfang ihn von der Bekämpfung solcher, die eine bessere Gerechtigkeit in Aussicht stellten, abhalten sollen, ihn geradezu von Anfang eher für, als gegen die christliche Lehre stimmen sollen? Also beweist die Heftigkeit seines Verfolgungseifers, dass der Angelpunkt des Streits sich um eine ganz andere Frage drehte, eine solche, in welcher Paulus nach seiner ganzen pharisäischen Vergangenheit das Recht unbedingt auf seiner Seite und auf Seiten der Gegner nicht bloss theoretisches Unrecht, sondern gotteslästerlichen Betrug erblicken musste. Diess aber war die Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu, ob er der Straftod eines Verbrechers oder der Sühnetod eines Messias war, eine Frage, deren Entscheidung für Paulus wieder von der Wahrheit der Auferweckungskunde bedingt war.

schlagfertigen Dialektik. Und da musste er denn auch nothwendig die apologetischen Beweisführungen der Christen anhören. In diesen stand obenan die Berufung auf die Erscheinung des Gekreuzigten, in welcher die Jünger nichts anders als Beweise von der wunderbaren Wiederauferweckung des Gekreuzigten durch göttliche Allmacht erblicken konnten. Nächst dem aber suchten sie aus der Schrift nachzuweisen, dass Leiden und Tod in keinem Widerspruch zur Messianität stehe, vielmehr nach der Weissagung der Propheten (namentlich Jes. 53) der Messias leiden müsse theils um seiner eigenen Verherrlichung willen, theils zur Sühne für die Sünde des Volkes. Dieser letztere Gedanke lag ja so klar in den Worten des Propheten: „Die Strafe lag auf ihm, auf dass wir Frieden hätten und durch seine Wunden sind wir geheilet“; er war ferner symbolisch vorgebildet in den Sühnopfern und dem Passah des jüdischen Cultus; und die Uebertragung dieser Opferidee auf das Blut Christi als des „geschlachteten (Passah-) Lammes“ (Apoc. 5, 6. 12. 13, 8 und ö.) war der Christengemeinde von der Abendmahlseinssetzung her schon geläufig, sie wird also auch in ihrer Apologie des gekreuzigten Messias diess Moment zu benutzen nicht versäumt haben. Jedenfalls hat Paulus von den Jüngern diesen Schriftbeweis gehört, denn unter dem Wenigen, was er durch äussere Tradition überkommen hat, führt er ausdrücklich diess an: „Dass Jesus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift“ (1 Cor. 15, 3).

Was hatte nun der Pharisäer Paulus dieser zwiefachen Apologie aus den Erscheinungen des Auferstandenen und aus dem Schriftbeweis entgegenzusetzen? Weder die Möglichkeit des Einen, noch die Beweiskraft des Andern konnte er in abstracto verwerfen; jenes nicht, weil die Auferstehung zu den Dogmen der Pharisäer gehörte; dieses nicht, weil jener Schriftbeweis den Grundsätzen der typischen Exegese seiner Schule zu gut entsprach, als dass er ihm nicht hätte imponiren müssen. Aber je weniger er die Argumente der Christen objektiv anfechten konnte, desto krampfhafter empörte sich das subjektive Gefühl des Juden und Pharisäers gegen den Gedanken, dass Jesus, der Gekreuzigte, der verheissene Messias sein solle! der, auf welchem der Fluch des Gesetzes vermöge seines Schmachtoedes haftet (Gal. 3, 13), sollte der Bringer des messia-

nischen Heils, also auch der messianischen Gerechtigkeit sein! Das könnte doch unmöglich eine Gerechtigkeit nach dem Gesetz sein, welche ein vom Gesetz Verfluchter brächte, das könnte nur eine völlig neue, eine Gerechtigkeit ohne alle Beziehung zum Gesetz (*χωρίς νόμου*) sein. Gerade also das, was den Stolz eines Pharisäers ausmachte, gerecht zu sein nach dem Gesetz, das würde gänzlich werthlos werden unter Voraussetzung eines vom Gesetzesfluch getroffenen Messias, alle die am Gesetze hängenden Vorurtheile und Vorrechte des Judenthums würden hinfällig, die ganze religiöse Welt des Juden müsste unter einem solchen Messias vergehen und einer neuen weichen! So wird sich für das subjektive Bewusstsein des Pharisäers Paulus im selben Maasse der Widerspruch zwischen einem gekreuzigten Messias und dem Judenthum geschärft haben, je weniger er mit objektiven Gegen Gründen die Argumente der Christen zu widerlegen wusste. Während bei den unmittelbaren Jüngern Jesu nach dem Tode ihres Herrn sofort das religiöse Interesse darauf ging, die Paradoxie dieser Catastrophe für ein jüdisches Bewusstsein möglichst abzuschwächen und zurechtzulegen, um sich und Andere über „das Aergerniss des Kreuzes“ so rasch und leicht als möglich hinüberzuhelfen: so hatte der Pharisäer Paulus im Gegentheil das Interesse, den Widerspruch zwischen dem gekreuzigten Messias und den jüdischen Voraussetzungen bis in die äusserste Spitze auszudenken; denn je schroffer dieser Widerspruch, desto mehr fühlte er seine christusfeindliche Ueberzeugung und Handlungsweise als ~~die~~ berechtigt. So erklärt es sich ganz natürlich, dass Paulus, noch ehe er Christ wurde, die prinzipielle Unvereinbarkeit des Glaubens an den Gekreuzigten und der alten Gesetzesreligion viel schärfer und klarer erkannte, als irgend einer der älteren Jünger vor ihm: es war eben der alte Hass des Pharisäers gegen den leidenden Messias, was ihm den Blick für die Tragweite des neuen Glaubens an den Gekreuzigten schärfte.

Aber die Bekehrung selbst, wird sie unter solchen Umständen nicht um so unerklärlicher? Doch nicht so ganz, wenn wir auf zwei weitere Punkte achten. Fürs erste: Der Gedanke einer neuen, ohne Beziehung auf's Gesetz durch den Sühnetod des Messias vermittelten Gerechtigkeit mochte zwar



für ein jüdisches Bewusstsein höchst paradox, für pharisäischen Gesetzesstolz höchst peinlich sein, in einer Hinsicht kam er doch auch wieder gerade einem pharisäischen Postulat entgegen. Der Pharisäismus glaubte an die unmittelbare Nähe der messianischen Heilszeit; er postulierte aber für deren wirkliche Ankunft ein gerechtes Volk; da nun doch das Volk faktisch nicht gerecht war und ebensowenig Aussicht vorhanden, dass es diess je im pharisäischen Sinne wurde, so lag hierin offenbar eine ungelöste Antinomie. Wie nun? wenn etwa die messianische Gerechtigkeit, welche der Pharisäer als Bedingung des Messiasreichs postulierte, gar nicht im herkömmlichen Sinn einer menschlichen Gesetzeserfüllung zu verstehen wäre, sondern in einer Gabe Gottes bestände, die eben durch das neue Heilmittel des messianischen Sühnetodes vermittelt sein könnte? Damit wäre ja jene nach menschlichem Ermessen auf dem alten Wege des Gesetzes stets unlösbare Antinomie auf's einfachste durch Gottes Veranstaltung selbst gelöst und nichts stünde weiterhin dem Empfang des messianischen Heils seitens der sündigen Menschheit entgegen; sie dürfte nur — sündig, wie sie ist — im Glauben jenes Gnadengeschenk der Gerechtigkeit ergreifen, so hätte sie auch damit schon das Heil selbst zu eigen. Wenn eine derartige Reflexion dem Pharisäer Paulus sich aufdrängte — und sie lag für einen denkenden Geist, wie er war, doch gewiss nahe — so war sie ein starkes Gewicht in der Wagschale zu Gunsten des verfolgten Glaubens. Dazu kam aber noch das Andere. Der subjektiven Ueberzeugung des Paulus stand die behauptete objektive Thatsache der Auferstehung des Gekreuzigten als eine Instanz entgegen, die für ein zartes Gewissen immer furchtbarer werden musste. Dass gegen die Möglichkeit eines solchen Wunderaktes auf dem dogmatischen Standpunkt des Pharisäers in abstracto nichts einzuwenden war, wurde schon bemerkt; gegen die Wirklichkeit aber in diesem konkreten Falle wird natürlich der Pharisäer anfangs leidenschaftlich protestirt haben; es konnte nicht wahr sein, weil ja damit der Gekreuzigte, vom Gesetz Verfluchte doch als Messias durch Gott selbst konstatirt wäre. ~~Dann~~ Waren also die Jünger, welche den Auferstandenen gesehen haben wollten, mit dieser ihrer Behauptung Lügner, so musste er von seinem Standpunkte aus

denken (denn ein tertium zwischen objektiver Wirklichkeit der Auferstehung und bewusster Täuschung gab es für die damalige Psychologie ja nicht). Aber wie? sahen denn diese Christen, die sich für ihren Glauben morden liessen, wie Lügner aus? machte etwa der sterbende Stephanus, der unter den Händen seiner Mörder den Himmel offen und den Auf-erstandenen zur Rechten Gottes sah, den Eindruck eines Heuchlers? Gewiss konnte sich vielmehr hier und bei mancher ähnlichen Scene das wahrheitsliebende Gemüth des Paulus des Eindrucks nicht erwehren, dass die Ueberzeugung der Christen von der Auferstehung des Gekreuzigten eine lautere und felsen-feste sei. Was aber hatte er dann solcher Ueberzeugung von einer entscheidenden objektiven Thatsache entgegenzusetzen? nichts als subjektive Gefühle; und das ist ein schlimmer Stand der Sache für ein wahrheitsliebendes Gemüth, doppelt fatal, wenn auf Grund solcher subjektiven Gefühle gehandelt, ver-folgt und getödtet werden soll! So mögen wir uns die Stim-mung des Paulus auf dem Wege nach Damaskus denken: auf dem Wege zu neuer Verfolgung der Christusgläubigen und dabei unsicher über die Grundfrage, ob denn nicht doch am Ende dieser Glaube Recht habe und der von ihm verfolgte Gekreuzigte doch der so heiss ersehnte Messias sei? Auf der einen Seite das leidenschaftliche: „Nein! es kann nicht sein, dass der gekreuzigte Jesus durch die Auferstehung als Messias beglaubigt worden, denn ein gekreuzigter Messias wäre das Ende des Gesetzes, dessen Fluch auf ihm lag!“ auf der an-deren das immer lauter werdende: „Ja! es kann doch sein, denn es stimmt mit der Schrift, und die Wahrhaftigkeit der ersten Zeugen wird durch den freudigen Tod der Bekenner immer mehr ausser Zweifel gesetzt.“

Das war eine Situation, welche einer zarten Seele auf die Dauer zu ertragen einfach unmöglich ist; sie drängt mit in-nerer Nothwendigkeit zu einer Lösung; wie diese ausfällt, hängt jedesmal von der Individualität ab. Dass in unserm Fall die objektive Wahrheit der christlichen Idee über die sub-jektiven Vorurtheile und widerstrebenden Gefühle des Phari-säers siegte, ist bei einem Charakter, wie dem Pauli, im Grunde nicht anders zu erwarten; dass aber die innere Ent-

scheidung in die Form eines sinnlichen Erlebnisses sich kleidete, stimmt ganz mit ähnlichen Fällen aus dem Leben des Paulus überein und muss sonach ebenfalls in seiner Natur begründet gewesen sein. Es bedarf hier nur der Erinnerung an die mehrfachen Offenbarungen und Visionen, von welchen uns der Apostel selber und die Apostelgeschichte erzählen, und deren Analogie mit dem Ereigniss auf dem Wege nach Damaskus eine so durchgängige ist, dass man an der wesentlichen Gleichheit der psychologischen Erscheinung dort und hier nicht zweifeln kann. Nicht bloss die begleitenden äussern Umstände, wie das Niederfallen, das ekstatische Schauen und Hören (wobei: ob im Leib, ob ausser dem Leib, nicht gewusst wird, also die ordentliche Herrschaft des Selbstbewusstseins über die Sinneswerkzeuge suspendirt ist), die nachfolgende grosse Schwäche und Lähmung entsprechen der Schilderung, die Paulus von einer andern Vision (2 Cor. 12) gibt, sondern auch diess namentlich ist durchweg zu bemerken, dass an wichtigen Wendepunkten nach vorheriger lebhafter innerer Erregung der entscheidende Entschluss sich in die Form der äussern Offenbarung kleidet, so Gal. 2; 2. Act. 16, 9. Dass aber diese Form in den verschiedenen Fällen verschieden ist, bald nur ein Hören, bald Sehen und Hören, bald Entrückung in den Himmel, bald Wahrnehmung eines vom Himmel her erscheinenden Wesens, diess ist so wenig zu verwundern, dass es vielmehr bei der Natur der Vision nicht anders sein kann; was gerade das Gemüth bewegt, das stellt sich dem ekstatischen Bewusstsein als sinnliche Wahrnehmung dar; was vorher schon in der Tiefe des Bewusstseins lag, tritt unwillkürlich in die Anschauung der Phantasie hervor, und zwar verbunden mit reeller Affektion der Sinnesnerven, woraus eben für das subjektive Bewusstsein des Visionärs der Schein der äussern Objektivität und körperlichen Realität entsteht. Es kann sich also nur fragen, ob das Bild des verklärten und in Himmel erhöhten Christus dem Paulus schon vor seiner Bekehrung Gegenstand des Bewusstseins sein konnte; dass diess sein konnte nicht nur, sondern geradezu sein musste, sollte man bei besonnener Ueberlegung der Situation nicht leugnen. Wie konnte er denn die verfolgten Christen, wie den sterbenden Stephanus von ihrem verklärten und zum Himmel erhobenen

Herrn reden hören, ohne diese Vorstellung auch seinerseits zu reproduciren? Dass er ihr dabei zunächst natürlich keine Wahrheit beilegte, thut nichts zur Sache, denn bekanntlich bleibt der Inhalt einer Vorstellung ganz derselbe, ob ich ihr in meinem Urtheil Existenz belege oder abspreche. Dass aber Paulus die Vorstellung des Auferstandenen nicht etwa nur momentan in's Bewusstsein aufgenommen haben wird, dass sie vielmehr immer und immer wieder als der eigentliche Angelpunkt der Entscheidung in den der Bekehrung vorausgehenden Seelenkämpfen aufgetaucht sein muss, diess folgt geradezu mit Nothwendigkeit aus der Art, wie wir uns den Prozess seiner Bekehrung psychologisch vermittelt denken; darum drehte sich ja die ganze Frage: ob der gekreuzigte Jesus wirklich, wie seine Jünger sagten, durch die Auferstehung als Messias dokumentirt, sein Tod also als messianischer Sühnetod und neues Heilmittel erwiesen worden sei, oder ob er im Tode geblieben und also kein Messias, sein Tod kein Sühnetod, sondern Verbrechertod gewesen sei? Die Spitze der Entscheidung hing daran, ob Paulus sich von der Wirklichkeit der behaupteten Auferstehung überzeugen konnte oder nicht; und dieser Cardinalpunkt sollte nicht die Tiefen seines Bewusstseins erfüllt und erregt haben? oder wie sollte er die fragliche Möglichkeit der Auferstehung in sich hin und her gewälzt haben, ohne sich ein Bild des Auferstandenen zu machen? Machte er sich aber einmal diess Bild, wenn zunächst auch nur, um es innerlich zu verwerfen, so ist nichts natürlicher, als dass die entscheidende Wendung sich in die Form kleidete, dass dieses so heiss bekämpfte und doch immer vergeblicher zurückgewiesene Bild des auferstandenen Jesus plötzlich ihm als objektive Realität und im überwältigenden Glanze himmlischer Majestät entgegen trat. Damit war der Kampf entschieden, jeder Zweifel überwunden; nun war dem Verfolger Paulus dieselbe erfahrungsmässige Gewissheit, wie den ersten Jüngern, geworden, dass der Gekreuzigte der Messias sei. Dann aber war er diess nicht nur — wie jene sagten — trotz des Kreuzes, sondern gerade um des Kreuzes willen, sein Kreuzestod ist dann gerade der Angelpunkt seines Messiaswerkes, das Ende des alten, der Anfang eines neuen Bundes, ein Aergerniss den Juden, eine

Thorheit den Griechen, den berufenen Gläubigen aber aus Juden und Heiden Gotteskraft und Gottesweisheit! (1 Cor. 1 23 f.).

Die Bekehrung des Paulus ist, so angesehen, allerdings zunächst ein Prozess des theoretischen Bewusstseins, eine Dialektik des religiösen Denkens, wie diess auch nicht wohl anders sein konnte, wo es sich um Wahrheit oder Unwahrheit objektiver Ideen, um historisch-dogmatische Ueberzeugungen handelte. Auch sind ja die Spuren dieses theoretischen Ausgangspunkts im Lehrbegriff des Paulus unverkennbar; sein Glaubensbegriff hat ja unleugbar überall das theoretische Moment des Fürwahrhaltens, des Ueberzeugtseins zur Grundlage und zum Inhalt zunächst die objektiven Wahrheiten der Auferstehung und des Sühnetods Christi. Doch ist diess nur die eine Seite. Die Frage, um die es sich bei der Bekehrung handelte, war ja keineswegs eine bloss theoretische, bloss das verstandesmässige Wissensinteresse beschäftigende, sondern sie umfasste die höchsten Interessen des religiösen Gemüths; die ganze religiöse Welt, in der der Pharisäer Paulus gelebt, in der er mit allen Fasern des denkenden, fühlenden und wollenden Geistes wurzelte, sein ganzes bisheriges Ich stand auf dem Spiel, wenn der Christusglaube siegte. Darum war der Prozess der Bekehrung nichts weniger, als eine kalte Denkopoperation, es war vielmehr der tiefsittliche Gehorsamsakt eines zarten Gewissens gegen die sich unwiderstehlich aufdrängende höhere Wahrheit (daher ihm auch der Glaube eine *ὑπακοή* ist), ein Akt grossartiger Selbstverleugnung, der Hingabe des alten Menschen und seiner ganzen religiösen Welt in den Tod, um fortan keinen Ruhm, ja kein Leben mehr zu haben, als in Christo, dem Gekreuzigten. Das ist ja der Grundton, den wir aus allen Briefen des Apostels heraustönen hören, wo immer er sein persönliches Verhältniss zum Kreuz Christi schildert: es ist nie bloss ein Verhältniss objektiver Theorie, sondern immer zugleich und wesentlich das der subjektiven Verbundenheit des innersten Gemüths mit dem Gekreuzigten, eine mystische Gemeinschaft mit dem Kreuzestod und mit dem Auferstehungsleben Christi. Mit seinem Kreuzestod: Denn indem er mit Dransetzung alles Dessen, was bisher sein Ruhm war, sich Christo im Glauben zu eigen gab und in

dessen Kreuz seinen einzigen Ruhme suchte, ist damit die Welt für ihn und er für die Welt gekreuzigt (Gal. 6, 14), indem er alles das fahren liess, worin er bisher sein religiöses Leben hatte, zumeist also das Gesetz, ist er mit Christo gekreuzigt (Gal. 2, 19); und das gilt nicht bloss von ihm, sondern von Allen, die Christi sind, denn „ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben“ (2 Cor. 5, 14). Aber wie ja Christus nicht bloss gestorben, sondern auch auferstanden ist, um hinfort Gott zu leben (Röm. 6, 10), so ist auch der Glaube nicht bloss Gemeinschaft des Todes, sondern auch des neuen Lebens Christi. Indem das Alte vergangen, ist zugleich Alles neu geworden (2 Cor. 5, 17), indem der alte Mensch mit Christo gekreuzigt, ist eine neue Kreatur geworden (ib. und Gal. 6, 15). Und zwar besteht diess neue Leben zunächst darin, dass die, für welche Christus gestorben ist, zum Danke dafür nunmehr für Christum leben, ihr Leben ihm und seiner Sache oder, wie er selbst, Gott weihen (2 Cor. 5, 15. Gal. 2, 19. Röm. 14, 8.). Noch mehr: Der Christen Leben ist nicht bloss Christo geweiht, sondern steht auch in Gemeinschaft mit ihm, es ist ein *συζῆν*, *ζῆν ἅμα σὺν Χριστῷ*, eine *κοινωνία Χριστοῦ* (1 Thess. 5, 10. Röm. 6, 4–8. 1 Cor. 1, 9. 2 Cor. 13, 4); ja diese Gemeinschaft ist eine so innige, dass der Apostel sie als wechselseitige Einwohnung darzustellen liebt, als ein Sein und Leben des Menschen *ἐν Χριστῷ* und Christi *ἐν ἐμοί* (Gal. 2, 20), so dass des Menschen eigenes Leben vollständig absorbiert und aufgegangen ist in das Leben Christi in ihm (*ἐμοί τὸ ζῆν Χριστός* Phil. 1, 21).

Aus dieser Idee der mystischen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, die wieder nur eine Consequenz der Bekehrung, dieses schmerzvollen Sterbens und Neuwerdens, gewesen ist, wächst nun aber ein zweiter Stamm des paulinischen Lehrsystems, der für die positive Ausgestaltung und für die fernere Weiterbildung desselben ebenso bedeutsam geworden ist, wie die Consequenz des Sühnetodes für die negative Seite des paulinischen Evangeliums gegenüber dem Judenthum oder Judenchristenthum entscheidend gewesen war. Das Leben des Auferstandenen, mit welchem der Gläubige in Gemeinschaft tritt, gehört der jenseitigen, himmlischen Welt an, deren Element nicht die irdische Stofflichkeit, die schwache, ver-

gängliche und unreine *σάρξ* ist, sondern die höhere Stofflichkeit des *πνεῦμα*, dem Leben und Kraft, Unverweslichkeit und Reinheit eignet und das als Lichtglanz (*δόξα*) erscheint. Indem Christus selbst durch seine Auferstehung in die Sphäre des reinen Geistes eingegangen, ist er zum *πνεῦμα* schlechthin geworden (2 Cor. 3, 18), was übrigens nur die sarkische Leiblichkeit, nicht das *σῶμα πνευματικόν* oder *σ. τῆς δόξης* ausschliesst (Phil. 3, 21) — in letzterm ist er ja vielmehr eben dem Paulus erschienen. Ist aber Christus selber zum lebendigen Geist geworden, so ist er für die, welche im Glauben sich ihm verbinden, belebendes Prinzip, *πνεῦμα ζωοποιῶν* (1 Cor. 15, 45). Und zwar diess mittelbar im umfassendsten Sinn des Wortes „Leben“; unmittelbar jedoch im transcendent-physischen oder eschatologischen Sinn des „ewigen, himmlischen Lebens.“ In diesem Sinne heisst es, dass wir, wie wir als natürliche Menschen das Bild des ersten, irdischen Adam tragen, so als Christen das Bild des zweiten, himmlischen Adam tragen werden (1 Cor. 15, 49); wie in Adam Alle sterben, so werden in Christo Alle lebendig gemacht werden (ib. v. 22); oder: wie wir mit Christo verwachsen sind durch die Abgestaltung seines Todes (in der Taufe), so werden wir es auch sein durch die seiner Auferstehung; sind wir mit Christo gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden (Röm. 6, 5. 8). In allen diesen Stellen ist der unmittelbare Sinn des Wortes „Leben“ zunächst der eschatologische. Allein es lag in der Genesis dieser ganzen Vorstellungsweise unfehlbar begründet, dass der transcendent-eschatologische Begriff zum immanent-ethischen werden musste. Denn, ruht unsere dereinstige Theilnahme an seinem Auferstehungsleben auf unserem Gestorbensein mit ihm in der Taufe und auf unserm Sein *ἐν Χριστῷ* im Glauben, also auf unserer gegenwärtigen mystischen Gemeinschaft mit Christo, so kann auch unsere Theilnahme an seinem *πνεῦμα*-Leben nicht bloss eine zukünftige, sondern muss auch schon eine gegenwärtige sein. Sonach müssen wir mit dem Moment, wo wir die mystische Gemeinschaft mit Christo eingegangen haben (wo wir durch das *ἐνδύσασθαι Χριστὸν ἐν Χριστῷ ὄντες* geworden sind) d. h. aber mit der Taufe zugleich Christi *πνεῦμα* erhalten haben, nemlich als gegenwärtigen An-

fang und Angeld auf unsere dereinstige völlige Gleichgestaltung mit seinem himmlischen πνεῦμα-Leben. So ist die Taufe als der Moment des ἐνδύσασθαι τὸν Χριστόν zugleich der Anfang einer καινότητος ζωῆς, nemlich der ζωὴ ἐν πνεύματι (Gal. 3, 27. Röm. 6, 4. 7, 6), welche wesentlich identisch ist mit der ζωὴ αἰώνιος und ἐπουράνιος des auferstandenen Christus und unserer eigenen Auferstehung, — gleichsam nichts als die gegenwärtige innerliche Anticipation des Zukünftig-Jenseitigen unter der Hülle der diesseitigen Stofflichkeit der σάρξ.

Eine Wendung des christlichen Gedankens von unermesslicher Tragweite! Während das urchristliche Bewusstsein noch weit überwiegend, fast könnte man sagen, ausschliesslich eschatologisch gerichtet war, das diesseitige Christenleben aber ebendesswegen noch erst als Erwartung, nicht als Erfüllung, erst als das Alte, das vergeht, nicht als das Neue, das besteht (αἰὼν οὗτος, nicht αἰὼν μέλλον), erschien: so lässt Paulus die „Neuheit des Lebens“ nicht erst mit der jenseitigen Vollendung, sondern schon mit dem diesseitigen Glaubensleben der Messiasgemeinde beginnen. Und diese Verschiebung des zeitlichen Anfangs wird sofort auch zur Umwandlung des Begriffs selbst: die messianische ζωὴ wird ebendamt, dass sie schon im diesseitigen Glaubensleben beginnt, ihres einseitigen supranaturalen, apokalyptischen Charakters entkleidet und wird zum neuen Christenleben im wahrhaft geistigen, im ethischen Sinn des Worts, zur Erneuerung des νοῦς, des denkenden, fühlenden und wollenden Ich. Nicht zwar diess so, als ob der eschatologische Sinn der christlichen ζωὴ eliminirt würde; vielmehr bildet dieser, wie schon bemerkt, in den betreffenden Hauptstellen ein so integrirendes Moment, dass eine unbefangene Exegese gar nicht umhin kann, ihn als das Primitive, der ganzen Entwicklung zu Grunde liegende, zu betrachten. Aber dass eben aus der Wurzel des transcendent-eschatologischen Begriffs für Paulus der immanent-ethische sich entwickelte, das ist die originelle und für die christliche Dogmatik so höchst fruchtbare Wendung\*), die wir in letzter In-

\*) Nehmen wir hierzu noch, dass auch der andere Grundbegriff der paulinischen Heilslehre, die Rechtfertigung, seine ursprüngliche Heimath



stanz nichts anderem zu verdanken haben, als jener tief religiösen Glaubensmystik, in welcher Paulus sich schon eins wusste mit „dem Sohne Gottes, der ihn geliebt und sich selbst für ihn dargegeben habe.“

Wie der Begriff der messianischen ζωή, so wurde auch der des messianischen πνεῦμα vom Standpunkt der paulinischen Mystik aus umgewandelt. Dass man in der Taufe das messianische πνεῦμα oder den heiligen Geist bekomme, diess lehrte Paulus in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ansicht des Urchristenthums. Allein sonst verstand man unter diesem πνεῦμα ein donum superadditum der messianischen Zeit, welches als schlechthin supranaturale Kraft sich in ausserordentlichen Wunderwirkungen (δυνάμεις) erweise. Bei Paulus ist nun zwar wieder dieser Begriff des wunderwirkenden Geistes keineswegs eliminirt (cf. 1 Cor. 12), wohl aber seines einseitigen supranaturalen Charakters entkleidet und ergänzt nach der wahrhaft geistigen, ethischen Seite. Das messianische πνεῦμα bleibt hier nicht mehr etwas dem Menschen transcendent und nur in ausserordentlicher, abrupter Weise auf ihn einwirkendes, sondern es geht in den Christen selber ein und wird zu seinem eigenen und stetig wirkenden Lebensprinzip, zum Prinzip des καινὸς ἄνθρωπος. Es ist ja diess messianische πνεῦμα hier nichts anderes als der menschliche Antheil an dem πνεῦμα, welches Christus selbst zur Substanz seines Lebens hat. Da nun der Gläubige sein Leben in Christo und Christi Leben in sich hat, so wird also auch das πνεῦμα Christi mit dem eigenen πνεῦμα des Christen zur

---

in der eschatologischen Vorstellung des messianischen Gerichts hatte; erinnern wir uns ferner, dass genau ebenso schon in der Heilsbotschaft Jesu selbst das entscheidende Wort: „das Himmelreich ist mitten unter euch!“ aus einfacher Anticipation des jenseitig-äusserlichen Messiasreiches im diesseitig-innerlichen Gemeindebewusstsein entsprungen war: so sind wir ja wohl hier auf rein empirischem Wege einem der tiefsten Entwicklungsgesetze der Religionsgeschichte auf die Spur gekommen, dem nemlich: dass der religiöse Geist in dem Blütenkelch der farbenreichsten apokalyptischen Phantasieen seine tiefsten Mysterien, seine fruchtbarsten Keime zu verbergen liebt, damit sie unter dem Schutze jener Hülsen so weit heranwachsen und erstarken, bis sie fähig sind, durch sich selber zu gedeihen und aus eigener Kraft Sturm und Kälte zu trotzen.

Substanz einer *καινή κτίσις* sich verschmelzen. Wirklich ist in vielen Stellen jeder Unterschied zwischen dem *πνεῦμα* Christi und dem eigenen des Christen aufgehoben, wogegen an andern auch wieder beide sich gegenüberstehen, wie aktives und passives Prinzip. Jedenfalls ist durch diese aus der paulinischen Mystik hervorgegangene neue Lehre vom christlichen *πνεῦμα* der Grund gelegt zu einer immanent-ethischen Auffassung des Christenthums.

Von unmittelbarer Folge war denn auch schon bei Paulus selbst diese *πνεῦμα*-Lehre für die Begründung der christlichen Sittlichkeit. Dieser Punkt war um so wichtiger, als die paulinische Lehre von der Aufhebung des Gesetzes durch die Gnade so leicht in unsittlich-libertinistischem Sinn missdeutet werden konnte und von Freund und Feind wirklich so missdeutet worden ist. Diese scheinbare Consequenz seiner Gesetzeslehre widerlegt Paulus durch die wahre Consequenz seiner *πνεῦμα*-Lehre. Ist der Christ mit der Taufe in die Gemeinschaft des gekreuzigten und auferstandenen Christus getreten, so ist sein alter Mensch, dessen Prinzip die *σάρξ* war, mit Christo gekreuzigt und ein neuer Mensch, dessen Lebensprinzip das *πνεῦμα* ist, ist erstanden. Da nun das *πνεῦμα* das reine Element der himmlischen Welt ist, so kann auch, was auf sittlichem Gebiet aus ihm hervorgeht, nur gut sein und der Christ darf sich also bloss dem natürlichen Trieb dieses ihm innewohnenden Geistes überlassen, um das Gute zu thun; das Gute ist also für ihn, sofern er den Geist hat, das wahrhaft Natürliche. Thut er hingegen das Böse, so folgt er dem Begehren des Fleisches, dessen unreine Natur auf sittlichem Gebiet ebenso nur böse Früchte wirken kann, wie die reine Natur des Geistes nur gute Früchte (Gal. 5, 19—23). Aber da diess sündewirkende Fleisch nur das Prinzip des alten, mit Christo gestorbenen Menschen war, so hat es an den neuen mit Christo lebenden Menschen keinen Anspruch mehr, es kann und darf über ihn nicht herrschen, er kann und darf ihm nicht mehr zur Folgsamkeit verpflichtet sein (Röm. 8, 12. 6, 14). Das Böse ist also für den Christen als solchen das Widernatürliche, der Sünde Macht und Herrschaft ist zugleich mit dem Gesetz, das ihr reizender Stachel war, für den Christen prinzipiell aufgehoben. Die Forderung also,

das Böse zu lassen und das Gute zu thun, ist für den Christen die selbstverständliche Consequenz seiner neuen Natur: er soll nur praktisch das bethätigen, was er faktisch schon ist — ein Geistesmensch. („Leben wir im Geist, so lasset uns auch wandeln im Geist! wandelt im Geist, so werdet ihr des Fleisches Begehren nimmer erfüllen!“ Gal. 5, 25. 16).

So hat der Apostel seine *πνεῦμα*-Lehre zum Prinzip einer völlig neuen ethischen Weltanschauung gemacht, welche das blosses Sollen einer unfreien Gesetzlichkeit, wie das blosses Be-  
 lieben einer gesetzlosen Freiheit, also jüdische wie heidnische Moral gleich gründlich überwindet und aufhebt zu einer Freiheit, die sich selbst Gesetz ist, und einem Gesetz, das erst recht frei macht. „Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo hat mich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit!“ (Röm. 8, 2. 2 Cor. 3, 17). Diess neue ethische Prinzip ist nicht weniger ein Höhepunkt in der Geschichte der Moral, als die Rechtfertigung durch den Glauben in der Geschichte der Religion. Und wie eng beide zusammenhängen, geht aus unserer ganzen Darstellung hervor, sofern ja eben die Mystik des paulinischen Christusglaubens zu seiner *πνεῦμα*-Lehre und damit zum neuen ethischen Prinzip geführt hat.

Es liegt nun aber ganz in der dogmatisirenden Art des Apostels, diesen Zusammenhang zwischen den ethischen Consequenzen und der religiösen Grundlage auch wieder in unmittelbarer und objektiver Art zu fixiren, ohne die subjektiv psychologischen Vermittelungen. Was im Glauben an den Gekreuzigten subjektiv und ethisch vermittelt sich vollzieht: das Sterben des alten Menschen oder des Fleisches als des den natürlichen Menschen beherrschenden Lebensprinzips, das knüpft der Apostel so an den Kreuzestod Christi an, als ob es hier als objektive Thatsache ein für allemal geschehen wäre: Christus selbst ist durch seinen Tod der Sünde abgestorben (ausser Beziehung zu ihr getreten), in Christi eigenem Fleisch ist am Kreuz die Sünde (als objektive Potenz gedacht) hingerrichtet worden (Röm. 6, 10. 8, 3). Der Tod Christi bekommt also damit eine neue Bedeutung: er ist nicht bloss Sühnetod zur Tilgung der Schuld und Vermittlung der ideellen,

zugerechneten Gerechtigkeit, sondern auch Vernichtung der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\xi$  oder des reellen Sündeprinzips, Mittel also nicht bloss der Versöhnung, sondern auch der reellen sittlichen Erneuerung der Menschheit, ihrer Rechtfertigung nicht bloss, sondern auch ihrer Gerechtmachung. Unzweifelhaft eine höchst bedeutsame Ergänzung der paulinischen Lehre vom erlösenden Tod Christi, weil hiermit das sittliche Moment der christlichen Erlösungs-idee mit dem religiösen (Versöhnung) in unmittelbarsten Zusammenhang gebracht und als gleich wesentlich hingestellt ist. Nur ist diess nicht so zu verstehen, als ob diese sittliche Seite der paulinischen Erlösungslehre die Hauptsache und der eigentliche geistige Kern seines Dogmas gewesen wäre. Der Satz: Christi leiblicher Tod hat die Macht der Sünde vernichtet, ist, so unvermittelt hingestellt, genau ebenso ungeistig und unvollziehbar, wie der andre: er hat die Schuld der Sünde stellvertretend getilgt; beide Sätze bedürfen gleichermassen der Vermittelung durch den paulinischen Grundgedanken der mystischen Gemeinschaft des Glaubens mit Christo, wobei dessen Tod nicht mehr ein einzelnes geschichtliches Ereigniss sinnlicher Art, sondern Erscheinung und anschaulicher Typus des christlichen Heilsprinzips überhaupt und eben nur insofern eine Heilsursache ist, als der Glaube in ihm das eigentliche geistige Heilsprinzip anschaut und ergreift. So betrachtet, ist der Tod Christi sühnend, weil der Glaube in ihm die versöhnende Liebe Gottes anschaut (2 Cor. 5, 19. Röm. 5, 8. 8, 32), und er ist Ueberwindung der Macht der Sünde, weil der Glaube aus jener Versöhnung zugleich die Kraft der sittlichen Erneuerung schöpft. Aber die Versöhnung bleibt darum doch dem Apostel von Anfang bis zu Ende die Grundlage und die Hauptsache seines Erlösungsdogmas, was eigentlich Niemanden auffallen sollte, der bedenkt, dass das Christenthum in erster Linie Religion und erst in zweiter Moral ist. Uebrigens bedarf es nicht erst dieser religionsphilosophischen Reflexion, da schon der exegetische Thatbestand klar genug spricht. Die Lehre vom Sühnetod Christi zieht sich ganz gleichmässig durch alle paulinischen Briefe hindurch und ist durchgängig der Angelpunkt seiner Lehren von der Gerechtigkeit aus Gott und von der Aufhebung des Gesetzes; noch mehr, sie ist der Angelpunkt seiner religiösen Grundstimmung, der vertrauenden,

dankbaren Liebe. Hingegen die Lehre von der Vernichtung des Fleisches und der Sünde in Christi Tod findet sich erstmals Röm. 6—8 und hier genau besehen nur in den zwei Versen 6, 10 und 8, 3. Ihre Wurzeln freilich ziehen sich durch alle früheren Briefe hindurch und finden sich überall da, wo der Apostel das Eintreten in die Angehörigkeit Christi durch Glaube und Taufe als ein Mitsterben mit Christo, als Gekreuzigtwerden der Welt und des Ich, des Fleisches mit seinen Begierden darstellt, also namentlich Gal. 2, 19. 6, 14-5, 24. 2 Cor. 5, 14 ff. Nur aber erscheint hier diess „Kreuzigen des Fleisches“ noch als das, was es ist: als ethischer Prozess im Subjekt, das sein Gläubigwerden als ein Sterben und Neuwerden (wie Paulus selbst seine Bekehrung) empfindet. Und der „Fortschritt“ in Röm. 6—8 besteht sonach in nichts anderem als in bestimmterer dogmatischer Fixirung, aber damit zugleich auch Veräusserlichung jenes Grundgedankens der paulinischen Glaubenslehre, der mit dem rechtfertigenden Glauben an den Versöhnungstod Christi so wenig im Widerspruch steht, dass er vielmehr eben aus diesem herausgewachsen ist; wie denn auch noch im letzten paulinischen Briefe, Phil. 3, 9 f., die Rechtfertigung durch den Glauben und die mystische Glaubensgemeinschaft mit Christo zur unlöslichen Einheit verschlungen sind.

Uebrigens hängt die Lehre des Römerbriefs von der Fleischestödtung im Tode Christi damit zusammen, dass überhaupt hier (Cap. 6—8) zum erstenmale von dem Apostel der ethische *σάρξ*-Begriff zur dogmatischen Verwendung gebracht wird, nachdem er Gal. 5 erstmals zwar aufgestellt, aber nur für die moralische Paränese gebraucht worden war. Dass Paulus weder im Galaterbrief, noch Röm. 1—5 diesen Begriff zur Begründung seiner Grundlehre von der Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit benutzte, ist wohl ein unverkennbares Zeichen davon, dass dieser *σάρξ*-Begriff nicht schon zu den Grundlagen seines Lehrsystems gehörte (wie diess meist dargestellt wird). Sondern ohne Zweifel ist ihm dieser moralische *σάρξ*-Begriff in Analogie und Consequenz des entsprechenden *πνεῦμα*-Begriffs erst entstanden. Wir sahen oben, wie der ursprüngliche transcendent-physische Begriff des *πνεῦμα* unter dem Einfluss der paulinischen Glaubensmystik

eine ethische Wendung bekam. Von da aus lag es sehr nahe, auch dem physischen *σάρξ*-Begriff, wie er in der hebräischen Weltanschauung das stehende Gegenstück zum transcendent-physischen *πνεῦμα*-Begriff bildete, eine entsprechende ethische Wendung zu geben, da wenigstens, wo er dem *πνεῦμα* auf ethischem Gebiet gegenübertritt; denn sonst ist auch bei Paulus die *σάρξ* nur eben die vergängliche und schwache Stofflichkeit des geschöpflich-irdischen Daseins. Kurz also: der eigentliche (moralisch zugespitzte) Dualismus von *σάρξ* und *πνεῦμα* ist nicht ein Element der philosophischen Anthropologie des Paulus und eine Voraussetzung seiner Dogmatik, sondern ist ein ziemlich vermitteltes Produkt seiner christlichen Spekulation, der psychologische Reflex seines dogmatischen Gegensatzes von Sünde und Gnade. Genau ebenso verhält es sich mit des Johannes sogenanntem „Dualismus.“ Diess ist der Grund, warum hier wie dort die Anwendung philosophischer Categorien oder Zurückführung auf den metaphysischen Dualismus philosophischer Systeme entschieden unzulässig ist und nur Verwirrung und Entstellung erzeugt.

Der das paulinische Denken beherrschende Gegensatz von Sünde und Gnade stellte sich uns zuerst dar in den religiösen Categorien: Gesetz und Glaubensgerechtigkeit; sodann in den ethisch-psychologischen Categorien: Fleisch und Geist. Er bekommt endlich seinen prägnantesten und umfassendsten Ausdruck in der Gegenüberstellung der weltgeschichtlichen Typen: Adam und Christus oder: erster und zweiter Adam. Von der Höhe der christlichen Geschichtsphilosophie des Apostels theilt sich die Menschheitsentwicklung in zwei Perioden von entgegengesetztem religiös-sittlichem Charakter. Die erste Periode, deren Anfänger und Repräsentant der erste Adam ist, stand unter der Herrschaft der Sünde, des Fleisches, des Todes, des Gesetzes (als Zuchtmeisters der unter der Sünde Verschlussenen und als Reizes zur Sündenwirkung des Fleisches); Adam also repräsentirt das Prinzip der Sünde, des Todes und der Knechtschaft. Christus hingegen wurde der zweite Adam, weil Anfänger einer neuen religiös-sittlichen Entwicklung der Menschheit, die nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, nicht mehr unter der Herrschaft des Fleisches, sondern unter der des Geistes, nicht mehr im Verhältniss

der Knechtschaft, sondern der Kindschaft zu Gott steht, nicht mehr dem Tode verfallen, sondern im Besitz des (dauernden) Lebens ist. Beiderseits aber sieht Paulus in dem Anfänger einer Gattung zugleich den Träger des Gattungstypus oder des sie beherrschenden Prinzips. So wird ihm denn auch Christus, als der Anfänger einer gotteskindschaftlichen Menschheit, zum personificirten Prinzip der Gotteskindschaft, zum absoluten Ideal des Gottessohnes schlechthin. Mit dieser Identificirung aber der geschichtlichen Person und des absoluten Prinzips wird die erstere den Schranken des Endlichen entrückt, ihr Ausgang wird in den Himmel und die Ewigkeit zurückverlegt: Christus wird zum präexistenten himmlischen Menschen, der in der Fülle der Zeiten vom Himmel her gesandt wird, um unser Sündenfleisch anzunehmen und in dessen Tod der Sünde Schuld und Macht zu tilgen, durch seine Auferstehung aber zum belebenden Geist für die Menschheit zu werden, damit wir durch die Gemeinschaft seines Geistes selbst auch in Geistesmenschen und Gotteskinder nach dem Bilde des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ verwandelt würden. So fasst die Christologie die Grundgedanken des paulinischen Evangeliums in sich zusammen und spiegelt dasselbe namentlich auch nach seinem Ursprung treu ab; denn auch sie, wie das ganze Lehrsystem, stammt weder aus Ueberlieferung her, noch ist sie aus abstrakter Spekulation oder aus fremdartigen Philosophemen entstanden, sondern sie stammt aus der Reflexion auf die in Tod und Auferstehung Christi gegebenen Heilsgüter, wie sie sich dem Glauben des Paulus als innere Erfahrungsthatfachen darstellten. Das Bewusstsein, im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen selber ein „neuer Mensch“ geworden, aus der Knechtschaft des Fleisches und Gesetzes zur Freiheit des Geistes der Kindschaft hindurchgedrungen zu sein — diess Bewusstsein, auf die Gesamtheit der Gläubigen ausgedehnt, ergibt ja von selbst für den Ursacher dieser Umwandlung den Begriff des „zweiten Adams“, des „belebenden Geistes“, des „erstgeborenen Gottessohnes“, „Urbilds der geistigen oder himmlischen Menschen“ (1 Cor. 15. Röm. 8, 29). So haben wir hier die erste dogmatische Christologie d. h. eine Christuslehre, welche wesentlich Exposition des christlichen Bewusstseins der Gemeinde in Form von Aussagen über die Person ihres Stifters ist. Als

freier (spekulativer) Ausdruck der christlichen Idee hat sie jene ideale Höhe und Weite, vermöge welcher sie sich zum Anknüpfungspunkt für alle weitere christliche Spekulation eignete; aber die Verknüpfung der Idee mit der geschichtlichen Person des Stifters und zumal mit seiner grössten sittlichen That, dem Opfertod am Kreuz, gibt dem idealen Gedanken zugleich die reale Kraft des religiösen Pathos, der gemüthlichen Sympathie und erzeugt eben damit jene Mystik des Gefühls, die wir überall in der Religionsgeschichte als den eigentlichsten und fruchtbarsten Quell religiösen Lebens und Denkens finden. Ja diese Mystik führt sogar ganz unmittelbar zur Spekulation; denn indem das fromme Subjekt sich mit seinem Objekt im sympathischen Gefühl eins fühlt, wird ebendamt die Schranke des individuellen Lebens, der Besonderung des Einzelnen gegen Einzelne aufgehoben, das Besondere zum Allgemeinen erhoben, also dasselbe in der unmittelbaren Form des Gefühls vollzogen, was die Spekulation in der vermittelten Form des Gedankens thut. So hängen denn auch die tiefsten Spekulationen des Paulus über den zweiten Adam, den Geistesmenschen und dgl. in der That zuletzt nur an der Tiefe seines religiösen Gemüths. Das sollte mehr beachtet werden, als es in den neueren Darstellungen gewöhnlich\*) geschieht, welche — immer nur an den Dialektiker Paulus denkend — auf dem Sprung stehen, ihn in einen spitzfindigen Scholastiker zu verwandeln, von dem man wahrlich nicht begreifen könnte, wie er zu dem grossen Heidenapostel geworden, der alles Raisonniere gefangen zu nehmen wusste unter den Gehorsam Christi (2 Cor. 10, 5).

---

Schliesslich ist noch die Frage aufzuwerfen, ob der paulinische Lehrbegriff, wie er hier im Abriss gegeben wurde, überhaupt als ein fertiges Ganze dargestellt werden dürfe oder

\*) Eine entschiedene Ausnahme macht in dieser Beziehung nur die Darstellung von Reuss, *histoire de la théol. chrét. au siècle apostolique*, die freilich nach der andern Seite wieder einer Ergänzung bedarf, sofern sie die judaisirende Form des paulinischen Dogmatisirens zu wenig zum Recht kommen lässt.



ob er Wandlungen und Entwicklungen durchlaufen habe, die auch für die Darstellung massgebend sein müssten? Die Beantwortung dieser Frage hängt nun natürlich wesentlich ab von dem kritischen Urtheil über die Echtheit oder Unechtheit der einzelnen unter Pauli Namen auf uns gekommenen Briefe. Da eine allseitige Untersuchung der kritischen Fragen ausserhalb des Planes dieses Werks liegt — nur insoweit gehört das Kritische herein, als es von dem Dogmatischen bedingt ist, welches im Verlaufe des Buchs uns beschäftigen wird — so kann ich hier nur zur vorläufigen Orientirung des Lesers meine kritischen Ansichten in Kürze aussprechen.

Ich halte für echt ausser den vier unbestrittenen Briefen auch den ersten an die Thessalonicher, den an Philemon und den an die Philipper, für unecht unbedingt den an die Epheser und die drei Pastoralbriefe, bedingt den zweiten an die Thessalonicher und den an die Colosser. Bei diesen beiden und besonders beim letztern scheint mir die Sache so zu stehen, dass er sich ebensowenig in allen Theilen als echt, wie in allen Theilen als unecht begreifen lässt; bei solcher Sachlage wird wohl kaum eine andere Auskunft übrig bleiben als die von Holtzmann in der neuesten Schrift über Colosser- und Epheserbrief durchgeführte Ansicht, dass unserm Colosserbrief ein echter paulinischer Brief zu Grunde liege, der von späterer Hand überarbeitet worden sei. Nur kann ich den Ueberarbeiter nicht (mit Holtzmann) in dem Verfasser des Epheserbriefs finden, sondern halte ihn für einen, dem Verfasser des Hebräerbriefs nahestehenden, paulinischen Alexandriner. Was die Ausscheidung des Ursprünglichen vom Ueberarbeiteten betrifft, so habe ich bei aller Anerkennung des scharfsinnigen Versuchs von Holtzmann doch gegen manches Einzelne desselben meine Bedenken und getraue mir eine bestimmte und vollständige Ausscheidung und Rekonstruktion des Ursprünglichen nicht durchzuführen. Da nun jedenfalls die Eigenthümlichkeiten des Briefes vom Ueberarbeiter herühren, so ist er im Wesentlichen als Denkmal einer nach-paulinischen Fortbildung des Paulinismus zu benutzen und zwar mit dem Hebräer- und Barnabasbrief zusammen, als erste Form dieser Weiterentwicklung, wie sie wesentlich durch alexandrinische Einflüsse bedingt ist.

Die zweite Phase derselben ist hauptsächlich durch den Epheserbrief repräsentirt, dessen kirchliche Unionstendenz schon durch den 1. Clemens- und 1. Petribrief vorgebildet ist. Die dritte Phase, durch die Pastoral- und Pseudoignatianischen Briefe repräsentirt, zeigt den Paulinismus in den allgemein kirchlichen (katholischen) Glauben übergegangen. Wie sich im Spiegel dieses katholisirten Paulinismus der ursprüngliche Paulinismus und seine geschichtlichen Kämpfe in gedämpftem Lichte reflektiren, wird zuletzt aus der Apostelgeschichte zu zeigen sein.

Mit diesen Phasen des nachpaulinischen Paulinismus wird sich der II. Theil dieses Buches zu beschäftigen haben. Den Gegenstand des I. Theils aber bildet der ursprüngliche paulinische Lehrbegriff, wie er aus den echten Briefen zu entnehmen ist. Unter diesen finden nun zwar ebenfalls derartige Differenzen statt, dass sich ein Fortgang des dogmatischen Denkens des Apostels ersehen lässt; allein derselbe besteht hier nicht in Umbildung, sondern nur in bestimmterer dogmatischer Aus- und Durchbildung. Daher liegt hier nach meiner Ansicht kein triftiger Grund vor, die Darstellung des Ganzen nach zeitlich auf einander folgenden Entwicklungsphasen anzuordnen; vielmehr entspricht der wesentlichen Einheit der Grundanschauungen, wie sie in den echten Briefen unleugbar vorliegt, auch nur eine einheitliche Gesamtdarstellung des Lehrbegriffs, wobei im Einzelnen immerhin auf die Nuancen der früheren und späteren echten Briefe aufmerksam zu machen sein wird. Dabei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass diese Verschiedenheiten unter den echten Briefen auch durch die lokalen Anlässe bedingt waren. Finden wir im 1. Thessalonicher-Brief von der Rechtfertigungslehre nichts, so tritt ja auch in den Corintherbriefen dieser Begriff sehr zurück, gewiss beidemal aus demselben naheliegenden Grund: weil eben in einer rein heidenchristlichen Gemeinde zur Exposition der Rechtfertigungslehre in ihrer bestimmten Form, wie sie durch die Categorien des jüdischen Denkens bedingt war, kein Grund vorlag; ihr Kern, die Lehre von der Gnade Gottes in Christo, fehlt darum doch diesen Briefen keineswegs. Eher könnte man das Fehlen des *σάφ*-Begriffs im 1. Thessalonicherbrief für ein Zeichen dafür

nehmen, dass dieser Begriff in seiner bestimmt dualistischen Bedeutung sich dem Paulus erst später ausgebildet habe; denn Anlass, ihn zu brauchen, wäre im Thessalonicherbrief genug gewesen. Was aber ferner den Philipperbrief betrifft, so steht er nach meiner Ueberzeugung dem Römerbrief, sowohl in Beziehung auf Dogmatisches, als auf Parteiverhältnisse, mindestens ebenso nahe, als dieser dem Galaterbrief, wogegen er von allen Eigenthümlichkeiten des Colosser- und Epheserbriefs gar keine zeigt. Ich halte deshalb die Zusammenstellung dieser drei Briefe unter gemeinsamer Rubrik, wie sie jetzt in beiden Lagern \*) der neutestamentlichen Theologie Sitte geworden ist, für entschieden verfehlt und glaube, dass sie bald wieder abkommen wird. Sobald man sich jeden einzelnen dieser Briefe genauer für sich ansieht, findet man, dass zunächst einmal keiner mit den beiden andern dieselbe Grundrichtung theilt, sodass sie also jedenfalls einzeln und nicht gemeinsam darzustellen wären; sodann aber zeigt sich weiter, dass zwar Colosser- und Epheserbrief nahe verwandt sind unter

---

\*) Die Vertreter der Echtheit dieser drei Briefe, welche doch alle drei zusammen unter der Rubrik „Gefangenschaftsbriefe“ von den älteren trennen und gesondert darstellen (Weiss, R. Schmidt, Sabatier), sind in der misslichen Lage, erklären zu sollen, warum denn der Apostel in der Gefangenschaft mit einemal auf eine neue Lehrweise gekommen sei? Sollte die kurze Zeit zwischen der Abfassung des Römerbriefs und der Gefangenschaft hingereicht haben, um eine so tiefgehende Umbildung wie zwischen jenem Brief und dem an Colosser und Epheser zu ermöglichen? Und selbst diess höchst Unwahrscheinliche vorausgesetzt, wie will man es dann erklären, dass der vermeintlich letzte unter diesen drei „Gefangenschaftsbriefen“, der Philipperbrief, von jenen tiefgehenden dogmatischen Wandlungen des Apostels gerade am wenigsten oder eigentlich gar nichts zeigt, sondern dem Römerbrief wieder ganz nahe steht? Sollte man nun hier wieder eine Rückbildung im dogmatischen Denken des Paulus annehmen? Aber so sehr wandelbar dürfen wir uns doch wohl einen Apostel Paulus nicht denken! (cf. dazu auch die treffenden Bemerkungen von Holtzmann, a. a. O. S. 230, unten.) — Ehe diese Schwierigkeiten, wie sie die halbkritische Ansicht von den „Gefangenschaftsbriefen“ drücken, genügend gelöst sind, als bis jetzt irgendwo zu finden ist, wird die Behauptung von Weiss (neutest. Theol. 2. Aufl. S. 203, Anm.), dass „die Gefangenschaftsbriefe mit einander stehen und fallen“ — eben eine Behauptung bleiben.

einander und gemeinsam stark abweichen vom Urpaulinismus, dass hingegen der Philipperbrief mit jenen beiden ebenso wenig gemein hat, als mit den ältern und zweifellos echten Briefen viel, und dass seine eigenthümliche Haltung eben gerade die ist, wie sie der Persönlichkeit des Paulus überhaupt und seinen persönlichen Verhältnissen zur Zeit der Abfassung und gegenüber dieser Gemeinde insbesondere trefflich entspricht, während gerade diese individuelle Färbung bei jedem andern Verfasser sehr schwer zu erklären wäre\*).

Was endlich die Darstellung des urpaulinischen Lehrbegriffs betrifft, so lässt sich fragen, ob hierbei nicht der genetische Gang, wie ihn der kurze Abriss dieser Einleitung geschildert hat, zu Grunde gelegt werden sollte. Gerade der Hauptzweck dieses Buchs, den organischen Entwicklungsgang des Dogmas in seinen paulinischen Anfängen nachzuzeichnen, konnte diess zu fordern scheinen. Allein die Durchführung dieses Prinzips würde einmal zu gar zu vielen Wiederholungen geführt haben, und dann wäre dadurch der Ueberblick über die paulinische Grundlegung der einzelnen dogmatischen Lehren sehr erschwert worden. Daher zog ich es vor, die organische Entwicklung der paulinischen Gnosis aus ihrer einheitlichen Wurzel heraus nur als Abriss einleitungsweise vorzuschicken, im Uebrigen aber den Stoff so ziemlich nach den gewöhnlichen dogmatischen Locis zu ordnen, doch so, dass ich zugleich möglichste Rücksicht auf die Stellung jedes Dogmas im paulinischen Lehrgang zu nehmen bestrebt war. Aus einem gewissen Compromiss also der beiderseitigen Rücksichten ergab

---

\*) Ueber die Echtheit des Philipperbriefs vgl. man Hilgenfeld's Aufs. in der Z. f. w. Th. 1871, 3. H. S. 309 ff. und 1873, 2. H. S. 178 ff. und für den 1. Thessalonicherbrief ebendass. 1862, 3. H. und 1866, 3. H. Uebrigens kann ich bei dieser Gelegenheit den Wunsch nicht unterdrücken, dass doch bald von kompetenter Feder ein Handbuch der neutestam. Einleitung oder urchristlichen Literaturgeschichte erscheinen möchte, welches die gesicherten und gesichteten Resultate der neueren Kritik zusammenstellte. Der Mangel eines solchen wird sehr fühlbar bei Arbeiten wie der vorliegenden, welche nicht unmittelbar selber Kritik treiben wollen, wohl aber dieselbe voraussetzen müssen, und sich daher einfach auf kritische Standardworks sollten berufen können.

sich mir folgende Anordnung: Sünde und Gesetz, Erlösung durch Christi Tod, Person Christi, Rechtfertigung durch den Glauben, Leben im Geist, christliche Gemeinschaft, Vollendung des Heils. — Den Uebergang zur weitem Geschichte der Fort- und Umbildung des Paulinismus muss eine Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen ihm und der judaistischen Richtung bilden, worin die Parteiverhältnisse in ihren verschiedenen Gestaltungen nach dem Galaterbrief, nach den Corintherbriefen, nach dem Römer- und Philipperbrief zu schildern sind.

---

I. Theil.  
Darstellung der paulinischen Lehre.

---



## Erstes Capitel.

### Die Sünde und das Gesetz.

---

Indem wir die Lehre von der Sünde zum Ausgangspunkt der Darstellung des Lehrsystems machen, folgen wir der logisch-systematischen Anordnung, wie sie der Apostel selbst im Römerbrief einhielt, indem er Röm. 1, 18 — 3, 20 die These von der Glaubensgerechtigkeit negativ vorbereitete und stützte durch die Nachweisung der thatsächlichen Allgemeinheit der Sünde bei Heiden und Juden. Aber so passend eine solche Berufung auf die erfahrungsmässige Thatsächlichkeit den Ausgangspunkt einer Darlegung bildet, welche die eigenthümliche Lehre des Apostels dem Bewusstsein der Leser dadurch nahebringen wollte, dass sie an allgemein zugestandene Erfahrungswahrheiten anknüpfte, so wenig konnte doch ein derartiger Induktionsbeweis aus der Erfahrung an und für sich und für das dogmatische Bewusstsein des Apostels das grundlegende und tragende Prinzip für die ganz originelle Idee von der Glaubensgerechtigkeit bilden. Schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil ein solcher Induktionsschluss aus der Häufigkeit einer Erscheinung auf deren durchgängige Allgemeinheit immer nur relative Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit ergibt, nie die absolute Gewissheit eines dogmatischen Prinzips. Hier zumal bestehen die Erfahrungsthat-sachen, auf welche der Beweis sich stützt, der Natur der Sache nach aus so groben Thatsünden, wie sie beim Blick auf allgemeine sittliche Zustände zunächst in die Augen



springen und für den Durchschnittscharakter einer Menge, eines Volks, Zeitalters und dgl. allerdings auch bezeichnend sind, welche aber zu dem Schluss auf die gleiche Verderbtheit aller Einzelnen noch lange nicht berechtigen. Im Gegentheil zeigt ja dieselbe Erfahrung, welche die durchschnittliche sittliche Verderbtheit der Menge beweist, doch auch immer einzelne Ausnahmen, zeigt jedenfalls Stufenunterschiede der verschiedensten Variationen zwischen Besseren und Schlechteren — Thatsachen, die sich an und für sich ganz wohl als gegentheilige Instanzen gegen den Induktionsschluss auf die Allgemeinheit der Sünde gebrauchen liessen und auch oft schon so gebraucht wurden. Soviel also ist jedenfalls klar, dass ein Beweis aus der Erfahrung, wie ihn Röm. 1, 18 — 3, 20 für die Allgemeinheit der Sünde führt, nur unterstützende Kraft haben kann für eine Theorie, die ohnediess schon und auf tieferen Gründen beruhend feststeht.

Diese Theorie erörtert Paulus hauptsächlich an zwei andern Stellen (Röm. 5, 12 ff. und Röm. 7), beidemal im Zusammenhang oder aus Anlass einer dogmatischen Auseinandersetzung über das Verhältniss der Heilswirkung Christi zum Gesetz oder zur alten, vorchristlichen Oekonomie; woraus schon erhellt, dass die dogmatische Theorie von der Sünde dem Apostel ihren eigentlichen Grund und Stützpunkt in seiner Lehre von der Erlösung hatte.

---

### **Die Sünde als Prinzip der vorchristlichen oder natürlichen Menschheit.**

Die hierfür klassische Stelle Röm. 5, 12—21 ist nur dann richtig zu verstehen, wenn man von dem Gesichtspunkt ausgeht, dass der Apostel hier nicht sowohl eine Lehre von der Sünde aufstellen, als vielmehr seine Rechtfertigungslehre dadurch stützen wollte, dass er sie in einen grossartigen Rahmen religionsphilosophischer Geschichtsbetrachtung einfügte. Jener paradoxe Begriff einer objektiven (von Gott aus dem Men-

schen ohne Rücksicht auf dessen subjektive Lebensbeschaffenheit einzig um Christi willen geschenkt) Gerechtigkeit sollte schliesslich, nachdem er von 3, 21 an im Einzelnen erhärtet worden war, nun auch noch durch eine religionsphilosophische Parallele annehmlich gemacht und seiner scheinbaren Ausserordentlichkeit und Willkührlichkeit entkleidet werden. Er erhält nemlich sein formal genau entsprechendes, material freilich entgegengesetztes Pendant oder Antitypon an einer ebenso objektiven, ohne Rücksicht auf die subjektive Lebensbeschaffenheit der Einzelnen über Alle um Adams willen verhängten Herrschaft der Sünde und des Todes. Dass diess die Absicht der mit ὡσπερ v. 12 eröffneten Parallele ist, ergibt sich klar aus den Versen 18. 19. 21, worin die (durch Einschlebung der Differenzpunkte in vv. 15—17 unterbrochene) Vergleichung Adams und Christi nach der formalen Ähnlichkeit ihrer beiderseitigen Wirkungen ausgeführt ist. Dass durch des Einen Christus Gehorsam die Vielen (Gläubigen) als Gerechte hingestellt werden (in das Verhältniss von Gerechten zu stehen kommen), oder dass die Gnade, vermittelt durch Jesum Christum, eine Herrschaft mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben übe, dieses Thema des letzten Abschnitts, welches schon 1, 17 als das Hauptthema des Briefs vorangestellt worden war, sollte hier abschliessend (denn Cp. 6 geht zu anderen Gedanken über) rekapitulirt und zugleich durch die Parallele mit der Sünde erhärtet werden.

Es wird für das richtige Verständniss der ersten Verse der Vergleichung wichtig sein, die Tendenz derselben aus dem Schluss (v. 21) genau zu erkennen. Gegenüber steht sich hier die Herrschaft der Sünde, die sie übt im Tode (nemlich indem sie sich als die den Menschen Tod verursachende Macht erweist), und die Herrschaft der Gnade mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben; ewiges Leben ist das mittelbare Endziel der Gnadenherrschaft, Gerechtigkeit aber die Mittelursache und unmittelbare Wirkung der Gnade. Und eben darauf, dass Gerechtigkeit der unmittelbare Gnadenerweis sei, worin die souveräne Herrschermacht der Gnade sich zunächst bethätigt, liegt der Hauptnachdruck des ganzen Gedankens. Diesem Verhältniss von Gerechtigkeit und Leben entspricht auf der andern Seite der Parallele das von Sünde

und Tod. Der Hauptnachdruck liegt hier darauf, dass die Sünde eine souveräne Herrschaft übe, welcher Alle durch die eine Sündenthat Adams unterstellt wurden (*ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία* v. 21, *ἁμαρτωλοὶ κατεστράφησαν οἱ πολλοὶ* v. 19). Und zwar besitzt die Sünde diese Herrschermacht ebenso auf Grund eines göttlichen Gerichtsaktes (*κρίμα, κατάκριμα* vv. 16, 18), wie andererseits Gerechtigkeit und Leben zu ihrem letzten Grund einen göttlichen Gnadenakt (*χάρισμα*) haben. Und wie dort das Leben als der durch die Mittelursache der Gerechtigkeit erzielte Endzweck der Gnade erscheint, so hier der Tod als die letzte Wirkung des *κρίμα*, und als die unmittelbare Wirkung der *ἁμαρτία*, welche eben in dem Tod wirken ihre despotische Gewalt manifestirt. Wenn nun auch in den vorangehenden Versen 14—17 nur von der Herrschaft des Todes in Folge von Adams Sünde die Rede ist, so sehen wir eben aus vv. 19 und 21, dass doch nicht sie die Hauptsache im ganzen Abschnitt ist, sondern die Sünden herrschaft, welche sich zur Todesherrschaft wie der Realgrund zur äusseren Wirkung und Erscheinung verhält. Eben desswegen aber, weil die Sünden herrschaft in der Todes herrschaft zur Erscheinung kommt, dient die letztere, als das unmittelbar erfahrungsmässig gegebene, zum Erkenntnissgrund für jene; und als der Erkenntnissgrund musste das Herrschen des Todes in der logischen Argumentation von vorneherein natürlich vorantreten, wobei aber die Voraussetzung immer die ist, dass, wie der Tod überhaupt in der Sünde, so auch das Herrschen des Todes von Adam an in der von Adams Sünde ausgegangenen Herrschaft der Sünde seinen Realgrund habe.

Gehen wir mit diesen aus dem Zusammenhang und besonders dem Ende des Abschnitts gewonnenen Ergebnissen an die uns hier direkt angehenden Verse 12—14: so ist zuvörderst klar, dass *ἡ ἁμαρτία* v. 12 nicht eine einzelne That sünde bezeichnet, sondern die Sünde als ein Allgemeines, welches Subjekt von Prädikaten sein kann, wie *βασιλεύειν* (v. 21), *κρίνειν* (6, 14), *ἐπιθυμίαν καταργᾶσθαι* (7, 8), das hingERICHTET wird (8, 3), unter das der Mensch verkauft ist (7, 14), von dem (oder: von dessen bindendem Gesetz) der Christ befreit ist (6, 22. 8, 2); kurz also: es ist die Sünde

als eine allgemeine Macht, ein objektives Prinzip, das, von jedem Menschen und sonach auch von allen zusammen unterschieden, Ursache von Wirkungen in ihnen ist, nemlich einerseits von sündigen Begierden und Handlungen (7, 8 ff.), andererseits vom Erleiden des Todes als des *τέλος*, der *ὀψώ-  
να τῆς ἁμαρτίας* (6, 21. 23). — Von der Sünde in diesem objektiven Sinn heisst es, dass sie „durch einen Menschen (nemlich durch die Sünde Adams, *παράβασις Ἀδάμ* v. 14) in die Welt (den Complex des geschöpflichen Daseins) hereingekommen“ sei, also den Anfang nicht nur ihrer Erscheinung, sondern auch ihres Daseins genommen habe, während sie vorher noch gar nicht da war. — „Und durch die Sünde der Tod“; auch er gedacht als objektive Macht, von welcher ein *βασιλεύειν* ausgesagt werden kann (vv. 14. 17), doch nicht so, dass er als souveräner Herrscher der Sünde koordinirt wäre, sondern wie sein In die Welt hereinkommen nur eine Folge des der Sünde war, so auch dient er nur der Sünde als Mittel der Ausübung und Darstellung (Manifestation) ihrer Herrschaft (v. 21). — „Und so ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, auf Grund dessen, dass sie Alle gesündigt hatten“. *Οὕτως* d. h.: zu Folge des Ebengesagten, nemlich zu Folge davon, dass der Tod einmal mit und durch des Einen Sünde in die Welt gekommen war, drang er nun auch zu allen einzelnen Menschen hindurch; die Herrschaft des Todes, einmal als objektive Macht in die Welt getreten, erstreckte sich sofort auf die Gesammtheit der Menschen, war eine unbedingt allgemeine, also nicht mehr erst noch durch besonderes Thun der Einzelnen für sich bedingt und hervorgerufen, sondern unmittelbar auf Grund ihres einmal durch den Einen Adam in der Welt Aufgetretenseins (*οὕτως*) war sie auch schon die Alle beherrschende Macht. Nun ist ja aber der Tod überhaupt und überall nur Folge und Erscheinung der Sünde; sonach muss auch sein *διελθεῖν εἰς πάντα* Folge davon sein, dass die Sünde Sache Aller war. Diess besagen die Worte: *ἐφ' ᾧ πάντε ἡμαρτον*. Die Schwierigkeit liegt nun aber hier in dem Nebeneinanderstehen von zwei scheinbar ganz widersprechenden Begründungen der allgemeinen Todesherrschaft; einerseits in der einen Sündenthat des Einen Adam

(*οὕτως*) und andererseits in der Sündenthat Aller (denn Lexikon und Grammatik fordern, dass *ἡμαρτον* vom Sündethun und zwar der Aor. von einem bestimmten historischen Fall verstanden werde). Allein eben in diesem harten und völlig unvermittelten Nebeneinanderstehen der beiderlei Begründungen liegt ohne Zweifel der Wink, dass sie nach des Apostels Sinn eigentlich nicht als zweierlei, sondern als eines und dasselbe zu verstehen sind, dass also die Sündenthat Adams zugleich und als solche schon auch die Sündenthat Aller gewesen ist. Natürlich lässt sich diess nur so denken, dass in der That Adams als des repräsentirenden Haupts der Gattung diese selbst vermöge einer gewissen moralischen oder mystischen Identität mit ihrem Vertreter mitbetheiligt war; eine derartige Identificirung des Thuns oder Leidens einer Vielheit mit dem ihres Hauptes, gleichsam ihrer personificirten Einheit, ist ein dem Paulus keineswegs fremder Gedanke, wie ein Blick auf die beiden verwandten Stellen zeigt: 2 Cor. 5, 14: *εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον* und 1 Cor. 15, 22: *ὡςπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται*. Uebrigens ist der angegebene Sinn des Satzes *ἐφ' ᾧ π. ῥ.* sowohl durch den ganzen Zusammenhang der Stelle, welcher durch jede andere Deutung der Beweisnerv durchschnitten würde, als auch durch das unmittelbar Vorangehende und Nachfolgende gefordert; durch das Vorangehende: denn würde man das *ἡμαρτον* von den persönlichen Sündenthaten der Einzelnen für sich verstehen, so wären ja diese selber der Grund von ihrem Todesloos, was im direkten Widerspruch zum letzten Satze stünde, nach welchem vielmehr der Tod so d. h. in Folge der einen That Adams unmittelbar auf Alle gekommen war. Der Gedanke des Hauptsatzes darf ja doch durch den angefügten Relativsatz nicht aufgehoben, sondern bloss näher bestimmt werden; wenn also der Hauptsatz hier die Herrschaft des Todes über Alle als unmittelbare Folge der That Adams hingestellt hat, so kann der Relativsatz nicht im Widerspruch dazu die Herrschaft des Todes über die Einzelnen durch deren persönliche Sündenthaten begründet oder auch nur vermittelt sein lassen, wohl aber kann er den im Hauptsatz enthaltenen Gedanken

eines unmittelbaren kausalen Zusammenhangs der Sünde Adams mit dem Tode Aller näher bestimmen durch den vermittelnden Gedanken, dass in der Sünde Adams nicht bloss die objektive Herrschaft des Todes über Alle, sondern auch ebenso sehr — und zwar als das logische Prius von jenem (daher:  $\xi\varphi' \tilde{\varphi}$ ) — die objektive Herrschaft der Sünde über Alle ihren Grund habe; der Relativsatz kann nicht einen neuen Grund angeben wollen, der dem im Hauptsatz behaupteten unmittelbaren Causalzusammenhang zwischen Adams Sünde und Aller Erleiden die Spitze abbräche, sondern er kann nur einen solchen Grund für das Todesloos Aller angeben wollen, welcher in jenem Causalzusammenhang selbst schon mitenthaltend ist und also eben nur ein Moment an diesem Ursächlichkeitsverhältniss ausmacht. — Allerdings ist das Wort *ἡμαρτον* für sich allein zweideutig; es könnte an und für sich auch von den persönlichen Sündenthaten der Einzelnen verstanden werden und abgesehen vom Zusammenhang wäre freilich diess das näherliegende. Allein die in v. 12 etwa noch zu findende Unbestimmtheit wird vollends aufgehoben durch die Argumentation der nachfolgenden Verse: „Denn bis auf das Gesetz war zwar Sünde in der Welt, Sünde aber wird, wo kein Gesetz ist, nicht (scil. als persönliche Schuld und Strafwürdigkeit) zugerechnet; und doch herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht in Gleichheit mit der Uebertretung Adams, der ein Typus des Zukünftigen ist, gesündigt haben.“ Diese Sätze wollen erklären, wiefern der Tod Aller eine Strafe für das Sündigen Aller sei, oder in welchem Sinn diess letztere, sofern es der Realgrund der allgemeinen Todesherrschaft ist, zu verstehen sei. Dass nemlich dieser Grund nicht in dem persönlichen Verschulden der Einzelnen zu suchen sei, diess wird durch die doppelte Thatsache erwiesen: einerseits konnte das persönliche Sündigen der Einzelnen in der Periode von Adam bis Moses, wo noch kein Gesetz da war, ihnen nicht als persönliche Schuld angerechnet werden (versteht sich, von Gott); also konnten sie um dieser ihrer damaligen Sünde willen, welche nicht schuld bare und todeswürdige Gesetzesübertretungen in der Weise Adams waren, nicht der Herrschaft des Todes unterliegen, und doch

ist andererseits Thatsache, dass sie allzumal unter der allgemeinen Todesherrschaft standen. Also kann diese Herrschaft des Todes (mindestens während jener Geschichtsperiode, dann aber auch im Allgemeinen und für Alle) nicht in dem persönlichen Verschulden der Einzelnen für sich begründet sein; sonach — da sie ja doch nach feststehendem Axiom irgendwie in Sünde begründet sein muss — kann sie nur in jenem (unpersönlichen) Sündigen der Gesamtheit, welches in der Sünde des Einen Adam eingeschlossen war, ihren Grund haben. Und eben diess war der zu beweisende Gedanke von v. 12.

Diese Theorie hat allerdings für die moralische Reflexion, wie sie dem modernen Denken gewöhnlich ist, etwas sehr befremdliches. Man würde sich jedoch leichter in sie finden können, wenn man im Auge behielte, einmal, dass Paulus sie gar nicht neu erfunden, sondern aus der jüdischen Theologie aufgenommen und für sein christliches System nur verwerthet hat; sodann, dass dieselbe bei all' ihrer Härte für das verständige Denken doch eine tiefspekulative Idee zu ihrem Kern hat. — Dass durch die erste Sünde der Tod (der leibliche nemlich) in die Welt gekommen und zum allgemein menschlichen Erbtheil geworden, war allgemein jüdische Lehre; z. B.: Sap. 2, 24 heisst es, dass während Gott den Menschen zur Unsterblichkeit geschaffen, der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen, und Sirac. 25, 24: Vom Weibe kommt der Anfang der Sünde her und durch dieses sterben Alle. Weitere Stellen aus der jüdischen Theologie führt Reiche im Com. z. d. St. an; bemerkenswerth ist unter denselben die, welche das Sterben der Gerechten ausdrücklich auf das Gericht des ersten Menschen zurückführt, unter welchem auch sie trotz persönlicher Unschuld stehen, — also ganz der Gedanke von vv. 13 und 14. Da nun aber doch ein anderer Grundsatz ist: *non est mors sine peccato neque castigatio sine iniquitate*, so liess sich die Antinomie dieser beiden Ansichten nur dadurch vermitteln, dass die den Tod für Alle begründende erste Sünde zugleich als die Sünde Aller betrachtet wurde, und so heisst es denn auch geradezu: „*Eodem peccato, quo peccavit primus homo, peccavit totus mundus, quoniam hic erat totus mundus*“ oder: „*primo homine peccante*“

cuncta corrupta sunt nec in statum pristinum restituentur ante Messiae adventum“ und als Grund hierfür wird anderswo gesagt, dass der erste Mensch *dux erat mundi et radix omnis posteritatis*“ (s. die Citate bei Reiche, Com. z. Römerbrief I, S. 368—70.). Es ist wohl unverkennbar, dass wir hier denselben Gedanken wie in Röm. 5, 12 begegnen.

Fragen wir nun aber nach der dogmatischen Theorie, welche diese Stelle enthalte, so ist beides gleich gewiss: dass es nicht die kirchliche Erbsündenlehre und dass es nicht die rationalistische Theorie von bloss persönlicher Sünde der Einzelnen ist. Die letztere ist das direkte Gegentheil dessen, was wir als den einzigen möglichen Sinn der Stelle erwiesen zu haben glauben; aber auch von einer „Vererbung“, überhaupt einem Uebergehen der Sünde von Adam auf die Andern sagt die Stelle genau genommen nichts. Ist die Sündenthat Adams zugleich die Aller (Gattungsthat) gewesen, so bedarf es ja nicht mehr erst eines durch die einzelnen Glieder sich vermittelnden Uebergangs der Sünde von ihm auf die Andern, sondern unmittelbar durch seine That ist die Gesammtheit in den Stand von Sündern versetzt worden d. h. in das durch die Sünde bestimmte Verhältniss zu Gott zu stehen gekommen, in Folge wovon nun die Sünde die herrschende Macht über Alle ist, ohne jedes persönliche Zuthun der Subjekte, ja abgesehen überhaupt von aller subjektiven Beschaffenheit der einzelnen Menschen. Das Verhältniss der Menschheit zu Gott ist durch die eine That Adams als des Hauptes und moralischen Repräsentanten der Gattung einfür allemal festgestellt worden: als das der Sünder, die dem Gericht anheimfallen, welches sich an ihnen in Form der Herrschaft des Todes vollzieht. Man muss die Objektivität dieses dogmatischen Sündenbegriffs, wie sie nicht ein subjektives moralisches Verhalten ist, sondern ein objektives religiöses Verhältniss zwischen Gott und Menschen, das von Seiten Gottes als *ἡμινα* erscheint und von Seiten des Menschen als *θάνατος* sich fühlbar macht, wohl im Auge behalten, da sie für das ganze dogmatische System, namentlich auch für die Rechtfertigungslehre, von eingreifendster Bedeutung ist. Auch so freilich hat die Vorstellung, dass durch die eine That Adams zugleich das Verhältniss der ganzen Menschheit zu Gott fest-



gestellt worden, Alle zusammen unter das Gericht gefallen seien, für die moralische Betrachtungsweise immer eine grosse Härte. Allein diese Betrachtungsweise ist eben auch hier (wie überall bei Paulus) zu eng und wird dem religionsphilosophischen Denken des Apostels nicht gerecht. Die eine That des Anfängers ist ja eben gerade nicht bloss seine persönliche, individuell begrenzte That, sondern im Sinn des Apostels zugleich die der Gattung. Es ist also gar nicht bloss der zufällige erste Mensch als Einer neben Andern, sondern der Mensch überhaupt, der Mensch an sich, welcher sich zu Gott in das Verhältniss des Sünders gesetzt hat. Was heisst diess — zuletzt — anders als: das Verhältniss der Menschheit zu Gott ist a priori, allem zufälligen einzelnen Thun vorausgehend, also von Anfang und nothwendiger Weise das der Entzweiung, des Widerspruchs, der als Stehen unter dem Zorn Gottes und als Erfahren desselben im Todesloos zum Bewusstsein und zur Erscheinung kommt — und kommen musste, auf dass zuletzt *πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσειεν?* Es ist sonach bei dieser tieferen Fassung des Gedankens der eine Adam nur die Personifikation des Prinzips der natürlichen Menschheit und sein Thun also die Erscheinung dieses Prinzips, der Anfang des *βασιλεύειν* der *ἀμαρτία* und des *θάνατος* und damit zugleich, weil Voraussetzung des *βασιλεύειν* der *χάρις*, ein nothwendiges Moment in der Oekonomie des göttlichen Heilswillens. Freilich will diess nicht verstanden sein so, als ob dieser Gedanke dem Apostel in rein spekulativer Form bewusst worden wäre, sondern er kleidete sich ihm allerdings in die Form der überkommenen jüdischen Vorstellung von einer ersten Sünde und einer um ihretwillen über die Menschheit erfolgten richterlichen Verurtheilung. Nur unter dieser Form und nur aus ihr heraus entwickelte sich ihm die tiefe Idee einer allgemeinen und rein objektiven Sünde, die als einmal gegebenes religiöses Verhältniss, als Prinzip der natürlichen Menschheit, vom individuellen moralischen Verhalten unbedingt und diesem selbst zu Grunde liegend, in den einzelnen Sündenthaten zur Erscheinung kommt. Dass aber dieses Prinzip, wie es dem persönlichen Sündigen aller Andern vorausgeht, auch der

ersten Sündenthat Adams schon vorausgegangen sei, diess allerdings lässt sich in unserer Stelle direkt nicht finden\*), widerspricht sogar ihrem unmittelbaren Wortsinn und Zusammenhang. Denn einmal liegt in den Worten: *ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* unleugbar das Hereinkommen eines Neuen, was also vorher noch gar nicht da war, und dann muss die Sündenthat Adams schon als Parallele zur Rechththat Christi wirklich die Bedeutung einer verursachenden Handlung haben. Man muss hier beiderseits die Art der dogmatischen Vorstellung sich vergegenwärtigen, welche überall den bestimmten geschichtlichen Moment, in welchem ein neues allgemeines Prinzip zur ursprünglichen Erscheinung kommt, als die hervorbringende Ursache desselben aufzufassen pflegt. So ist ja unleugbar für die dogmatische Vorstellung des Apostels der Tod Christi nicht etwa bloss die Erscheinung des neuen Prinzips der Versöhnung, sondern die bewirkende Ursache der letztern; ebenso auch ist ihm die Sünde Adams, das weltgeschichtliche Gegenstück des Todes Christi, nicht etwa nur die erste Erscheinung des Prinzips der natürlichen Sündhaftigkeit, sondern die bewirkende Ursache derselben. Mit dieser einzelnen Ursache wird dann die Allgemeinheit der Folgen dort wie hier vermittelt durch die Vorstellung eines Rechtsakts, dort eines Gnaden-, hier eines Gerichtsspruchs, was beiderseits nur die ergänzende Kehrseite zu der Vorstellungsweise ist, wonach das allgemeine Prinzip in einer einzelnen verursachenden Handlung fixirt worden war. Beides gehört also gleichsehr, und eines vom andern unabtrennlich, zur dogmatischen Form und ist als solche aus dem unmittelbaren Wortsinn unserer Stelle nicht wegzudeuten. Unberechtigt ist also namentlich auch die Hereinziehung der Lehre von der *σάρξ*, als natürlichem Sündenprinzip, an unserer Stelle, die das Sündenprinzip gerade nicht als natürliches, sondern als historisch gewordenes darstellt\*\*). Nur verwirrend könnte die Beizie-

\*) Hierin wird Ernesti, „v. Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt“ I, 135 ff. Recht behalten müssen.

\*\*\*) Diess gegen Lüdemann, „Anthropologie des Ap. Paulus.“ S. 86 ff. Seine Deutung unserer Stelle verräth sich schon durch innere Unklarheit als verfehlt und diess ist die Folge von der willkürlichen Zugrundelegung der Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα*, die einem andern Gedankenkreis angehören.

hung dieser gänzlich andersartigen psychologischen Betrachtungsweise auf die Deutung unserer Stelle einwirken, deren Gesichtspunkt ganz objektiv-dogmatisch oder religionsphilosophisch, gar nicht subjektiv-psychologisch oder ethisch ist. Ebenso unberechtigt freilich ist es nach der andern Seite, wenn aus unserer Stelle, welche einen historischen Anfang des Sündenprinzips lehrt, die Lehre von der *σάρξ* die Deutung bekommen soll, als ob die menschliche *σάρξ* erst von einem bestimmten Zeitpunkt an Prinzip der Sünde geworden, nicht an sich es gewesen wäre. So wenig vielmehr in Röm. 5, 12 ff. an die *σάρξ* zu denken ist (von der ja auch keine Silbe dasteht), so wenig umgekehrt in Röm. 7 an den Sündenfall Adams, als die Ursache des Sündigseins der *σάρξ*. Die unbefangene Exegese wird vielmehr beide Betrachtungsweisen ganz unabhängig neben einander bestehen und sich keineswegs dadurch beirren lassen, dass beide ihrer unmittelbaren Form nach sich allerdings widersprechen. Finden wir doch auch bei Philo ganz ebenso unbefangen die beiden widersprechenden Lehren hingestellt: das jüdische Theologumenon vom historischen Ursprung der Sünde in Adams Fall und das platonische Philosophumenon von der Befleckung der Seelen durch ihre Behaftung mit dem Leibe der bösen Materie! Aber wenn wir auch einen formellen Widerspruch zwischen Röm. 5, 12 ff. und der paulinischen Lehre von der sündigen *σάρξ* zugestehen müssen, so werden wir doch um so mehr berechtigt sein, hinter die unmittelbare Form der Lehrweise von Röm. 5, 12 ff. zurückzugehen auf die darin steckende spekulative Idee, wie sie durch Pauli Worte selbst, nemlich durch die Identificirung der That Adams mit der Gesamtthat Aller, so sehr nahe gelegt ist. Hat sich uns hierin der Gedanke angedeutet, dass eigentlich nicht der einzelne erste Mensch, sondern der Mensch-ansich Subjekt des Sündenfalls sei, so ist damit der historische Anfang als die blosse Form für die Allgemeinheit eines anfangslosen Prinzips erkannt und damit die wesentliche materielle Uebereinstimmung mit der Betrachtungsweise von Röm. 7 sichergestellt.

Damit, dass Paulus den Begriff einer objektiven Sünde, entsprechend dem einer objektiven Gerechtigkeit, also ein Sündigsein vor dem Sündethun aufgestellt hatte, musste sich

ihm die Aufgabe nahelegen, dieses Ergebniss theologisch-dogmatischer Spekulation auch anthropologisch, im Wesen des Menschen aufzuzeigen. Um so mehr diess, da er auch auf Seiten der Gnade nicht bei der rein objektiven „Gerechtigkeit von Gott“ stehen blieb, sondern diese objektiv-religiöse Betrachtungsweise nach der Seite des subjektiven „Lebens im Geiste“ ergänzte. War er einmal dadurch in die ethisch-anthropologische Sphäre herabgestiegen, so musste derselbe Gegensatz von Sünde und Gnade, der vorher theologisch unter der Form eines verurtheilenden und eines rechtfertigenden Rechtsspruches Gottes aufgefasst worden war, nunmehr auch anthropologisch dargestellt werden, unter der Form von Fleisch und Geist.

---

### Das Fleisch.

Röm. 7 führt zunächst (1—13) das Thema von Cp. 6 näher aus: Dass der Mensch durch den Glauben an den Kreuzigten von der Herrschaft der Lüste des Fleisches losgekommen sei; und zwar wird dieser Gedanke hier durch die eigenthümliche Wendung erhärtet: durch Christi Tod ist das Band zwischen dem Menschen und dem Gesetz gelöst, ebendamit aber auch das zwischen dem Menschen und den Fleischslüsten, welche durch das Gesetz sich vermittelnd ihre Wirksamkeit in den Gliedern übten. Da nun aber der Nerv dieses Beweises darin liegt, dass das Gesetz und die Energie der sündigen Lüste solidarisch verknüpft sind, so dass eins mit dem andern steht und fällt, so erwächst hieraus der Schein, als ob das Gesetz selber Sünde wäre (v. 7). Der Apostel weist diese Consequenz zurück; er hält zwar die Prämisse fest, und führt sie näher aus: Dass das Gesetz die Vermittlung für die Energie der sündigen Lust sei, indem es durch sein Gebot die veranlassende Ursache zum Aufleben und Wirksamwerden der vorher todten Sünde gebe; dann aber zeigt er, dass der Grund von dieser — Sünde veranlassenden — Wirkung des Gesetzes nicht in ihm selbst zu suchen sei, da es

vielmehr heilig, recht und gut ist, sondern in der Natur des Menschen, die von der Art sei, dass das Gesetz bei ihm das Gegentheil von dem hervorruft, was es eigentlich will (v. 13. 14). Aus diesem Anlass kommt der Apostel näher auf die Herrschaft der Sünde im Menschen, nemlich in seinem „Fleische“, zu sprechen.

Wenn es v. 18 heisst: „Ich weiss, dass in mir, d. h. in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes“, und diess Negative nachher positiv ergänzt wird durch den Satz, dass das Böse, das ich nicht will und doch vollbringe, nicht eigentlich ich selbst, sondern die in mir wohnende Sünde wirke (v. 20); und wenn dieses „in mir“ noch näher bestimmt wird (v. 23) als: „in meinen Gliedern“: so erhellt hieraus unmittelbar zweierlei 1) Dass das Fleisch nicht die Sünde selbst ist: da die Sünde ja vielmehr im Fleisch wohnt, dieses also ihr Sitz ist, nicht sie selbst; 2) dass das Fleisch nicht der ganze Mensch ist; denn von diesem wird es ja auf's bestimmteste unterschieden, sofern das Fleisch der Sitz der Sünde, das Ich des Menschen aber auf Seiten des Guten, des Gesetzes ist; nicht das Ich ist es, was das Bösestun wirkt, sondern die Sünde, die in mir wohnt; und auch diess „in mir“ wird sorgfältig restringirt auf den engern Begriff: „in meinem Fleisch — in meinen Gliedern“, offenbar mit Rücksicht darauf, dass die Sünde nicht das einzige ist, was in mir wohnt, und das Fleisch nicht das einzige, was meine Natur ausmacht, sondern in anderer Beziehung doch auch ein gewisses Gutes — die Lust an Gottes Gesetz — in mir Platz hat, nemlich in meinem „innern Menschen“ oder meinem *νοῦς*. Positiv gewendet, ist nun also darin soviel gesagt: Das Fleisch ist diejenige Seite am Menschen, welche den Gegensatz bildet zum „inneren Menschen“ und welche mit den Gliedern des Menschen das gemein hat, der Sitz der Sünde zu sein. Wie sollen wir diess nun aber anders verstehen, als so, dass das Fleisch mit den Gliedern, also dem Leibe, als dem äussern Menschen, materialiter identisch ist? Bestätigt wird diese so naheliegende Folgerung, wenn wir sehen, wie in demselben Zusammenhang der Cpp. 6–8 die Ausdrücke *σὰρξ* und *σῶμα* (*σῶμα τοῦ θανάτου* 7, 24, *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* 6. 6 und *σὰρξ ἁμαρτίας* 8, 3, ferner *σὰρξ* und *σῶμα* parallel

in 8, 13) mit einander promiscue wechseln; das erklärt sich schlechterdings nur daraus, dass beide, der Leib des Menschen und das Fleisch, material identisch sind. Gleichwohl hiesse es zu viel gefolgert, wollte man beide Begriffe für schlechthin identisch, nach Form und Inhalt äquivalent, nehmen. Gegen diese Auffassung ist nicht ohne Grund geltend gemacht worden, dass ja doch auch wieder vom Leibe Solches ausgesagt werde, was auf das Fleisch als den Sitz der Sünde nicht passen würde; so z. B. wenn Paulus in der Stelle 1 Cor. 6, 13—20, wo er gegenüber der geschlechtlichen Leichtfertigkeit der Corinther die Heilighaltung des Leibes einschärft, von demselben sagt: er gehöre dem Herrn, sei ein Glied Christi, ein Tempel des heiligen Geistes, daher sollen wir Gott ebenso an unserm Leibe wie an unserm Geiste verherrlichen. Besonders instruktiv hiefür ist 1 Cor. 15, 35—50. Hier heisst es ausdrücklich: Fleisch und Blut können — weil verweslich — das Reich Gottes nicht erben. Daher muss der irdische Leib oder der natürliche, eben aus Fleisch und Blut bestehende Leib, der in Verweslichkeit gesäet wird, ersterben, denn er ist nicht der Leib, der werden soll. Der Leib der Auferstehung aber ist ein materialiter anderer, nemlich nicht irdisch, sondern himmlisch, nicht psychisch, sondern geistlich, nicht verweslich, sondern unverweslich und herrlich; es gibt also Leiber sowohl aus Fleisch und Blut, aus irdischem, verweslichem Stoff, als auch aus geistigem, himmlischem, unverweslichem Stoff. Hieraus erhellt das Verhältniss der beiden Begriffe *σῶμα* und *σάρξ* mit voller Klarheit: Die *σάρξ* ist der Stoff des (irdischen) Leibes, der Leib aber ist die organisirte Form, in welcher dieser Stoff als konkretes irdisches Individuum existirt. Nun ist klar, inwiefern beide Begriffe verwechselt werden können und inwiefern sie doch auch wieder auseinanderfallen. Sofern der Leib zu seiner materiellen Substanz das Fleisch hat, die irdische, verwesliche, dem Himmlischen und Geistigen entgegengesetzte Materie, insofern kann er die Prädikate des Fleisches theilen, kann als Leib des Todes und der Sünde bezeichnet werden; sofern er hingegen das Organ eines Ich ist, das nicht vom Fleisch, sondern vom Geist beherrscht zu werden, die Bestimmung hat und als christliches Ich auch vom

Geist (Gottes) bestimmt wird: insofern kann und soll auch der Leib Werkzeug und Tempel des heiligen Geistes sein.

Dass das Fleisch die materielle Substanz des Leibes, überhaupt also die (belebte) Materie sei, dieser Sinn ist in so vielen Stellen der nächstliegende, um nicht zu sagen der einzig mögliche, dass man diese Bedeutung nie hätte übersehen oder bezweifeln können, wäre man nicht fälschlich von der moralischen Bedeutung des Worts immer ausgegangen. Es gehören hieher zunächst die vielen Stellen, wo Paulus Vorgänge, Zustände, Verhältnisse, die sich auf den Leib und das Leibesleben beziehen, durch das Adj. „fleischlich“ oder durch das Subst. mit Praeposition ausdrückt. So geschieht z. B. die Beschneidung am Fleisch (Röm. 2, 28); die geschlechtliche Verbindung ist eine Vereinigung zu einem Fleisch (1 Cor. 6, 16); die leibliche Abstammung und die Blutverwandtschaft ist *κατὰ σάρκα* (Röm. 1, 3. 9, 3. 5); die ungläubigen Juden sind vermöge ihrer bloss leiblichen Verwandtschaft mit Abraham (bei geistiger Unähnlichkeit) nur *τέκνα σαρκός* (Röm. 9, 8), ebenso wie auch der durch bloss leibliche Kraft von Abraham erzeugte Ismael ein *κατὰ σάρκα γεννηθείς* ist, wogegen Isaak, das Wunderkind in Folge göttlicher Verheissung, *κατὰ πνεῦμα* geboren ist (Gal. 4, 29). So heissen ferner körperliche Krankheitszustände eine *ἀσθένεια τῆς σαρκός* (Gal. 4, 13 f.), *σκόλοψ τῆ σαρκί* (2 Cor. 12, 7); die Sterblichkeit des Leibes beruht darauf, dass die *σάρξ* eine sterbliche ist, der Verwesung (*φθορά*) ihrer Natur nach verfallen muss (1 Cor. 15, 50 vergl. 2 Cor. 4, 10 f. Röm. 8, 11); und endlich wird das leibliche Leben ausgedrückt durch *ζῆν* oder *περιπατεῖν ἐν σαρκί* (Gal. 2, 20. Phil. 1, 23. 2 Cor. 10, 3) — wohl zu unterscheiden von dem moralischen *εἶναι ἐν σαρκί* (Röm. 8, 8 f.), das soviel ist als *ζῆν κατὰ σάρκα* oder *σαρκικὸν εἶναι*.

Nun ist aber ferner die belebte Materie, welche die Substanz des irdischen Leibes ausmacht, nur ein Theil von der allgemeinen Materie, welche die Substanz der irdischen Welt bildet, und vermöge welcher die ganze irdische Welt, ebensowie der irdische Leib, den Charakter des Sinnlich-Sichtbaren und damit zugleich des Schwachen, Vergänglichen und Nichtigen hat (die Zusammengehö-

rigkeit der Momente „sichtbar“ und „zeitlich“ s. 2 Cor. 4, 18: *τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια*). Hiedurch bekommt der Begriff *σὰρξ* eine weitere Ausdehnung auf alles „Weltliche“, sofern es als sinnlich-vergängliches Dasein einen Gegensatz (doch noch nicht Widerspruch) zum übersinnlichen und ewig göttlichen oder himmlischen Sein bildet; — eine Erweiterung des Begriffs, welche zwar noch ganz auf der indifferenten Grundbedeutung der Materialität ruht, aber doch theilweise schon hart an die moralische und dualistische Bedeutung anstreift. In diesem Sinn werden die irdischen Güter *σαρκικά* genannt, weil sie im Gegensatz zu den höheren Gütern des Geisteslebens dem Gebiet des sinnlichen und vergänglichen Weltseins angehören (Röm. 15, 27. 1 Cor. 9, 11). In diesem Sinn heissen die Herren den Sklaven gegenüber *οἱ κατὰ σάρκα κύριοι* Col. 3, 22, weil diess sociale Verhältniss nur das äussere Weltleben, nicht das christliche Bruderverhältniss betrifft. Wenn Paulus sich nach dem Vorgang seiner Gegner rühmen will *κατὰ σάρκα* (2 Cor. 11, 18), so meint er dabei zwar hauptsächlich den Ruhm seiner leiblichen Abstammung von Israel (v. 22), doch nicht allein diess, sondern auch sonstige Vorzüge, wie sie zur äussern Legitimation eines Apostels gehören (12, 12), die aber alle dem Gebiet des Aeusserlichen, Sinnlichen angehören. Wenn er die Galater fragt, ob sie, nachdem sie im Geiste begonnen, nun „im Fleische“ aufhören wollen (Gal. 3, 3), so denkt er dabei, wie namentlich 4, 9—11 cf. 5, 1 ff. zeigt, an den drohenden Rückfall der Gemeinde aus der schon gewonnenen evangelischen Freiheit in den Knechtsdienst des um das Sinnliche (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου* 4, 3) sich drehenden Ceremonienwesens des heidnischen und jüdischen Cultus. Ebenso wirft er den judaistischen Gegnern vor, dass ihre Scheinfrömmigkeit sich in der Sphäre der *σὰρξ* bewege (6, 12), sofern sie nehmlich ihren Ruhm suchten in äusserlich-sinnlichen Riten, wie in der Beschneidung, die doch eben als Aeusserlichkeit für das geistige Verhältniss des Menschen zu Gott keinen Werth haben kann. Ebenso, wenn der Apostel 2 Cor. 10, 3 ff. den Corinthern versichert, dass er nicht *κατὰ σάρκα* streite, seine Waffen nicht fleischlich seien, so zeigt der Zusammenhang mit v. 1 und 7. 10 und 11, 6 sehr deutlich, dass er darunter solche Argu-



mente versteht, welche einem auf's Aeussere sehenden, nach dem Augenschein richtenden, durch die sinnliche Erscheinung bestechlichen Sinne imponiren würden; solche Waffen stehen ihm, dessen Aeusseres nach Gestalt und Rede bekanntlich wenig imponirte, nicht zu Gebot; im Gegentheil bot seine Erscheinung den Eindruck der *ἀσθένεια*, des *φόβος καὶ τρόμος* und sein Lehrwort hatte nichts von der Ueberredungskraft menschlicher Weisheit (1 Cor. 2, 3. 4), war eben daher thöricht in den Augen derer, die fleischlich- oder weltlich-weise sind (1, 20. 26), dagegen war es dennoch Weisheit in den Augen der Vollkommenen, nemlich Weisheit Gottes im Geheimniss, die bis daher verborgen gewesen war, nun aber geoffenbart durch den Geist Gottes (2, 6 ff.). Eben dieser letztere Gegensatz zeigt, dass wir auch hier an die Grundbedeutung zu denken haben: fleischlich ist eine Weisheit, die sich an Aeusserliches, an die Oberfläche des sinnlichen Scheins hält, während die apostol. Predigt die verborgenen Geheimnisse, in denen die Tiefen der Gottheit sich erschliessen, zum Gegenstand hat. Diess bestätigt sich endlich durch die specielle Anwendung des Vorhergesagten auf den konkreten Fall der Corinther, 1 Cor. 3. Wenn hier der Apostel seine Leser „fleischliche“ und „unmündige“ schilt, weil sie in ihrem Parteigetriebe ihren Ruhm in Menschen setzten (3, 21) d. h. sich auf die Autorität dieses oder jenes Menschen als auf die alleingültige zu gut thaten, statt auf den einen Grund, Christum, sich zu stellen und darnach alle Autoritäten (welcherlei menschliches Ansehen ihnen zukommen möge) zu beurtheilen: so ist klar, dass auch hier der Vorwurf des „Fleischlichseins“ sich darauf bezieht, dass die Corinther über die höhere oder geringere Autorität ihrer verschiedenen Lehrer und Parteihäupter mit Rücksicht auf äussere Vorzüge oder Mängel derselben richteten und so auf Grund des sinnlichen Augenscheins ein voreiliges Urtheil fällten, dem das göttlich-wahre Urtheil nicht entspricht, das also auf einen leeren Selbstruhm und eitle Aufgeblasenheit hinausläuft (3, 21. cf. 4, 3—7).

In allen diesen Stellen haben wir noch keinen Grund, über den gewöhnlichen hebräischen Begriff der *σάφξ* hinauszugehen, wonach sie die zwar geistlose, aber nicht geistwidrige, die zwar schwache und verwesliche, insofern auch unreine,

aber nicht positiv böse materielle Substanz bezeichnet. Und wie das Alte Testament auch die Menschen überhaupt „Fleisch“ nannte, und damit eben den Gedanken der menschlichen Schwachheit und Nichtigkeit, nicht aber des positiven Böse-seins verband, so kennt auch Paulus das Wort in diesem Sinn und braucht es wiederholt so (cf. Röm. 3, 20. 1 Cor. 1, 29. Gal. 2, 16. und 1, 16: *σάρξ καὶ αἷμα* = irrthumsfähige, schwache Menschen). Allein es lag nun doch schon ansich nahe, die Unreinheit und Verweslichkeit des Fleisches, vermöge welcher es nicht in Gottes Reich taugt (1 Cor. 15, 50), zur eigentlichen Sündigkeit zu steigern, da ja beide Begriffe darin zusammentreffen, etwas Gott Missfälliges, seinem heiligen Wesen Widerwärtiges auszudrücken. Wirklich hat auch schon das Alte Testament in manchen Stellen diesen weitem Schritt gethan, die Sündigkeit des Menschen auf seinen Fleischesursprung und seine Fleischesnatur zurückzuführen (cf. Ps. 51, 7. 103, 10 mit 14 ff. Jes. 48, 8, und besonders zahlreiche Stellen im Hiob: 4, 17 ff. 15, 14 ff. 25, 4–6). Dem Paulus aber musste dieser Schritt, die physische Unreinheit und Verweslichkeit der *σάρξ* zur sittlichen Sündigkeit zu steigern, um so näher liegen, da ihm ja auch das messianische *πνεῦμα* aus einem Prinzip transcendent-physischen Lebens zu einem Prinzip des sittlich-guten Lebens geworden war. Gehört zum *πνεῦμα* nicht mehr bloss die Unvergänglichkeit und Kraft einer himmlischen Substanz, sondern eine sittlich-gute Spontaneität, so kann auch sein Gegentheil, die *σάρξ*, nicht mehr bloss irdisch-vergängliche Substanz sein, sondern es muss ihm ebenfalls eine sittliche Spontaneität eignen, die nun aber natürlich nur eine dem *πνεῦμα* entgegengesetzte, also böse sein kann. So wird nun aus der *σάρξ* als bloss geistloser Substanz eine geistwidrige Causalität, aus ihrer bloss passiven Sterblichkeit ein aktives Trachten nach Tod oder Todwirken (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θανάτου* Röm. 8, 6; *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορεῖσαι τῷ θανάτῳ* Röm. 7, 5)\*). Ist aber einmal die *σάρξ* aus einer bloss

---

\*) Hierauf hat Lüdemann, „paulin. Anthropologie“, S. 30 f. trefflich aufmerksam gemacht.

geistlosen Substanz zum geistwidrigen Agens geworden, so kann natürlich ihre eigenthümliche Aktivität nur in einem *ἐπιθυμῆν κατὰ πνεύματος* bestehen; was aber dann im Einzelnen aus dieser ihrer natürlichen Aktivität hervorgeht, die einzelnen *ἐπιθυμίαι* und *ἔργα* können dann nur sündiger Art sein. So wird aus dem Gegensatz physisch verschiedener Substanzen, wie er 1 Cor. 15 sich darstellt, der Dualismus\*) moralisch sich bekämpfender Prinzipien, Gal. 5, 17: *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἂν ἐνθέλητε, ταῦτα ποιῆτε.* Wie ganz objektiv diese beiden Prinzipien gedacht sind, zeigt eben der Schlusssatz; sie stehen über dem Menschen, der gleichsam als der Gegenstand ihres gegenseitigen Kampfes in ihre Mitte gestellt ist, sodass er immer, wenn er dem einen von beiden folgt, von Seiten des andern einen Widerstand erfährt.

Was nun aber aus dem so beschaffenen Fleische, wenn sein geistwidriges *ἐπιθυμῆν* obsiegt und in der That sich umsetzt, für Früchte hervorgehen, ist klar: nichts als grobe Sünden, obenan Sünden der Sinnlichkeit, weiterhin aber auch die geistigeren Sünden der Abgötterei und Zauberei und die mannigfachen Formen der Selbstsucht (vv. 19—21). Man hat daran Anstoss genommen, dass aus dem Fleisch auch Selbstsuchtsünden hervorgehen und hat ebendesswegen dem Worte Fleisch in seiner paulinischen Anwendung einen von der eigentlichen Grundbedeutung völlig entlegenen fremdartigen Sinn unterlegen zu müssen gemeint\*\*). Allein man beachte

---

\*) Den dualistischen Begriff der paulinischen *σὰρξ* erstmals energisch durchgeführt zu haben, bleibt das Verdienst Holsten's (zuerst in einer besonderen Abhandlung über diesen Begriff v. J. 1855, dann in der hier öfter citirten Schrift: „Zum Evangelium des Paulus und Petrus. Altes und Neues“). Im Wesentlichen ihm beistimmend, kann ich doch im Einzelnen und in den Consequenzen ihm nicht immer folgen.

\*\*\*) So Schmid, „neutest. Theol.“ II, 268: Die *σὰρξ* sei der sündliche Hang überhaupt, oder J. Müller, „Lehre von der Sünde“: Die *σὰρξ* sei die Weltliebe! Diese Deutungen, welche von der Grundbedeutung des Wortes einfach abstrahiren, sind exegetische Willkührlichkeiten,

Wohl, dass die materielle *σάρξ*, einmal als geistwidriges Agens gedacht, wohl das Prinzip der Sünde überhaupt und also jeder einzelnen Sünde sein kann, ohne dass deswegen auch zugleich die Erscheinungsform jeder einzelnen unmittelbar durch die Materialität bestimmt sein und also die der Sinnlichkeit sein müsste. Die Form der einzelnen aus dem Prinzip der *σάρξ* entspringenden Sünden wird vielmehr durch das jedesmalige Organ bestimmt, das vom Impuls des sündigen Prinzips ergriffen, demselben dienstbar wird; ist diess Organ der Leib (der ja nach dem Obigen mit „Fleisch“ keineswegs identisch ist), so werden die aus dem Fleisch hervorgehenden Sünden sinnlicher Art sein; ist es aber das geistige oder seelische Vermögen, Vernunft (*νοῦς*) oder Herz (*καρδία*), so werden auch die Sünden dem denkenden und empfindenden Geiste angehören, also geistiger Art sein, wie eben die der Selbstsucht und Irreligiosität\*). Es ist diess für das Verständniss der paulinischen Anthropologie geradezu ein kardinaler Punkt. Indem die Materie, was das „Fleisch“ von Anfang und immer ist, aus einer bloss geistlosen Substanz zum geistwidrigen Prinzip gemacht wird, bleibt ihre Aktivität nicht mehr auf die Sphäre ihrer unmittelbaren Erscheinungsform, des sinnlichen Leibes beschränkt, sondern greift über auf den ganzen Menschen, so dass dieser selber nun ein *σαρκικός ἄνθρωπος* wird d. h. ein Solcher, welcher nicht bloss die *σάρξ* zu seiner physischen Substanz oder Basis hat — das wäre *σάρκινος* — sondern welcher das der *σάρξ* eigenthümliche geistwidrige *ἐπιθυμεῖν* zum Gesetz seines Lebens hat, mit seinem ganzen Personleben unter dem bestimmenden Einfluss eines geistwidrigen Prinzips gefangen ist. Sonach ist der *σαρκικός ἄνθρωπος* keineswegs bloss der sinnliche oder sinnlich gesinnte Mensch, sondern der mit seinem ganzen Person-

---

die in der ganzen obigen Darstellung ihre Widerlegung finden; wir erinnern beispielsweise nur an die eine Ungeheuerlichkeit: „In mir d. i. in meinem sündigen Hang oder: in meiner Weltliebe wohnt nichts Gutes!“ Solche nichtssagende Tautologien dem Apostel aufzubürden, sollte sich jede besonnene Exegese scheuen!

\*) cf. Lüdemann, a. a. O., S. 72 f.

leben, also in jeder Beziehung geistwidrig und gottwidrig gerichtete Mensch; diess aber ist der Mensch eben deswegen von Natur, weil er *σάρκινος* ist d. h. weil er die Fleischessubstanz zu seiner Substanz hat\*); in seinem physischen Fleischsein (*σάρκινον εἶναι*) liegt der unvermeidliche Grund seines moralischen Fleischlichseins (*σαρκικὸν εἶναι*) d. h. Geistwidrig-, Sündigseins. Diess Verhältniss der beiden Begriffe wird aus Röm. 7, 14 ganz deutlich: *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* d. h. das Gesetz ist seiner Substanz nach Geist, ich bin meiner Substanz nach Fleisch, daraus folgt der unvermeidliche Schluss, dass ich auch meiner wirklichen sittlichen Lebensbeschaffenheit nach mit dem Gesetz nicht in Einklang, sondern nur in Widerspruch stehen kann, oder dass ich dem gesetzwidrigen Prinzip der Sünde als Leibeigner verkauft, ihrer beherrschenden Macht preisgegeben bin. Ganz ebenso ist 1 Cor. 3, 1—3 *σάρκινος* zunächst der physische Gegensatz zu *πνευματικός* und bezeichnet die Corinthier als solche, welche (wie eben jeder natürliche Mensch) Fleisch zu ihrer Substanz haben, sonach zunächst eben als Geistlose, Unmündige (*νήπιοι* ib.). Aber auch hier wieder ist diess Fleischsein sofort als Grund des Fleischlichseins zu erkennen: (v. 3) *ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε*, denn aus dem Dasein von *ἔρις, ζῆλος* und *διχοστασίαι* in ihrer Mitte ist zu erkennen, dass in ihnen das Fleisch, die Substanz ihres natürlichen Menschen, noch immer auch das bestimmende Prinzip ihrer persönlichen Sinnesart ist.

Aus all' dem ergibt sich wohl deutlich, dass das *ἐπιθυμεῖν τῆς σαρκός* mit dem, was wir „sinnlichen Hang“ oder „Sinnlichkeit“ (als Lebensrichtung, nicht als Substanz) heissen, nicht mehr gemein hat, als mit der Selbstsucht oder dem selbstsich gerichteten Partikulärwillen des natürlichen Ich. Ja man kann geradezu sagen, die der Fleischessubstanz eigenthümliche geistwidrige Aktivität, ihr *ἐπιθυμεῖν*, ist im Grunde nichts anderes, als der auf das endlich-natürliche Eigenleben gerichtete Naturwille, wie er theils als sinnlicher, theils als selbstischer zur Erscheinung kommt;

---

\*) cf. Holsten, S. 397.

nur aber, dass die moderne Psychologie als das Subjekt dieses Naturwillens den die materielle Leiblichkeit belebenden individuellen (seelischen) Geist, Paulus aber die belebte Materie des Leibes selbst betrachtet — ein Unterschied, der zuletzt in der Verschiedenheit zweier allgemeiner Weltanschauungen wurzelt, ohne übrigens für die praktische Seite der Sache, die hier in Betracht kommt, von wesentlichem Gewicht zu sein. Auf dem Uebersehen dieses Unterschieds aber zwischen unserer und der paulinischen Anthropologie dürfte wohl die irrthümliche Deutung der *σάρξ* beruhen, welche unter diesem Begriff in seiner specifisch paulinischen Fassung nicht sowohl die geistwidrig aktive Materie, als vielmehr die Passivität des Geistes gegenüber der Materie oder die geistige Lebensrichtung, welche vom Materiellen sich bestimmen lässt\*), verstehen will. Mit unbefangener Betrachtung der paulinischen Darstellungsweise lässt sich diese Ansicht nicht vereinigen. Es wären dann Formeln wie die: *κατὰ σάρκα εἶναι* oder *περιπατεῖν* ein wunderlicher Pleonasmus; von einem *ἐπιθυμεῖν*, *ἐπιθυμία* und *φρόνημα τῆς σαρκός* könnte kaum die Rede sein, da der Zustand des Sichmateriellbestimmenlassens nicht Subjekt solcher Prädikate sein könnte\*\*). Und wollte man etwa auch diesen Einwand dadurch entkräften, dass man dem passiven Zustand oder der zuständlichen Lebensrichtung die menschliche Natur, sofern sie in diesem Zustand sich befindet, das natürliche, sinnlich oder weltlich bestimmte Menschenwesen unterschöbe\*\*\*), so würde die Schwierigkeit nur nach anderer Seite hin um so grösser. Denn wie könnte dann Paulus zwischen dem Ich und dem Fleisch als eigentlichem Sitz der Sünde so bestimmt unterscheiden, wie er diess Röm. 7, 18 thut? wie könnte er das *ἐν τῇ σαρκί μου* dieses Verses nach-

---

\*) So Ernesti, „vom Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt“ II, 52 ff. auch R. Schmidt, „paulin. Christologie“ S. 43 f. ähnlich Biedermann, Dogmatik § 207.

\*\*\*) cf. dazu Lüdemann a. a. O. S. 58 f.

\*\*\*\*) So Weiss, neutest. Theol. (2. Aufl.) S. 244 f. Aehnlich Ritschl: Die *σάρξ* sei das ganze Ich, wie es sich dem Gesetze gegenüber weiss (s. „Entstehung der altkath. Kirche“ 2. Aufl., S. 70.).

her in v. 23 mit *ἐν τοῖς μέλεσιν μου* verwechseln, wenn er doch darunter das ganze Menschenwesen, wie es von Natur ist, verstünde? den *μέλη* steht ja hier gerade der *νοῦς*, der doch auch zum ganzen Menschenwesen gehört, als das Gegentheil vom Sündensitz, als Sitz des Gottesgesetzes gegenüber! Wie könnte er ferner mit *σάρξ* das *σῶμα τοῦ θανάτου* als erlösungsbedürftig verbinden, wenn *σάρξ* nicht eben die Materie dieses *σῶμα*, wenn es etwas davon völlig Verschiedenes, die ganze Menschennatur wäre? wie könnte er dann 8, 13 das Nicht mehr nach dem Fleische leben als ein Ertöteten der *πράξεις τοῦ σώματος* bezeichnen? Diess Alles erklärt sich nur dann ungezwungen, wenn der *σάρξ* — was ja auch ansich das natürlichste ist — überall ihre Grundbedeutung: Materie belassen wird.

Der Hauptgrund, um desswillen diese einfachste und allein stichhaltige Ansicht noch immer so vielfachen Widerspruch findet, dürfte wohl in ihrer unleugbaren Consequenz liegen, dass die Sünde, wenn die belebte Leibesmaterie ihr Prinzip ist, als unvermeidlich, die Menschheit als von Natur und nothwendig sündhaft erscheint. Dem entgeht man allerdings durch die Wendung, dass nicht schon die Materie ansich, sondern nur die Selbsthingabe des persönlichen Ich an sie, oder die empirische Menschennatur, sofern in ihr der Geist von der Materialität sich beherrschen lässt, Grund der Sünde sei. Allein diess ist eben nicht die Meinung des Paulus, sondern das Gegentheil derselben. Denn Röm. 7 will ja eben die sittliche Beschaffenheit der empirischen Menschennatur erklären aus dem Fleische, aus dem *νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν*, aus der in unsern Gliedern schon vor allem Gebot latent und potentiell vorhandenen, durch's Gebot nur aufgeweckten *ἀμαρτία*; wenn nun die *σάρξ* selber nichts anders, als eben die zu erklärende Zuständlichkeit der empirischen Menschennatur wäre, so wäre ja diese ganze so überaus feine und scharfsinnige Deduktion in Wahrheit nichts als der kläglichste Cirkelbeweis! Gerade diess, was man um Alles gerne wegdeuten möchte, dass allem persönlichen Sündigen ein unpersönliches, in der Menschennatur liegendes Sündenprinzip vorausgehe und als letzter Grund aller sündigen Erscheinung diese unfehlbar hervorbringe, diess und nichts anderes ist der Nerv der ganzen

Stelle. Denn nach vv. 7 ff. ist die Sünde schon im Menschen, auch ehe das Gesetz an ihn herantritt und ihm dieselbe zum Bewusstsein bringt; sie entsteht also keineswegs damit, dass das Ich sich mit Bewusstsein und Wille vom Materiellen bestimmen lässt, sondern diesem bewussten Sündigen liegt als letzte Ursache eine unbewusste *ἁμαρτία* als rein objektive Macht zu Grunde, die eben als unbewusste noch „todt“ heissen kann, weil sie sich nicht als Sünde dem Gewissen gegenüber fühlbar macht. Aber diese todte d. h. latent und potentiell vorhandene Sünde wird durch den Anlass des Gesetzes, welches das bisher naive Begehren verbietet, aufgeweckt (*ἀνέζησεν* v. 9) d. h. sie kommt nun als Sünde zum Bewusstsein und weckt das Gefühl des persönlichen Schuldig- und dem Tode verfallenseins (*ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*). Mit diesem Bewusstwerden unterscheidet sich das Ich zunächst ideal von der in ihm wohnenden Sünde und vom Fleisch als deren Prinzip und Sitz und kann sich nun auch real mit seinem persönlichen Wollen, seiner Sympathie und Antipathie, von diesem gesetzwidrigen Element seiner Natur scheiden und dem Gesetze Gottes sich zuwenden, aber freilich diess nur in inneren Reaktionen, welchen die Macht der thatsächlichen Ueberwindung des Sündengesetzes in den Gliedern nicht zukommt. So sehr also ist die *σάρξ* ein selbständiges objektives Sündenprinzip, dass sie nicht allein von Anfang noch ohne Willen und Wollen des Ich ansich sündig, weil Subjekt des ansich gesetzwidrigen *ἐπιθυμῆν*, war, sondern auch nachher noch fortfährt, trotz des bessern Wissens und Wollens des Ich und im offenen Kampfe mit demselben ihre geistwidrige Aktivität in reellen Sündenthaten auszuwirken, die sie dem widerstrebenden machtlosen Ich abringt. — Wie hier von einer „todten“ Sünde die Rede ist, die durch den „Anstoss“ des Gebots aufgeweckt, in gesetzwidrigem Begehren sich erst recht als das, was sie schon vorher ansich (naiv) gewesen ist, ausweist (*ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς* v. 13), so kann auch hinwiederum die durch den Zügel des Gesetzes wenigstens äusserlich niedergehaltene Sündenpotenz durch eine falsche Freiheit den „Anstoss“ ihrer Entfesselung bekommen, vgl. Gal. 5, 13: *μόνον μὴ ντῆ ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί* d. h. die christliche Ge-



setzesfreiheit darf nicht dem Fleische zu einem sollicitirenden Anstoss dienen, wodurch dessen bisher gezügeltes ἐπιθυμῆν entfesselt und zum rohen Sündenleben veranlasst würde. Obgleich hier der Gesichtspunkt ein ganz anderer ist, als Röm. 7, 8 ff., sofern es sich nicht, wie dort, um das erste, innerliche Erwachen der Sündenpotenz und des Schuldbewusstseins, sondern um das Hervorbrechen der innerlichen Sündenpotenz in thatsächlichem Sündenleben handelt, so ist doch die Voraussetzung beidemale dieselbe (um welche es sich uns hier allein handelt): dass nemlich aller sündigen Aktualität eine natürliche Sündenpotenz zu Grunde liegt, welche ebensowohl ἁμαρτία als σάρξ heissen kann (jenes Röm. 7, 7. 8, dieses Gal. 5, 13), weil sie eben in dem der σάρξ substantiell eigenthümlichen ἐπιθυμῆν κατὰ τοῦ πνεύματος besteht, vermöge dessen die σάρξ schon ansich und naturnothwendig sündig und sündewirkend ist. — So bestätigt sich uns von allen Seiten unsere Auffassung der paulinischen σάρξ, die schon zum voraus sich durch den Vorzug der Einfachheit insofern empfiehlt, als sie die Grundbedeutung des Worts, über welche ja kein Zweifel sein kann, durchaus festhält. Uns sind es nur verschiedene Momente desselben Begriffs, wodurch sich z. B. Formeln wie ζῆν oder περιπατεῖν ἐν σαρκί Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. 2 Cor. 10, 3 von εἶναι ἐν σαρκί Röm. 8, 8 f. unterscheiden; beidemale heisst ἐν σαρκί: im materiellen Element, aber dort insofern, als dasselbe die Substanz des irdischen Leibes bildet, also = im irdischen Leibesleben; hier aber insofern, als dasselbe das geistwidrige Agens bildet, also = in der Herrschaft des Sündenprinzips. Ob an das eine oder das andere der beiderlei Momente zu denken sei, muss in jedem einzelnen Fall der Zusammenhang ergeben; an manchen Stellen fliesst aber auch der moralische mit dem physischen Sinn, sofern letzterem doch auch wenigstens das negative Moment der Geistlosigkeit und Eitelkeit eignet, fast ununterscheidbar zusammen; so in den Corintherstellen, wo von der „fleischlichen Weisheit“, vom Fleischlichsein der parteisüchtigen Corinther die Rede ist.

In dem so bestimmten Begriffe der σάρξ haben wir nun wieder dasselbe objektive Sündigsein des Menschen vor allem seinem subjektiven Wollen und Thun, wie sich dieses uns auch

schon oben aus Röm. 5, 12 ergeben hat. Beiderseits erscheint die Sünde als ein Ursprüngliches, Objektives, dem Willen des Einzelnen a priori vorausgesetztes Nothwendiges. Der Unterschied aber zwischen jener Stelle und der *σάξ*-Lehre ist der, dass dort der Ursprung dieses allgemeinen Prinzips historisch in der ersten Sünde Adams, hier psychologisch in der Natur des Menschen, bezw. in dem Stoffe seiner Leiblichkeit gefunden wird. Man hat nun oft geglaubt, diese Diskrepanz der beiderseitigen Begründungen der empirischen Sündhaftigkeit dadurch lösen zu können, dass man die Beschaffenheit des Fleisches, wonach es Sündenprinzip ist, als die Folge von Adams Sünde betrachtet, so dass also vor diesem geschichtlichen Sündenfall die menschliche Natur eine ganz andere gewesen, sein Fleisch also durch diesen Akt die tiefgehendste Wesensänderung erfahren hätte. Allein bei Paulus selbst findet sich nicht die leiseste Spur einer so auffallenden Lehre. Er redet einerseits vom Sündenfall zwar, ohne aber an ihn eine Veränderung der menschlichen Natur anzuknüpfen, vielmehr ist, was aus ihm folgte, nur der göttliche Rechtsakt, wodurch alle Menschen als Sünder objektiv hingestellt d. h. in das Verhältniss von Sündern Gott gegenüber versetzt und damit als Objekte des göttlichen Zorns der Strafe des Todes unterworfen werden. Andererseits führt Paulus die Sünde auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur, sein Fleischsein, zurück, deutet aber eine mit diesem vorgegangene historische Veränderung nicht nur mit keiner Silbe an, sondern schliesst eine solche vielmehr deutlich aus\*); er redet Gal 5, 17 vom feindlichen Verhältniss des Fleisches zum Geiste in Ausdrücken von so unbeschränkter Allgemeinheit, dass es nothwendig den Eindruck macht, dieser Antagonismus beider

\*) cf. hiezu Usteri, „paulin. Lehrbegriff“ (6. Aufl.) S. 28: „Von einer durch den Fall, d. h. die erste wirkliche Sünde Adams geschehenen Veränderung der sittlichen Natur des Menschen oder gar seiner leiblichen Beschaffenheit scheint bei Paulus keine Spur zu finden; im Gegentheil setzt er 1 Cor. 15 den ersten Adam als *χοϊκός* und *ψυχικός* von vornherein, was er doch gewiss nicht erst von seiner Natur, wie sie nach dem Fall war, verstanden wissen will“. Hierin wird man Usteri auch dann Recht geben müssen, wenn man seinen Versuch, Röm. 5, 12 damit in Einklang zu bringen, für misslungen hält.

Prinzipien sei ein beiden Substanzen wesentlich, vermöge ihrer Natur, also von Anfang und ausnahmslos zukommender; ja gerade an der Stelle (1 Cor. 15, 45—47), wo er express vom ersten Adam in seinem Verhältniss zum zweiten oder zu Christo spricht, wo er also kaum umhin gekonnt hätte, die ursprüngliche bessere Natur Adams hervorzuheben, thut er diess so wenig, dass er vielmehr gerade den Gegensatz beider auf's schärfste hervorhebt: der erste Adam ist *χοϊκὸς ἐκ γῆς*, blosse *ψυχὴ ζῶσα*, nicht wie der zweite, *πνευματικὸς*; mit seiner aus Fleisch und Blut bestehenden Natur taugt er nicht in's Reich Gottes. Ist hiebei auch zunächst an die physische Beschaffenheit des Fleisches als der verweslichen und unreinen Substanz zu denken, so wissen wir ja schon, wie dem Paulus die geistlospassive Materie unmittelbar zugleich die geistwidrig aktive ist. Ist sonach die *σάρξ* ihrer Natur nach und von Anfang das Sündenprinzip, so stehen wir in der Frage nach dem Ursprung der Sünde allerdings vor einer Antinomie\*), deren tiefere Lösung (wie sie oben angedeutet worden, S. 46) nicht mehr in die exegetische Darstellung gehört. Nur so viel sei hiebei noch bemerkt, dass die kirchliche Erbsündenlehre von einer Veränderung der menschlichen Natur durch den historischen Sündenfall Adams auf einer Combination der beiden paulinischen Vorstellungsweisen beruht, deren Berechtigung aber weder aus dem Buchstaben noch aus dem Geist der paulinischen Lehre zu entnehmen ist.

So gewiss nun aber Paulus den Menschen als wesentlich, vermöge seiner Fleischesnatur, sündig betrachtet, so wenig ist es doch seine Meinung, dass der Mensch bloss sündig, keine bessere Kraft seiner Natur eigen sei\*\*). Vielmehr wird ja eben an der Hauptstelle, von der wir oben ausgingen, Röm. 7,

\*) Hiernach dürfte wohl Recht und Unrecht auf beiden Seiten der betreffenden Gegner (Ernesti, Weiss — Baur, Holsten, Usteri, Lüdemann) gleichermassen vertheilt sein.

\*\*\*) Diess und ff. gegen Holsten, der (a. a. O. S. 403 ff.) in schiefer Identifikation der *σάρξ* mit dem ganzen Menschen (während sie doch nur den *ξῶ ἀνθρ.* ausmacht) diesen „seinem substantiellen Wesen nach *ἀμαρτία* sein“ lässt — eine entschieden unpaulinische, manichäisch-flacianische Uebertreibung!

von der *σάρξ* als einem Theil des ganzen Menschen, ein wesentlich anderer unterschieden, der *ἔσω ἄνθρωπος* oder *νοῦς*. Dieser Begriff dürfte am meisten unserem „Vernunft“ entsprechen, sofern wir darunter sowohl das theoretische als praktische Denkvermögen verstehen. Substanz, wie das *πνεῦμα*, ist der *νοῦς* nicht, sondern Vermögen, formale Fähigkeit des Ich, sich denkend und wollend zu bethätigen; seiner allgemeinsten Form nach ist er einfach das Bewusstsein oder Selbstbewusstsein (in diesem bloss formalen Sinn z. B. 1 Cor. 14, 14 ff. = bewusst reflektirende Denkhätigkeit). Als formales Geistesvermögen kann der *νοῦς* entgegengesetzten Inhalt in sich aufnehmen, sowohl von Seiten des göttlichen Geistes als von Seiten des Fleisches und der Welt; im letztern Fall wird er selber ein *νοῦς τῆς σαρκός* (Col. 2, 18), *νοῦς ἀνόητος ἀδόκιμος* (Gal. 3, 1. Röm. 1, 28) und bedarf als solcher der Erneuerung in Kraft des Gottesgeistes (Röm. 12, 2), wodurch er dann zu einem *νοῦς Χριστοῦ* wird, einem von Christi Geist erfüllten und erleuchteten Vernunftsinne, einer christlichen Vernunft, wie sie den Christen zukommt (1 Cor. 2, 16). Allein der *νοῦς* ist nach Paulus doch nicht bloss, leere Geistesform, die gegen jeden Inhalt von Haus aus indifferent wäre; vielmehr wohnt ihm der *νόμος θεοῦ* inne, und zwar nicht bloss als Bewusstseinsobjekt, sondern als der eigene, immanente Trieb des Guten (*νόμος τοῦ νοός μου* Röm. 7, 23), der sich dem Sündentrieb in den Gliedern kämpfend entgegensezt, und zwar diess mit solchem Erfolg, dass das Ich wenigstens dem innern Menschen nach dem Gesetze Gottes sich zustimmend und sympathisirend zuwendet, während freilich die äussere Thätigkeit noch unter dem Banne des Sündengesetzes der Glieder gefangen bleibt. Nur weil der Mensch in seinem *νοῦς* ein nicht unwirksames gottverwandtes Element besitzt, ist es möglich, dass er unter dem Einflusse des Gesetzes sich vom Fleisch, mit dessen sündewirkender Substanz das Ich anfangs unterschiedslos verwachsen ist, innerlich losmacht und im Bewusstsein des Zwiespalts zwischen seinem äussern Thun und inneren besseren Wollen zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit kommt, wie es Röm. 7, 24 so ergreifend ausgedrückt ist. — Dieses im *νοῦς* liegende gottverwandte Element ist es, was auch beim Heiden sowohl als Gottes-

bewusstsein (Röm. 1, 20), wie als Gewissensgesetz (2, 14 f.) zur Erscheinung kommt. Das sittliche Bewusstsein, wie es auch die Heiden haben und befolgen, beweist, dass der wesentliche Inhalt des Gesetzes den Menschen in die Herzen geschrieben ist, und zwar wieder nicht als todes theoretisches Wissen um das Gute und Böse, sondern — worauf schon das spezifische Organ: „Herz“ hinweist — als eine trieb- und empfindungsmässig wirksame Macht, die sowohl den Impuls gibt zum Thun (*ἐὰν φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ*), als auch im Selbstzeugniss des Gewissens sich als richtende Autorität fühlbar macht (*συμμαρτυρούσης τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων*). Und wie im sittlichen Bewusstsein, so kommt auch im natürlichen Gottesbewusstsein die Gottverwandtschaft des *νοῦς* zur Offenbarung; denn eben die Thätigkeit des *νοῦς*, das *νοεῖν* ist es, durch dessen Vermittlung die sinnlich nicht wahrnehmbare Gottheit aus ihren Werken zur Anschauung des inneren Sinnes gelangt; es ist eine intellektuelle Anschauung, durch welche die Vernunft Gott in der Schöpfung erkennt (*τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται* 1, 20). Aus all' dem ergibt sich unleugbar, dass wir nach Paulus den Menschen doch nicht so einseitig als Fleischeswesen betrachten dürfen, dass er nicht doch auch neben dem Sündenfleisch ein höheres, gottverwandtes Vermögen, ein natürliches Erlösungsmoment (d. h. Moment der Vorbereitung seiner christlichen Erlösung) in sich trüge, nemlich in seiner Vernunft und seinem Gewissen. Mit dieser besonnenen Schätzung der religiös-sittlichen Menschennatur ist Paulus gleich weit entfernt sowohl von pelagianischer Ueberschätzung, als von augustinischer Unterschätzung des Menschen\*).

Anhangsweise ist hier noch eine Frage zu besprechen, die nicht mehr unmittelbar zur paulinischen Lehre von der

---

\*) cf. das treffende Urtheil Baur's: „Wenn nicht bloss die *σάρξ*, sondern auch der *νοῦς* zur menschlichen Natur gehört und die Thätigkeit des *νοῦς* auch nur soweit auf das Gute geht, als der Apostel es ihm zuschreibt, so ist diess eine wesentlich andere Anschauung als die augustinische“. (Neutest. Theol. S. 148.)

Sünde gehört, sondern nur in mittelbarem Zusammenhang damit steht, denn sie betrifft nur die allgemeine, jüdisch-vulgäre Anthropologie des Apostels, nicht die spezifisch christliche. Es ist die Frage, ob dem natürlichen Menschen neben der *σάρξ* ein *πνεῦμα* zukomme und in welchem Sinne? Das Dass ist jedenfalls rundweg zu bejahen auf Grund verschiedener ganz unzweideutiger Stellen. 1 Cor. 2, 11 redet der Apostel ausdrücklich von τὸ πνεῦμα ἀνθρώπου im Gegensatz zu τὸ πνεῦμα θεοῦ und zwar in einem Zusammenhang, der entfernt nicht an das πνεῦμα ἅγιον des Christen zu denken erlaubt, da es sich vielmehr um einen Satz von allgemeinsten psychologischer Wahrheit handelt. Ebenso ist 1 Cor. 5, 4. 6, 20. 7, 34. 2 Cor. 7, 1 das πνεῦμα einfach der psychologische Gegensatz zum σῶμα, bezeichnet die immaterielle Persönlichkeit oder den inneren Menschen im Gegensatz zu seiner materiellen Erscheinung im Leibe. Auch die Stellen 2 Cor. 2, 12. 7, 13. 1 Cor. 16, 18 werden hieher zu ziehen sein, sofern es sich hier zwar um den Geist des Apostels handelt, der ansich der christliche sein könnte, aber durch den Zusammenhang doch der natürliche Menscheng Geist näher gelegt wird; denn es werden von ihm solche seelische Empfindungszustände (*ἀνάπανσις* und *ἄνεσις*) ausgesagt, welche sich doch viel eher von dem schwachen und leidensfähigen menschlichen, als von dem göttlichen Geiste, dem aktiven Prinzip der Stärkung und des Trostes prädiciren lassen. Endlich zeigt Röm. 8, 16 unzweideutig, dass Paulus vom göttlichen das menschliche πνεῦμα im Christen noch unterscheidet, wie das empfangende vom gebenden Subjekt.

Aber die wichtigere Frage ist: was bedeutet in der paulinischen Anthropologie diess natürliche πνεῦμα? hat es eine höhere, dem christlichen πνεῦμα wesentlich verwandte Dignität oder nicht? Schon die eben genannten Stellen können uns hierüber bedeutsame Winke geben. Schon als trost- und ruhebedürftig, unterscheidet sich das menschliche πνεῦμα spezifisch vom göttlichen, das wesentlich Kraft, nicht leidensfähig ist. Aber das menschliche kann sogar verunreinigt sein und der Reinigung von aller Befleckung bedürfen (2 Cor. 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*); es kann Gegenstand christlicher Sorge sein, heilig zu

sein sowohl am Leibe als am Geiste (1 Cor. 7, 34), was voraussetzt, dass dieser Geist, nemlich eben der natürliche, auch nicht heilig sein könnte. Damit stimmt es ganz, wenn 1 Thess. 5, 23 der Apostel seinen Lesern wünscht, dass der Gott des Friedens sie völlig durchheilige und so unversehrt erhalten bleibe sowohl ihr Geist als Seele und Leib; diess setzt wieder voraus, dass dieser Geist, der natürliche nemlich, der Heiligung durch göttliche Einflüsse noch bedürfe und ohne solche nicht unverletzt bewahrt bleiben würde, vielmehr also wohl verloren ginge. Ganz unzweideutig erhellt ebenso aus 1 Cor. 5, 5: *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἔν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου* J. X. die Möglichkeit eines Nichtgerettetwerdens oder Verlorengehens dieses natürlichen *πνεῦμα*. Aus allen diesen Stellen ergibt sich übereinstimmend das doppelseitige Resultat, dass das natürliche *πνεῦμα* zwar der Möglichkeit des Leidens, der Entheiligung, des Zugrundegehens unterliegt, dass aber diese Möglichkeit bei ihm keineswegs zur Wirklichkeit werden muss, vielmehr eben durch die Kraft des christlichen *πνεῦμα* seiner Schwachheit aufgeholfen, seiner Unreinheit gewehrt, sein Verderben verhütet werden kann und soll. Demnach ist diess natürliche *πνεῦμα* ebenso wesentlich vom specifisch christlichen *πνεῦμα*, welches allen jenen Affektionen nicht ausgesetzt sein kann, wie von der geistwidrigen *σάρξ* verschieden, welche der *φθορά* verfallen muss, weil ihr eigenes Trachten auf *θάνατος* geht (cf. oben, S. 53)\*). Das natürliche *πνεῦμα* steht also zwischen jenen beiden entgegengesetzten Prinzipien indifferent in der Mitte, als das neutrale Substrat des Personlebens, welches den Einflüssen jener beiden Prinzipien zu Grunde liegt; es hat mit dem übernatürlichen mesianischen *πνεῦμα*, das in der Taufe mitgetheilt wird, sowenig gemein, wie der allgemeine göttliche Lebensgeist, der nach alttest. Anschauung alle Kreatur und besonders den Menschen belebt, mit dem supernaturalen Offenbarungsgeist, der über

---

\*) cf. hiezu Lüdemann, a. a. O. S. 43, 48. Ebenso schon Baur a. a. O. S. 147: „Wenn Paulus auch von einem menschlichen *πνεῦμα* spricht, so hat diess doch keine weitere Bedeutung für seinen eigentlichen Begriff von *πνεῦμα*“ und Holsten, S. 391, wo aber schiefe Folgerungen für die Bedeutung des *νοῦς* daraus gezogen werden.

die Propheten zeitweise kommt, gemein hat. Wie jener alttestamentliche Lebensgeist mit der Seele wesentlich identisch ist, da diese eben nur die Individuation jener allgemeinen Substanz darstellt, so ist auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch, von welchem hierin Paulus keine Ausnahme macht, das (natürliche) *πνεῦμα* sachlich nichts anderes als die *ψυχή* (cf. die Zusammenstellung beider Luc. 1, 46 f., wo schon aus der Parallele die wesentliche Identität erhellt)\*). Eben diess ist der Grund, warum Paulus, wo er vom natürlichen Menschen in religiös-sittlicher Hinsicht redet, so durchgängig das Wort *πνεῦμα* vermeidet und nur von *ψυχή* oder *σάρξ* einerseits, vom *νοῦς* andererseits redet. Der natürliche Mensch hat eben nichts von dem *πνεῦμα*, wie es Paulus in seiner spezifisch christlichen Psychologie versteht, welches den dualistischen Gegensatz zur *σάρξ* bildet; im bestimmtesten Unterschied von diesem *πνεῦμα ζωοποιούν* ist er bloss *ψυχή ζῶσα*, bloss physisches Lebensprinzip, das eben als solches der *σάρξ* gegenüber keine autonome Potenz ist, zwar nicht geradezu mit ihr identisch, aber doch das machtlose Substrat für ihr herrisches Walten. Die höhere gottverwandte Seite des Menschen im Unterschied von der *σάρξ* ist also nicht sein *πνεῦμα*, sondern sein *νοῦς*, in dem wir vorhin das gottverwandte Geistesvermögen der Vernunft im weitesten Sinn des Worts kennen lernten, das sich aber zum christlichen *πνεῦμα* nur verhält, wie die receptive Erlösungsfähigkeit zum wirksamen Erlösungsprinzip. Das Nähere über das Verhältniss des *νοῦς* zum christlichen *πνεῦμα* kann erst weiter unten (Cap. 5) ausgeführt werden, wo wir erst auf die eigentliche christliche Psychologie des Apostels eingehen können. Hier mag nur noch die Frage aufgeworfen werden: wie es möglich sei, im

---

\*) cf. Weiss, Neutest. Theol. (2. Aufl.), S. 245 f. — Auch die Stelle 1 Thess. 5, 23 scheint mir hiegegen keine Instanz zu bilden, denn sogut Luc. 1, 46 f. in populärer Rhetorik beide Begriffe nebeneinander gestellt sind, ohne doch sachlich unterschieden zu sein, ebensogut kann Paulus, wo er die Vollständigkeit des Menschenwesens stark betonen will, die verschiedenen Ausdrücke der populären Terminologie zusammenstellen, ohne doch damit eine philosoph. Trichotomie lehren zu wollen, von der sich ja sonst keine Spur findet und auf hebräischen Boden auch nicht wohl finden kann.



Menschen ein gottverwandtes Geistesvermögen, wie den *νοῦς*, anzunehmen, wenn doch das Substrat desselben, das Subjekt des Personlebens nur ein solch' indifferentes *πνεῦμα* im eben geschilderten Sinne ist? Eine Lösung dieser Frage dürfen wir bei Paulus, dem solche rein anthropologische Fragen selbstverständlich ganz fern lagen und der daher hier überall einfach der populären unreflektirten Vorstellungsweise seiner Umgebung folgte, durchaus nicht erwarten und die Exegese hat sich also mit der Andeutung dieser (nur für uns vorhandenen) Schwierigkeit zu bescheiden\*).

---

\*) Für unser Denken würde die logische Consequenz eines von beiden, wie mir scheint, verlangen: entweder mit Rücksicht auf das indifferente, dem sittlichen Wesen Gottes fremdartige *πνεῦμα* des natürlichen Menschen sollte diesem überhaupt jedes höhere gottverwandte Element abgesprochen werden, sodass auch sein *νοῦς* blosse indifferente Bewusstseinsform wäre; oder mit Rücksicht auf das gottverwandte Element, das nach Paulus im *νοῦς* vorhanden ist, sollte auch die im *νοῦς* zur Erscheinung kommende Substanz der Persönlichkeit, das menschliche *πνεῦμα*, ein dem *πνεῦμα θεοῦ* wesensverwandtes, mindestens also die Potenz des christlichen *πνεῦμα* und dieses also die Aktualität des natürlichen sein. Jene erste Consequenz hat Holsten gezogen, damit aber, wie oben gezeigt wurde, sich in entschiedenem Widerspruch zu der paulinischen Lehre vom *νοῦς* gesetzt und die paulinische Sündenlehre flacianisch überspannt. Von dieser Wahrnehmung ausgehend habe dann ich in dem Aufsatz der Hilgenfeld'schen Zeitschrift (1871, 2. H.) über „Das paulinische *πνεῦμα*“ den zweiten Weg eingeschlagen, von dem ich auch noch jetzt glaube, dass er mehr im Sinn und Geist der paulinischen Spekulation ist, als der erste, von Holsten vertretene. Allein ich gebe gerne zu, dass die Art, wie ich dort vom *νοῦς* aus auch das natürliche *πνεῦμα* zu einer Potenz des göttlich-christlichen zu machen suchte, mit der unmittelbaren Form der paulinischen Lehrweise nicht übereinstimmt und überhaupt mehr modern als antik gedacht ist. Ich erkläre also die dortige Ausführung für einen dogmatischen Versuch, mit Categorien modernen Denkens die Schwierigkeit zu lösen, welche die Exegese einfach als solche zu konstatiren und zu belassen hat. Uebrigens darf ich dabei wohl auch erinnern, dass jener Aufsatz ausdrücklich „eine exegetisch-dogmatische Studie“ sein wollte, sein Fehler also eigentlich nur darin bestand, das Dogmatische nicht scharf genug vom Exegetischen zu sondern.

## D a s G e s e t z.

Unter  $\delta$  νόμος versteht Paulus zunächst immer das positive mosaische Gesetz und zwar in seiner ungetheilten Ganzheit. Wenn sich ihm auch von hier aus der Begriff so erweitert, dass er auch in dem natürlichen sittlichen Bewusstsein ein in die Herzen geschriebenes Gesetz erkennt\*), so ist doch  $\delta$  νόμος schlechtweg ohne nähere Bestimmung immer der spezifische Terminus für das positive mosaische Gesetz, so sehr, dass Ausdrücke wie  $\text{oí én τῷ νόμῳ}$  (Röm. 3, 29. 2, 12)  $\text{oí ὑπὸ νόμον}$  (1 Cor, 9, 20) geradezu gleichbedeutend sind mit  $\text{Ἰουδαῖοι}$  (Röm. 3, 19 c. 9. 1 Cor. 9, 20). Auch der Umfang des Begriffs ist bei Paulus derselbe wie bei allen Juden oder Judenchristen; es bezeichnet zunächst die ganze im Alten Testament enthaltene positive Gesetzgebung ohne Unterschied zwischen ethischen oder rituellen Bestandtheilen, weiterhin dann sogar das ganze Alte Testament als göttliche Offenbarung, ohne Rücksicht auf den besondern Inhalt, der gerade im einzelnen Fall in Betracht kommt, denn auch Citate aus Psalmen oder Propheten werden als Aussprüche des νόμος angeführt (Röm. 3, 19. 1 Cor. 14, 21) und besonders wird der ganze geschichtliche Theil des Alten Testaments unter dem νόμος mit einbegriffen (Gal. 4, 21. Röm. 3, 21. 31, welche Stellen

---

\*) Dieses in die Herzen geschriebene Gesetz darf übrigens durchaus nicht mit dem christlichen Geistesgesetz verwechselt werden. Es ist auch nicht die Meinung des Paulus, demselben wegen seiner Innerlichkeit einen Vorzug vor dem äusserlichen mosaischen Gesetz zuzusprechen (cf. vielmehr Röm. 3, 2 mit 9, 4). Jene Innerlichkeit ist ja noch weit nicht die, wo das Gesetz zum eigenen Willensinhalt, zur subjektiven Willensbestimmtheit geworden ist (was das christliche Geistesgesetz ausmacht), sondern „auf dem vorchristlichen Standpunkt stellt sich das Gesetz auch da, wo es als ein innerliches erscheint, dar als das Gebot einer fremden höheren Stimme, einer heiligen Macht, welche der Mensch im Gegensatz gegen seinen verderbten Willen anerkennen muss, es bleibt daher tödtender Buchstabe, mag es als das Gebot äusserer oder innerer Gottesoffenbarung sich darstellen“. So richtig Neander, Gesch. d. Pfl. d. chr. Kr., S. 568; ähnlich Usteri, paul. Lehrb. S. 36 u. Weiss, neut. Theol. S. 259: „Es war ein wesentlicher Vorzug, dass die Juden das Gesetz schriftlich fixirt besaßen; es stand ihnen dadurch in unerschütterlicher Objektivität gegenüber“.

nur die einzige Deutung zulassen, dass sie auf die folgende Beweisführung aus der Alttestamentlichen Geschichte überleiten\*). Durchaus abzuweisen ist die Unterscheidung zwischen dem ethischen und dem rituellen Theil des Gesetzes in der Weise, dass Paulus den letztern gar nicht zu dem geoffenbarten Gesetz Mosis, sondern etwa nur zu den *πατρικαὶ παραδόσεις* gerechnet hätte\*\*). Die freie Stellung, die Paulus vom Standpunkt der evangelischen Gesetzesfreiheit überhaupt aus auch zu dem Rituellen einnimmt, beweist sowenig, dass er dasselbe als göttliche und mosaische Offenbarung ignorirt habe, dass vielmehr umgekehrt all' der Aufwand von theologischer Dialektik, mit welcher der Apostel die judaistischen Galater von der Ungültigkeit gerade auch des Ceremonialgesetzes (Beschneidung, Speisegesetze 2, 12. Tagehalten 4, 10) zu überzeugen sucht, der deutlichste Beweis dafür ist, wie sehr dem Apostel dieses Rituelle mit dem Gesetz überhaupt stand und fiel; wäre es ihm ein gar nicht zum eigentlichen Gesetz gehöriges gewesen, dann hätte er sich wahrhaftig die Sache viel leichter machen können, indem er dann, statt zwischen Gesetz und Verheissung, einfach zwischen wirklichem und bloss eingebildetem Gesetz den entscheidenden Schnitt hätte machen dürfen. Uebrigens erwähnt er ja auch (Röm. 9, 4) unter den von Gott geschenkten Vorzügen Israels mitten zwischen der geoffenbarten *νομοθεσία* und den ebenfalls geoffenbarten *ἐπαγγελίαι* die *λατρεία*, den Cultus, also das Ceremonialgesetz — das ihm also etwas von Gott geoffenbartes, sonach sogut wie irgend ein anderer Theil desselben, zum positiven göttlichen Gesetz gehöriges war.

Fragt man aber, wie dann der Apostel vom Gesetz über-

---

\*) Die sonst öfter beliebte Deutung, welche hier schon an das ethische Gesetz des christlichen Geistes (Röm. 8) denkt, würde den einfachen Fortgang des Gedankens von 3, 21 an durch einen unmotivirten Absprung unterbrechen.

\*\*\*) Vgl. z. B. Holsten, a. a. O. S. 401; dagegen die richtige Ansicht von der Einheit des νόμος: Usteri, paul. Lehrbegriff, S. 34 f. Neander, Gesch. der Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel, S. 507 und 569. Lipsius, paulin. Rechtfertigungslehre, S. 54. Ritschl, altkathol. Kirche, S. 73. Weiss, neutest. Theol. S. 259 f.

haupt und schlechtweg habe sagen können: es sei *πνευματικός*, wenn doch das Aeusserliche des Ritualgesetzes auch dazu gehörte, so ist die Antwort: dem Apostel war das Gesetz schon einfach um seines unmittelbar göttlichen Ursprungs willen etwas dem überirdischen also geistlichen Gebiet angehöriges und sonach (um dieses Ursprungs willen) auch geistlichen Charakter tragendes, ganz unangesehen des einzelnen Inhalts; weil in seiner ganzen positiven Gestalt eine Offenbarung des pneumatischen Willens Gottes, desswegen ist es auch seinem ganzen Inhalt nach etwas pneumatisches — nehmlich in dem Sinn, dass in allen Theilen des Gesetzes ein pneumatischer Gehalt, ein wesentlicher tieferer Sinn sich finden müsse. Das schloss dann für jene zu Paulus Zeit gewöhnliche allegorische Betrachtungsweise gar nicht aus, dass die unmittelbare Form eine ungeistige, rein äusserliche sein konnte; und sofern auf diese allein reflektirt wurde, konnte dann sogar das Gesetzeswesen auch wieder als Dienst der weltlichen (sinnlich-äusserlichen) Elemente bezeichnet und mit dem heidnischen Cultus in gleiche Linie gestellt werden\*); obgleich also seinem Ursprung und wesentlichen Inhalt nach pneumatisch, begründet das mosaische Gesetz doch seiner äussern Form nach einen „schwachen und ärmlichen“ sinnlichen Cultus für Anfänger (*νήπιοι*), die noch nichts Höheres (das Pneumatische in reiner adäquater Darstellungsform noch nicht) ertragen könnten. Also nicht zwischen dem einen Theil des Gesetzes und dem andern, dem Ethischen und dem Ritualen, unterscheidet der

---

\*) Gal. 4, 3—9: *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* kann sprachlich nur heissen: Grundstoffe der Welt, sinnliche Elemente, da der Genit. bei *στοιχεῖα* immer das Ganze, das aus den *στοιχ.* sich zusammensetzt, bezeichnet. Unter diesen sinnlichen Elementen sind theils die beim Cultus gebrauchten irdischen Stoffe zu verstehen, wie Opfer und Speisen, theils siderische Mächte (Zeichen des Thierkreises, die als *στοιχεῖα* kurzweg bezeichnet zu werden pflegten), welche die Jahreszeiten und damit die Festtage (v. 10) bestimmten; auf beides passen die *στοιχεῖα* auch in Col. 2, 20. cf. v. 16 (ob auch in v. 8?). — Diese älteste Erklärung ist wieder neuerdings mit Recht von Neander und Hilgenfeld, denen sich Baur, Lipsius, Holsten, R. Schmidt anschliessen, gegenüber der andern: „Anfangsgründe der ausserchristlichen Menschheit“ geltend gemacht worden.

Apostel, sondern wenn er überhaupt einmal unterscheidet, so thut er es nur am ganzen ungetheilten Gesetz zwischen seinem pneumatischen Inhalt und seiner buchstäblichen Form (*γράμμα*, 2 Cor. 3). Und während ihm diese letztere, für sich fixirt, etwas weltliches oder fleischliches war (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 3 oder *σάρξ* 3, 3 und 6, 12), so liegt doch diese Unterscheidung für gewöhnlich desswegen ferner, weil bei der traditionellen Gewohnheit des Allegorisirens die Form, das Buchstäbliche und Aeusserliche als das völlig unselbstständige Vehikel des tieferen pneumatischen Gehalts erschien; so z. B. 1 Cor. 9, 9, wo das Gebot: „Du sollst dem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden,“ ohne Weiteres auf die Lohnwürdigkeit des evangelischen Arbeiters gedeutet (nicht bloss angewendet) wird; oder wenn Gal. 4, 24 die Erzählung von Sara und Hagar auf Gesetz und Evangelium gedeutet wird.

Man könnte nun freilich denken, durch eine konsequente Durchführung dieser typisch-allegorischen Deutung hätte Paulus die Abrogation des Ceremonialgesetzes, um welche sich der Kampf mit den Judaisten zunächst drehte, auf einfachere und mildere Weise durchsetzen können, als durch die schroffe und künstliche Art, wie er das (doch selbst auch für göttlich-geoffenbart gehaltene) Gesetz in rein negative Beziehung zu der Heilsökonomie stellte. Und wirklich sehen wir auch, dass der alexandrinisch gefärbte Paulinismus des Hebräer- und des Barnabasbriefs jenen erstern Weg eingeschlagen hat und zwar mit viel Beifall seitens der alten Kirche, welcher diese Auffassungsweise des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium viel geläufiger war, als die specifisch paulinische. Allein dass Paulus selbst diesen Weg noch nicht einschlug und nicht wohl einschlagen konnte, ist sehr begreiflich. Denn man beachte wohl, dass die jüdische Schule, in welcher die allegorische Ausdeutung zu Paulus Zeit heimisch war, weit davon entfernt war, durch Hinzudeutung eines pneumatischen Sinns die Geltung des buchstäblichen Sinns in Geschichte oder Gesetz des Kanons aufzuheben; vielmehr sollte ja die pneumatische Vertiefung gerade zur Verherrlichung des Gesetzes, also zur Befestigung seiner ganzen — auch buchstäblichen — Geltung beitragen; der pneumatische Gehalt und die buchstäbliche

Form seines geoffenbarten Schriftworts war dem jüdischen Bewusstsein viel zu innig verbunden, als dass man auch nur an die Möglichkeit einer Scheidung beider und einer Aufhebung der letztern hätte denken können. Wie hätte denn nun Paulus hoffen können, durch ebendieselbe Methode das entgegengesetzte Ziel zu erreichen? Durch pneumatische Allegorisirung den Judaisten die Abrogation des Ceremonialgesetzes zu beweisen, während sie ebendadurch das ganze Gesetz — auch nach seinem ceremoniellen Theil — zu verherrlichen und zu befestigen gemeint hatten? Aber Paulus konnte daran nicht denken auch schon an und für sich; denn ihm selber war ja keineswegs auf dem Wege solcher allegorisirenden Spekulation das Bewusstsein von der Nichtgültigkeit des Gesetzes für den Christusgläubigen aufgegangen, sondern vielmehr auf dem völlig andern Weg der Gnosis des Kreuzes Christi; in diesem sah er den radikalen Bruch zwischen dem alten Bund der Gesetzeswerke und dem neuen der Glaubensgerechtigkeit faktisch vollzogen, und für die praktische Anerkennung dieses Bruches zu wirken, war eine seiner Lebensaufgaben; so musste sich ihm denn nothwendig auch in der Theorie das Verhältniss zwischen Gesetz und Glauben als ein rein ausschliessliches, negatives darstellen; woraus dann weiter die keineswegs einfache Aufgabe sich ergab, diess negative Verhältniss beider mit ihrem beiderseitigen Ursprung in der Offenbarung des Einen Gottes auszugleichen. Diese Aufgabe suchen die meisten dialektischen Erörterungen des Apostels über das Gesetz zu lösen. — Erst also nachdem durch diese Wirksamkeit Pauli die Abrogation des mosaischen Gesetzes für die Christengemeinde prinzipiell ausgesprochen und zum Theil auch faktisch zu Bestand gekommen war, konnte man auch daran denken, durch systematische Durchführung der sonst herkömmlichen und auch von Paulus selbst schon beiläufig angewandten Allegorisirung von Gesetz und Geschichte des Alten Testaments zwischen Gesetz und Evangelium ein positiv-typisches Verhältniss aufzufinden und also den Bruch weniger schroff, für das offenbarungsgläubige jüdische Bewusstsein weniger drückend zu machen.

Das Bisherige zeigte uns den Apostel Paulus in der Auffassung vom Wesen (Begriff und Ursprung) des Gesetzes

in voller Uebereinstimmung mit dem jüdischen Bewusstsein stehend. Um so schwieriger musste seine Stellung werden, da er von dieser gemeinsamen Voraussetzung aus nun doch den Zweck des Gesetzes in das diametrale Gegentheil von dem setzte, was Juden und Judenchristen für den Zweck des Gesetzes ansahen und zwar diese auf Grund eben jener gemeinsamen Voraussetzung mit augenscheinlicherem, logischem Recht, als jener, der das logische Recht seiner auf der Gnosis des Kreuzes Christi beruhenden These erst auf dem Wege künstlicher Dialektik nachzuweisen versuchen musste. Während nemlich Juden und Judenchristen glaubten, dass das Gesetz, als von Gott gegeben, heilig, gerecht und gut von Art, auch zum Zweck habe, den Menschen gerecht, gut und Gott gefällig zu machen, so stellte Paulus dem entgegen 1) die Antithese: „Durch des Gesetzes Werk wird kein Fleisch vor Gott gerecht,“ und 2) die These: „Das Gesetz ist (zwischen Verheissung und Erfüllung oder zwischen Sünde und Erlösung neben herein) gekommen, um der Sünde willen,“ d. h. einmal zum Zweck der Erkenntniss und dann zum Zweck der Mehrung und Erfüllung der Sünde.

Was die Begründung des ersten Satzes betrifft, so müssen wir unterscheiden zwischen dem Erkenntnissgrund und dem Realgrund. Der Erkenntnissgrund ist aus dem christlichen Bewusstsein von der Bedeutung des Kreuzestodes Christi in der göttlichen Offenbarungsökonomie entnommen und daher nur für ein schon christgläubiges Bewusstsein beweiskräftig; der Realgrund hingegen liegt in der Fleischlichkeit der menschlichen Natur, welche zum Geistesgehalt des Gesetzes a priori im Widerspruch steht.

Obgleich der letztere der objektivere ist, hat Paulus doch gerade in den Hauptstellen, wo er sich mit dem Beweis für die Abrogation des Gesetzes beschäftigt, von ihm keinen Gebrauch gemacht, vielmehr seine Beweise in sehr künstlicher Weise aus der Schrift entnommen; — eine sehr beachtenswerthe Thatsache, welche uns verräth, dass der Apostel nicht auf dem Wege psychologischer Spekulation zu seiner originellen Ansicht vom Zweck des mosaischen Gesetzes gelangt ist und dass also die ebenfalls originelle Lehre von der  $\sigma\alpha\lambda\acute{\iota}\varsigma$  nicht zu den Voraussetzungen, sondern zu den Folgerungen

der paulinischen Heilslehre gehörte; denn nur so erklärt es sich, dass die entscheidenden Beweise für die Heilslehre von der *σάξ*-Lehre unabhängig gestellt wurden. Die Heilslehre des Apostels hieng eben nach ihrer negativen wie positiven Seite unmittelbar an der Deutung des Kreuzes Christi. Der Apostel drückt nehmlich den für ihn selber entscheidenden Erkenntnissgrund sehr klar so aus: „Käme Gerechtigkeit durch's Gesetz, so wäre Christus vergeblich gestorben“ und in gleichem Sinn: „Wenn ein Gesetz gegeben wäre, das lebendig machen könnte, so käme die Gerechtigkeit in Wahrheit aus dem Gesetz“ und nicht aus dem Glauben an den Gekreuzigten, der Kreuzestod wäre also zweck- und fruchtlos geschehen. Nach diesen Stellen (Gal. 2, 21. 3, 21) ist der Gedankengang des Apostels einfach der: Der Kreuzestod Jesu als des Messias kann unmöglich als ein zufälliges, zweck- und grundlos von Gott zugelassenes Ereigniss betrachtet werden; sein Zweck aber kann kein anderer gewesen sein, als die Beschaffung der wahren Gerechtigkeit. Ist nun aber das zu diesem Zweck führende Mittel der Tod Christi (resp. der Glaube daran), so ist eben damit dem Gesetz seine bis dahin angenommene Bedeutung, als Mittel zur Gerechtigkeit zu dienen, abgesprochen; denn von diesen zwei Mitteln: Tod Christi und Gesetz Mosis, die mit einander so wenig zu schaffen haben, wie Glauben und Thun (3, 10—12), kann nur entweder das eine oder das andere das richtige Mittel zum Zweck sein; ist diess nun, wie dem Christen ansich feststeht, der Tod Christi, so kann es nicht auch noch zugleich das Gesetz sein; dessen Heilsbedeutung als Mittel zur Gerechtigkeit ist schlechthin ausgeschlossen durch die des Todes Christi. Wie sich der Apostel diesen Zusammenhang von Grund und Folge im Einzelnen näher dogmatisch vermittelte dachte, diess gehört noch nicht hierher, sondern in die Lehre von Erlösung und Rechtfertigung; hier war nur die Thatsache zu konstatiren, dass der logische Grund für die eigenthümliche Ansicht des Apostels über den Zweck des Gesetzes in der Wurzel seines christlichen Bewusstseins, in seinem Glauben an den Gekreuzigten zu suchen ist.

Der Realgrund nun aber für die Unmöglichkeit einer Gesetzesgerechtigkeit liegt nicht im Gesetz als solchem;



dieses ist vielmehr heilig, recht und gut, ja es ist, ob ihm gleich die Kraft des *πνεῦμα ζωοποιῶν* völlig abgeht, doch *πνευματικός* (wenigstens seinem wesentlichen Gehalt nach, wobei allerdings ausser Betracht bleibt, dass es in Rücksicht auf seine Form, als *γράμμα*, doch auch dem Gebiet des Weltlich-Fleischlichen angehört). Der Grund davon, dass das Gesetz, obgleich *πνευματικός*, doch nicht vermag zu *ζωοποιῆσαι*, liegt in der Natur des Menschen, in seinem Verkauftsein unter die Sünde, in seinem Fleischlichsein. Weil der natürliche Mensch als *σάρκινος* (cf. oben) unter der Herrschaft des materiellen Prinzips, der *σὰρξ*, steht, so findet der geistige Wille Gottes und dessen Offenbarung im Gesetz bloss einen formalen Anknüpfungspunkt am *νοῦς* des Menschen und dessen idealer Velleität, in der Wirklichkeit des Lebens aber bricht sich die Forderung des dem Menschen äusserlichen Geistesprinzips an der realen Energie des ihn innerlich beherrschenden Fleischesprinzips; dieses unterwirft sich dem Gesetz nicht und kann das nicht einmal thun, weil das seiner Natur zuwider gieng, der es eben eigenthümlich zukommt, zu *ἐπιθυμῆν κατὰ πνεύματος*, also auch *κατὰ νόμον* (Röm. 8, 7 mit Gal. 5, 17). Fragt man aber weiter, warum das Gesetz nicht die Macht des Fleisches zu überwinden und trotz derselben seinen eigenen pneumatischen Gehalt zur Wirklichkeit des Thuns zu bringen vermöge, so ist im Sinne des Paulus darauf zu antworten: weil der materiellen Substanz des Fleisches nur die entgegengesetzte gleich reelle Substanz des Geistes, wenn sie als reelle Kraft der Belebung in den Menschen eingeht, obzusiegen vermag; das Gesetz kann nicht *ζωοποιῆσαι* (Gal. 3, 21), weil es eben nicht selber *πνεῦμα ζωοποιῶν*, substantielle Lebenskraft und reelles Belebungsprinzip ist, nicht Ausfluss göttlichen Wesens, das auch im Menschen eine göttlich-geistige Lebendigkeit herstellen würde (wie das *πνεῦμα*), sondern bloss Ausdruck des göttlichen Willens, der der realen Substanz des gottwidrigen Fleisches gegenüber etwas unreelles und unkräftiges bleibt. Diess kommt nun zwar allerdings für unsere Anschauungsweise zuletzt doch auf den Gedanken hinaus, dass das Gesetz eben wegen seiner Aeusserlichkeit nicht die wahre Gerechtigkeit, das innerliche Gutsein des Willens selbst, bewirken kann, weil es als abstraktes Soll, als wesen-

loser Imperativ dem konkreten Wollen eben immer gegenübersteht und sonach dieses nicht innerlich beleben, nicht zur inneren Einheit mit dem Guten umwandeln, sondern höchstens zur äussern Unterwerfung in äussern Thaten bewegen kann (*ἔργα τοῦ νόμου*), wobei doch das eigenwillige Begehren (das *ἐπιθυμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος*) ungebrochen bleibt. Es kommt also, ansich betrachtet, auf dasselbe hinaus, ob man sagt, die Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit liege am Fleisch, oder liege an der Aeusserlichkeit\*) des Gesetzes, sofern eben mit beiden die Gegensätzlichkeit zwischen dem subjektiven Wollen und objektiven Sollen, dem natürlichen Eigenwillen und der göttlichen Bestimmung des Menschen ausgedrückt wird, eine Gegensätzlichkeit, die nicht von einem der beiden Gegentheile aus überwunden werden kann, weil sie ja eben in ihr befangen sind, sondern die nur von ganz neuem Standpunkt und durch ein ganz neues Prinzip zu überwinden ist. Aber so gewiss hierin die eigentliche Idee und die grosse bleibende Wahrheit der paulinischen Lehre von der Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit liegt, so ist doch nicht zu verkennen, dass die unmittelbare Form der Darstellung bei ihm durch die spezifische hebräisch-realistische Vorstellung von Fleisch und Geist bedingt ist; die eben gegebene psychologische Deduktion entspricht also zwar wohl seiner Idee, aber nicht seiner unmittelbaren Vorstellungsweise. Nirgends führt er auf die Aeusserlichkeit des Gesetzes seine Unmacht zurück\*\*),

---

\*) Nur dass man bei dieser „Aeusserlichkeit“ jedenfalls nicht bloss an die positive Form des mosaischen Gesetzes denken darf; vielmehr an die dem Gesetz als solchem, sonach auch dem Gewissensgesetz, eigene Bestimmtheit, dem Willen, sofern und solange er noch ein rein subjektiver ist, als objektive Macht gegenüber, resp. im Gegensatz zu ihm zu stehen. Diese in der Natur dieses ethischen Verhältnisses liegende Bestimmtheit tritt nur beim positiven mos. Gesetz besonders auffallend hervor, ist aber keineswegs ihm ausschliesslich eigen. Daher hat, was Paulus zunächst von jenem aussagt, seine bleibende Bedeutung für jeden Gesetzesstandpunkt, wie er in der Geistesentwicklung der Menschheit ja immer wiederkehrt und zeitweise auch wieder zum herrschenden Typus der ganzen Christenheit werden kann.

\*\*) Diess gegen die Darstellung bei Neander, a. a. O. S. 508 ff. u. 573 ff. Usteri, S. 55 ff. Lipsius, S. 65 ff., welche die moderne psychologische Auffassung zu unmittelbar in das Paulinische eintragen.

sondern stets nur auf den Widerstand der *σάρξ*; auch 2 Cor. 3 heisst das Gesetz tödtender Buchstabe nicht etwa mit Rücksicht auf jenes psychologische Verhältniss von Gebot und Wille, sondern einfach deswegen, weil es in rechtsgültig feststehender Form (*γράμμα*) das Todesurtheil (*κατάκρισις*) dem Sünder verkündigt, als Strafstatut von positiver Geltung. Auch ist die Meinung nicht die, dass die *ἔργα νόμου* deswegen zur Gerechtigkeit vor Gott ungenügend seien, weil das äusserliche Gesetz bloss äusserliche *ἔργα* fordere, sodass also zwar dem Gesetz durch jene *ἔργα* (die äusserliche und sinnlich motivirte „Legalität“) Genüge geschähe, aber nicht dem in's Herz sehenden Gott, dem nur wahre „Moralität“ genüge. Das ist eine dem unmittelbaren Sinn der paulinischen Darstellung ganz fernliegende moderne Wendung\*). Sondern die *ἔργα νόμου* können nicht gerecht machen, 1) weil damit die Gerechtigkeit aus dem Glauben nach der Verheissung aufgehoben wäre (der logische und dem Paulus entscheidende Grund) und 2) weil der Mensch als Fleisch dem Gesetz Gottes gar nicht wahrhaft unterthan sein kann, da das *φροεῖν* des Fleisches von Natur eine *ἔχθρα εἰς θεόν* ist, sodass also wirkliche Erfüllung des *νόμος τοῦ θεοῦ* oder wirklich vollkommene *ἔργα τοῦ νόμου* gar nicht möglich sind. Wie sehr aber dieser Realgrund für Paulus ein bloss sekundärer und abgeleiteter ist, das ergibt sich schon daraus, dass er da, wo die Reflexion auf die Glaubensgerechtigkeit zurücktritt, auch sofort wieder ganz unbefangen von *ποιηταὶ τοῦ νόμου* redet, von *ἔργα* und *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν*, wofür beim Gericht ein Jeder die entsprechende Vergeltung bekommen werde (Röm. 2, 6—13). Diess „*ἔργα, ποιητῆς νόμου*“ einfach vom Glauben zu verstehen, als dem allein wahren Werk, das vor Gott gelte, ist ein der Verlegenheit protestantischer Exegeten zu gut zu hal-

---

\*) Bei dieser Wendung fiele ja immer wieder das Ungenügende der *ἔργα τοῦ νόμου* dem mosaischen Gesetz zur Last, als ob dieses sich mit bloss äusseren *ἔργα* begnügte. Von dieser — übrigens auch ansich unrichtigen — Voraussetzung war aber der Apostel, der im Gesetz eine heilige und gute Offenbarung des pneumatischen Willens Gottes sah, weit entfernt. Es trifft daher auch die Baur'sche Kritik des Begriffs der *ἔργα τοῦ νόμου* nicht die paulinische Lehre selbst, sondern nur deren rationalisirende Deutungen (Baur, N. Theol. S. 179.).

tender, aber gänzlich unstichhaltiger Nothbehelf, denn 4, 4 f. werden ἐργάζεσθαι und πιστεύειν, μισθός und χάρις vielmehr als ausschliessliche Gegensätze dargestellt. Aber auch die Früchte des Glaubens in jenen ἐργα zu suchen, berechtigt der Zusammenhang keineswegs. Unbefangen vom historischen Standpunkt aus betrachtet, lässt sich diese Antinomie (denn eine solche haben wir hier, wie so oft bei Paulus) gar nicht anders erklären, als so, dass Röm. 2 Paulus auf dem Standpunkt der vulgär moralischen und speciell jüdisch-gesetzlichen Anschauung steht, von dem aus die Unmöglichkeit der Gesetzeswerke und eines Lohns derselben ihm nicht einfiel\*). Wäre er von der Psychologie aus auf seine specifische Gesetzeslehre gekommen, dann wäre ihm diese Anschauungsweise (Röm. 2) schwerlich mehr möglich gewesen; wohl aber dann ist's begreiflich, dass sie ihm überall da wieder eintrat, wo die logischen Prämissen seiner veränderten Gesetzeslehre (die Gnadenlehre) ihm fern lagen, wenn wir voraussetzen, dass ihm der eigentliche logische resp. psychologische Grund zu seiner neuen Gesetzeslehre in seiner christlichen Erlösungslehre gelegen ist. So bestätigt sich uns an diesem Punkte wieder unsere Ansicht von der inneren Genesis des paulinischen Systems.

Wenn nun aber das Gesetz durch den Widerstand des Fleisches so geschwächt wird (Röm. 8, 3), dass es nie wirkliche Gerechtigkeit im Menschen bewirken kann, ist es dann

---

\*) cf. Baur, N. Theol. S. 181: „Paulus spricht von den Werken als der Norm des göttlichen Gerichts Röm. 2, 6 ff. so unbefangen, wie wenn an eine Collision mit seiner Lehre vom Glauben auch nicht entfernt zu denken wäre. Er denkt nicht daran, weil sich seine Rechtfertigungslehre durchaus nur auf das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum bezieht, diesen abstrakt gedachten allgemeinen prinzipiellen Gegensatz, welcher, sobald er auf die konkreten Verhältnisse des wirklichen Lebens angewandt wird, von selbst zu einem relativen wird.“ — Richtig hieran ist, dass die Lehre von der Unzulänglichkeit der ἐργα ihren Grund hat in ihrer Antithese von der Rechtfertigung durch den Glauben und dass dieser abstrakte Gegensatz von ἐργα und πίστις eine höhere Synthesis zulässt und fordert, welche er auch bei Paulus selbst in der Lehre vom Leben im Geist gefunden hat.

nicht völlig zwecklos von Gott gegeben? Nein, sondern es hat allerdings seinen Zweck, nur aber ist dieser zunächst das gerade Gegentheil von dem gewöhnlich angenommenen. Nicht zum Zweck der Gerechtigkeit, sondern gerade umgekehrt zum Zweck der Sünde ist es gegeben (*τῶν παραβάσεων χάριν* Gal. 3, 19\*). Und zwar diess in dem doppelten Sinn: Es soll die Sünde, die vorher unbewusst im Menschen ihr Wesen hat, zum Bewusstsein bringen als das was sie ist, und dann aber auch und zugleich damit die latente Kraft der Sünde zur vollen Erscheinung und Entwicklung mittelst Steigerung ihrer thatsächlichen Aeusserungen anstacheln. — Die Sünde ist nemlich auch schon ehe das Gesetz durch Mosen gegeben wurde, in der Welt vorhanden gewesen, und ist auch im einzelnen Menschen, ehe er sich des Gebots bewusst wird, vorhanden (Röm. 5, 13. 7, 7), nemlich auf objektive Weise, in der gott- und geistwidrigen Richtung des den Menschen beherrschenden Fleischesprinzips; aber so, in diesem bloss objektiven Dasein, fehlt noch das subjektive Bewusstsein des Ich um das Nichtseinsollen seines sündigen Zustands oder Thuns, fehlt also noch die Zurechnung der Sünde als einer persönlichen Verschuldung, fehlt also das Schuldgefühl, in welchem erst das Ich

---

\*) Die Deutung dieser Worte: „um den Uebertretungen zu wehren“ ist ein starkes Missverständniss. Einmal ist sie sprachlich unzulässig, denn *χάριν* heisst überall: zu Gunsten, und nicht: zur Abwehr. Dann widerspricht sie dem ganzen Zusammenhang, der eben nur die Unfähigkeit des Gesetzes, zur Gerechtigkeit zu verhelfen oder der Sünde zu wehren, darthun will. Ferner widerspricht sie den klaren Worten des Apostels in Röm. 5, 20 und 7, 13, wornach jeder Zweifel ausgeschlossen ist, dass er die Steigerung der Sünde und Mehrung der Uebertretungen als nächsten Zweck des Gesetzes ansah und nicht das Gegentheil davon. Ueberdiess liegt es im paulinischen Begriff der *παραβάσις*, dass sie als positive Gebotsübertretung das Dasein des Gesetzes schon voraussetzt, also das Gesetz nicht erst infolge der *παραβάσις* mit dem Zweck ihrer Beschränkung gegeben sein kann. — Vgl. Usteri, S. 64 (der übrigens, wie auch Baur, den Zweck zu einseitig in das Bewusstsein von der Sünde setzt). Das Richtige s. Weiss, a. a. O. S. 263. Lipsius, a. a. O. S. 75. Ritschl, a. a. O. S. 73. Hausrath, neutest. Ztgesch. II, 473. Comm. von Meyer und Hilgenfeld, anders De Wette und Rückert.

den Stachel seines Widerspruchs mit sich selbst und mit Gott empfindet. Insofern kann dieser Zustand der relativen Unschuld, in welchem das Böse nur objektiv da ist, nicht aber für das subjektive Bewusstsein, also nicht als die eigene That des Ich gewollt und nicht für sein Gefühl mit dem Schmerz der Schuld behaftet ist, in gewissem Sinn als Zustand des „Lebendigseins“, des ungehemmten Lebensgefühls, weil ungestörter innerer Harmonie bezeichnet werden (Röm. 7, 9). Wohl herrscht auch schon während dieser Periode der Tod, die Nothwendigkeit des leiblichen Sterbens (5, 14), aber ohne das Schuldgefühl fehlte auch diesem noch sein schmerzlicher Stachel (1 Cor. 15, 56), denn er wurde nur als natürliches und naturgemässes Geschick, nicht als Strafübel zufolge der Sünde, empfunden, konnte also auch das harmonische Lebensgefühl des dem Gesetz vorangehenden relativen Unschuldstandes nicht stören. Aber dieser Zustand konnte bei der Menschheit und kann bei jedem Individuum nur so lange dauern, als die Sünde in ihm „todt ist“ (für das Bewusstsein nehmlich, d. h.: als das Bewusstsein über die Sünde noch nicht erwacht ist); er hört also sofort auf, wenn das Gesetz mit seinem Gebot: *μη̄ επιθυμῆσεις* dem von der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* naiv beherrschten Menschen entgegen tritt. Damit geschieht sofort, dass die vorher todte Sünde „auflebt“; d. h. zunächst: sie kommt zum Bewusstsein als das, was sie ist: als Widerspruch gegen den (ausgesprochenen) Willen Gottes oder als Uebertretung des (positiven) Gebotes; damit hört sie auch auf, unzurechenbar zu sein, sie wird jetzt zugerechnet als eigene, bewusste Verschuldung des Ich. (Daher: „ohne Gesetz keine *παράβασις*, kein *ἐλλογῆσθαι*“, beides erst Folge des *μη̄ επιθυμῆσεις*; vergl. 4, 15. 5, 13. 7, 7–9.) Schon durch dieses Erwachen des Schuldgefühls ist der vorhergehende Zustand der inneren Harmonie, des ungestörten Lebensgefühls zerstört und an seine Stelle tritt der empfundene Zwiespalt in sich selbst und mit Gott, der als verdammender Zorn Gottes gefühlt wird und das freudige Lebensgefühl vernichtet (daher: *ἐγὼ ἀπέθανον* 7, 10. Das Gesetz *κατεργάζεται ὀργὴν — θάνατον* 4, 15. 7, 13). Insofern nun erst durch das Hinzutreten dieses uneigentlichen Todes oder der durch's Gesetz gewirkten Unseligkeit des Schuldgefühls der leibliche Tod sei-

nen peinlichen Stachel als Sündenstrafe erhält, insofern kann ohne Widerspruch mit Röm. 5, 13 vom Gesetz gesagt werden, dass es der Sünde die Kraft gebe, wodurch sie der Stachel des Todes wird, oder kurz, dass der Buchstabe des Gesetzes „tödtete“ (1 Cor. 15, 56. 2 Cor. 3, 6). Doch nicht bloss in diesem Bewusstseinsprozess besteht das Aufleben der Sünde aus Anlass des Gebots; im innigsten Zusammenhang damit steht auch die faktische Steigerung ihrer Aeusserung. Denn die inwohnende Sünde, der sündige Hang des Fleisches nimmt am Gebot Anlass, das Verbotene als ein erstrebenswerthes Gut vorzuspiegeln und durch diesen „Betrug“ die vorher noch naive Begehrlichkeit aufzuregen, so dass nun erst recht allerlei Begierden erwachen und diese durch den Stachel des Verbots noch gereizt, zum eigenwilligen Gelüste werden und nun erst recht die Energie bekommen (7, 5. 8), den Willen herrisch zu knechten, so dass das Gebot die Uebertretungen, denen es wehren sollte, nur vielmehr zahlreicher hervorruft. So ist das Gesetz der Reiz, der die latente Sünde veranlasst, ihre ganze Energie zu entfalten, damit die Sünde als Sünde und zwar „als überaus sündig“ zur Erscheinung komme und damit zugleich ihre Folge, dass sie den Tod zur Frucht hat, immer fühlbarer werde (v. 5. 13).

Alles dies ist nun aber nach dem Apostel nicht etwa bloss erfahrungsmässige Wirkung des Gesetzes, sondern der göttliche Zweck mit demselben. Das ist eben das eigenthümlich Neue, dem jüdischen Bewusstsein so gänzlich Paradoxe und so tief Verletzende, dass das Gesetz, diese Offenbarung des heiligen Gotteswillens, nicht etwa nur zur zufälligen Wirkung, sondern zum direkten Zweck haben soll, statt der Sünde zu wehren und Gerechtigkeit zu wirken, vielmehr die Sünde zu steigern und Zorn zu wirken. Für den Apostel aber war diess geradezu ein Cardinalpunkt. Damit, dass das Gesetz als Sündemittel dargestellt wurde, war auf's schärfste jedes Band, das es für das jüdische und auch noch judenchristliche Bewusstsein mit dem Heilsziel als Mittel oder Bedingung verknüpft hielt, durchschnitten, das Gesetz war aus dem positiven Causalzusammenhang mit dem Heil in jeder Hinsicht (sei es als alleinige oder als Mitursache für das Heil) ausgeschieden und ebendamit war ihm jede positive Bedeutung und Gültigkeit für die Zeit der Heilserfüllung abgesprochen.

Aber wie konnte das Gesetz nur temporäre Gültigkeit haben und zugleich Offenbarung des ewigen Gotteswillens sein? und wie konnte es Offenbarung des heiligen Gotteswillens sein, wenn es zum Zweck hatte, die Sünde zu fördern? Diese naheliegende Frage löste der Apostel nun dadurch, dass er den angegebenen nächsten Zweck des Gesetzes wiederum als ein negativ vorbereitendes (nicht positiv verursachendes) Mittel zum letzten Zweck des Heilswillens, zur Erlösung durch Christum nachwies. Ausgeschieden aus dem positiv ursächlichen Zusammenhang der Heilsökonomie, konnte das Gesetz doch recht wohl als ein negatives Moment in die Heilungsvermittlung eingefügt werden und so mit dem durch alle seine verschiedenen Vermittlungen hindurch in sich einigen göttlichen Heilswillen, wenn nicht in unmittelbarer, so doch in mittelbarer Beziehung verbleiben. Diess ist nun also die Stellung, die der Apostel dem Gesetz der Heilsökonomie gegenüber anweist: es tritt zwischen die Sünde und die Erlösung, als Mittelzweck auf die letztere hin, mitten hinein (Röm. 5, 20). — Aber für diese aus dogmatischer Reflexion über das Verhältniss von Gesetz und Evangelium hervorgegangene (gewissermassen spekulativ aus dem christlichen Bewusstsein heraus konstruirte) Theorie bedurfte nun auch der Apostel einen nachträglichen exegetischen Nachweis. Er fand ihn in dem zeitlichen Verhältniss zwischen der ersten Offenbarung des Heilswillens an Abraham und der Offenbarung des Gesetzes durch Moses.

Dem Abraham wurde, wie Röm. 4 und Gal. 3 ausgeführt wird, die Verheissung des Erbes, die Grundlage der Heilsökonomie, zu Theil als Gnadenverheissung, d. h. in dem Sinn, dass sie ein freies Gnadengeschenk Gottes sein sollte. Erst nachher kam das Gesetz zu der schon 430 Jahre vorher bestätigten Gnadenverheissung hinzu. Wenn nun der Zweck dieses Gesetzes der gewesen wäre, dass die Erlangung des Erbes durch das Thun des Gesetzes bedingt sein sollte, so wäre das Erbe Lohn eines Verdienstes und nicht mehr Geschenk der Gnade, denn der Lohn verdienstlichen Thuns ist Schuldigkeit und nicht Gnadengeschenk. Es wäre also in diesem Fall eine vorhergehende testamentlich sanktionirte Willensäusserung Gottes — die Verheissung des Erbes als



eines Gnadengeschenks — durch nachträgliche „Hinzuverordnung“ (*ἐπιδικάζουσαι* Gal. 3, 15) einer Bedingung, an deren Erfüllung die Erlangung des Verheissenen geknüpft wäre, in ihrem ursprünglichen Sinn so wesentlich alterirt, dass diess geradezu einer Aufhebung der ganzen Gnadenerheissung gleich käme (*ἀθετεῖ* *ibid.*). Ist nun eine solche nachträgliche Alteration oder Aufhebung einer testamentlich sanktionirten Willensäusserung schon bei Menschen unzulässig, wie viel weniger ist es denkbar, dass Gottes Testament an Abraham, das mit Hinblick auf Christum feierlich bekräftigt worden ist, durch das spätere Hinzukommen des Gesetzes wieder aufgehoben, resp. in seinem wesentlichen ursprünglichen Sinn, als Verheissung eines Gnadengeschenks, alterirt werden sollte! Sonach bleibt nur übrig, dass das zu der Verheissung hinzutretende Gesetz einen derartigen Zweck haben musste, welcher die Erfüllung der Verheissung in ihrem ursprünglichen Sinn vorbereitete und sicher stellte. Sichergestellt aber wurde die Erlangung des Erbes als eines Gnadengeschenks dadurch, dass jeder andere Weg zur Erlangung desselben als unmöglich erwiesen wurde. Diess geschah nun eben durch das Gesetz; es sollte keineswegs die Menschen aus dem Verschluss der Sünde, aus ihrer Gefangenschaft im Kerker der Sünde losmachen und zur Gerechtigkeit führen, sondern im Gegentheil sie in diesem Verschluss bewachen, damit sie nicht etwa versuchen sollten, sich selbst zu erlösen; es sollte sie stets ihrer Gebundenheit in der Sklaverei der Sünde eingedenk erhalten, damit sie das Heil auf keinem andern Weg zu erlangen suchen könnten, als auf dem von Gott gewollten und allein dem Sinn der Verheissung entsprechenden Weg des Glaubens. So ist das Gesetz der Kerkermeister, der die im Kerker der Sünde verschlossenen Menschen bewacht, damit sie die Erfüllung der Gnadenerheissung als solche im Glauben hinnehmen und nicht durch Werke erstreben sollten; mit einem andern Bild: es ist das Gesetz der Zuchtmeister, der den Knaben in seiner Unfreiheit erhält bis auf die Zeit, wo er fähig sein wird, das ihm bestimmte Sohnesrecht auf dem gottverordneten Wege des Glaubens zu erlangen.

Diess ist der Sinn der Stelle Gal. 3, 22—24. Von einer Beschränkung oder Züglung der sündigen Lust ist auch hier

nicht die Rede, sowenig als in v. 19. Das *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν* kann nach dem Zusammenhang und nach der ganz ähnlichen Parallelstelle Röm. 11, 32 nichts anders heissen als: Gott hat (nach dem Zeugniß der Schrift) alle Menschen unter die Herrschaft der Sünde gefangen gegeben; und in dieser Gefangenschaft stehen sie unter der Wache des Gesetzes, sofern dieses sie nie dem fesselnden Bewusstsein ihrer Unmacht entrinnen lässt\*). Derselbe Gedanke ist aber auch in dem andern Bild vom *παιδαγωγός* ausgedrückt; als solcher liess das Gesetz vermöge des Zwangs der Zucht das Bewusstsein des Sohnesrechts nicht aufkommen bis auf den Zielpunkt hin, wo die Verheissung der *νόθεοια* zur Erfüllung kam; damit hatte dann die Unterwerfung unter den Zwang und das Knechtsjoch des Pädagogen ein Ende und trat das Sohnesrecht an die Stelle (v. 25. 26). Hiernach haben wir bei diesem Begriff der Gesetzespädagogie auch nicht unmittelbar an die Weckung des Erlösungsverlangens, als eine positive Vorbereitung auf die Erlösung hin, zu denken; der nächste Gedanke ist nur der einer Gebundenheit, welche das eigenmächtige Erstreben des Heils auf einem andern als dem von Gott vorgesehenen Weg des Glaubens verhütet, damit die Erfüllung der Verheissung Allen wirklich nur als Glaubensfolge (*ἐκ πίστεως* v. 22) zu Theil würde und also nicht etwa der eine Theil (Juden) noch auf dem besondern Weg des *ἐργάζεσθαι* die Verheissung *κατ' ὀφείλημα* statt *κατὰ χάριν* suchen sollte. Das Gesetz ist nach dieser Auseinandersetzung nur das negative Mittel, welches jeden andern Weg als den des Glaubens von vorneherein abschneiden und unmöglich machen soll. Wie aber der Glaube selbst entstehe, darüber enthält unsere Stelle keine unmittelbare Andeutung. Mittelbar ist freilich in jenem Negativen, von dem es sich hier zunächst handelt, auch das Positive enthalten, dass

---

\*) Die im Wesentlichen richtige Erklärung hat Meyer und Hilgenfeld, Comm. Lipsius, S. 79 ff. Weiss, S. 264. Usteri (nicht ohne unsicheres Schwanken), S. 65 f. Dass es übrigens nicht ganz genau ist, wenn man die Weckung des Erlösungsbedürfnisses durch's Gesetz unmittelbar in unserer Stelle findet, bemerkt richtig Holsten, S. 316 ff., welchem Hausrath, a. a. O. S. 474 folgt.

das Gesetz, indem es die Unmöglichkeit einer subjektiven selbsterworbenen Gerechtigkeit zum Bewusstsein bringt, das Verlangen nach dem von Gott selbst geordneten Heilmittel wach ruft. Insofern findet unsere Stelle ihre Ergänzung nach der psychologischen Seite hin in der Darstellung Röm. 7, wo der Kampf zwischen Gesetz und Fleisch zu dem Rufe drängt: „Ich elender Mensch, wer wird mich retten von diesem Todesleib?“ Auch hier also, beim Gesetz, haben wir wieder dieselben zweierlei Betrachtungsweisen, wie oben bei der Sünde: die objektiv-theologische und die subjektiv-anthropologische, beide theils einander parallel, theils auch ununterscheidbar durch einander laufend. Nach der ersteren haben die einzelnen Momente der Menschheitsentwicklung oder Religionsgeschichte: Sünde (Adam), Verheissung (Abraham), Gesetz (Moses), Erlösung (Christus) ihre Verknüpfung nur in der objektiven Einheit des göttlichen Rathschlusses, der gerade in der Mannigfaltigkeit und relativen Gegensätzlichkeit seiner Wege bei der Einheit des Ziels die Fülle seiner Weisheit entwickelt (Röm. 11, 33 mit Beziehung auf 32); nach der andern Betrachtungsweise aber verlaufen jene Momente als Phasen eines immanenten Geistesprozesses des Menschen und der Menschheit, eine die andere vorbereitend, eine durch die andere sich vermittelnd\*). Jenes erste liegt zu Grunde der Erörterung in Röm. 11, auch Röm. 5, 12—21 und besonders in Gal. 3, diess zweite findet sich in Röm. 7 und in etwas anderer Wendung Gal. 4, sofern hier das Bild von der Gesetzespädagogie zu dem Gedanken einer kindlichen Entwicklungsstufe der Menschheit führt, welche der kindschaftlichen Freiheit als natürliche Vorbereitungsstufe vorausgehe, wobei also die Gesetzesknechtschaft nicht als positive Veranstaltung des göttlichen Rathschlusses mit der Abzweckung auf die Gnadenoffenbarung hin, sondern als naturgemässe Folge der Unreife im ersten Entwicklungsstadium der Menschheit erscheint. Doch ist auch hier wieder das Ende der Unmündigkeitsperiode nicht vom Eintritt der natürlichen Reife, sondern von der göttlichen Vorausbestimmung (*προθεσμία* v. 2) bedingt; und umgekehrt ist

---

\*) Vgl. hiezu auch die ähnlichen Andeutungen bei Holsten, a. a. O. S. 317, Anm. und S. 419.

Röm. 11 die vom göttlichen Rathschluss bestimmte Aufeinanderfolge der religionsgeschichtlichen Momente doch auch wieder psychologisch durch Glauben und Unglauben der Juden oder Heiden vermittelt. So gehen die objektive und die subjektive Betrachtungsweise der Offenbarungsökonomie, resp. der religiösen Menschheitsentwicklung leicht in einander über — wie natürlich, da sie in der That nur zwei Seiten desselben göttlich-menschlichen Prozesses sind.

Fragen wir schliesslich, ob und wieweit es dem Paulus gelungen ist, seine eigenthümliche Lehre vom Gesetz mit dem Glauben an dessen unmittelbar göttlichen Ursprung zu vermitteln und sie dem offenbarungsgläubigen, auf dem Boden der theokratischen Geschichte fussenden Judenthum und Judenchristenthum annehmlich zu machen, so werden wir ebensowohl den Scharfsinn des Apostels bewundern müssen, der das Unmögliche möglich zu machen, das ideale Recht der neuen tief sinnigen Welt- und Geschichtsbetrachtung mit dem Buchstaben der geschichtlichen Religion Israels zu vermitteln versuchte; als wir zugleich so billig sein müssen, dem Judenthum und Judenchristenthum das reale Recht vom positiven Standpunkt des Buchstabens und der Geschichte aus zu belassen. So tief sinnig auch und so wahr vom Standpunkt christlicher Spekulation aus das Verhältniss ist, welches der Apostel zwischen dem Gesetz und dem göttlichen Heilswillen statuirte und so scharfsinnig im Einzelnen die Dialektik ist, mit welcher er diess Verhältniss Röm. 4 und Gal. 3 aus der Stellung des Gesetzes zur Verheissung zu beweisen sucht, so ist gleichwohl nicht zu leugnen, dass alles diess der geschichtlichen Intention der Gesetzgebung gänzlich fern lag und im Buchstaben des Gesetzes gänzlich ohne Grund ist. Es ist für das auf dem geschichtlichen Boden des Alten Testaments stehende Bewusstsein einfach selbstverständlich, dass das Gesetz nicht dazu gegeben sein wollte, um durch seine Nichterfüllung die Sünde zu steigern, sondern dazu, um erfüllt zu werden und dadurch zur Gerechtigkeit zu führen. Es konnte einem solchen Bewusstsein auch durchaus nicht einleuchten, dass dieser Zweck des Gesetzes mit der Verheissung an Abraham in irgend einem Widerspruch stehen solle, wie Paulus deducirte; ihm schien es vielmehr selbstverständlich,

dass Gott bei dem Bund, den er mit Abraham schloss, die Segensverheissung für den Samen Abrahams nur unter der (ob ausgesprochenen oder stillschweigenden — gleichviel) Voraussetzung gab, dass auch der Same Abrahams sich zur Gegenleistung des Gehorsams gegen den göttlichen Willen, also der Erfüllung des nachfolgenden Gesetzes verpflichtete; an diese also, als an die *conditio sine qua non*, schien ihm auch unabänderlich die Erfüllung der Verheissung an Abraham geknüpft; wie wäre es denn auch sonst ein Bund, wenn nicht Leistung und Gegenleistung sich entsprächen? Und wenn auch allerdings das Gesetz, die der Verheissung entsprechende Verpflichtung zur Gegenleistung Israels, erst 430 Jahre später als die Verheissung erfolgte, so war ja doch schon durch die anfängliche Uebnahme der Beschneidung als des Bundeszeichens die Bundesverpflichtung seitens Abrahams eingegangen und sonach die Verheissung von Anfang schon an eine menschliche Leistung, als ihre unerlässliche *conditio sine qua non*, geknüpft; und so ist also das Gesetz keineswegs als Fremdes zwischen Verheissung und Erfüllung nebenhereingekommen, sondern ist die nothwendige Ergänzung der Verheissung, und das Thun des Gesetzes ist die nicht bloss temporäre, sondern bleibende und noch gültige Vorbedingung der Erfüllung der Verheissung. Machte Paulus gegen solche naheliegende Entgegnungen seiner judaistischen Gegner geltend, dass die Verheissung an Abraham von Gott zum voraus schon im Hinblick auf Christum bestätigt worden sei (*προκεκυρωμένην εἰς Χριστόν* Gal. 3, 17 vgl. 16), sofern der testamentarische Wortlaut *τῷ σπέρματι* (und bei einem Testamente muss ja der Wortlaut gelten) nur auf den einen Christus gehen könne: so war einmal diese Beweisart selbst für die damalige Zeit, wenn gleich nicht unmöglich, so doch gewiss auch nicht von zwingender Kraft; sodann aber war selbst unter Voraussetzung der Richtigkeit dieses Beweises der Schluss, den Paulus daraus zog, für die Gegner zu viel; denn diese konnten immer sagen: angenommen auch, es sei bei der Verheissung an Abraham auf die Erfüllung in Jesu Christo hingeblickt worden, so wäre doch damit nicht ausgeschlossen, dass die Erfüllung der Verheissung in Jesu Christo von Anfang geknüpft gedacht wurde an die Erfüllung der Bundespflicht des Gehorsams gegen das

Gesetz, als die entsprechende Leistung von Seiten der Kinder Abrahams. Die Instanz des Paulus hiegegen war: dass damit die Erfüllung der Verheissung nicht mehr *κατὰ χάριν*, sondern *κατ' ὀφείλημα* käme, als *μισθός* für das menschliche *ἐργάζεσθαι* (Röm. 4, 2—4. 13—16. 11, 6. Gal. 3, 18). Aber was berechtigte ihn eigentlich zu dieser ausschliesslichen Scheidung zwischen den beiden Begriffen? wie, wenn nun die Judenchristen einen solchen Begriff von dem christlichen Heil hatten, welcher jenem Dilemma gar nicht unterlag, welcher vielmehr *ἐργάζεσθαι* und *μισθός* einerseits und *πιστεύειν* und *χάρις* andererseits als zwei sich gegenseitig ergänzende Momente in sich schloss, bei welchem also die Gerechtigkeit und das Leben ebensowohl Gabe Christi als auch Folge eigenen Thuns war? Darauf blieb dem Paulus nur die eine, aber gewichtige Antwort: *ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν!*

Man sieht deutlich, das historisch-exegetische Recht war auf Seiten der Judenchristen, aber das dogmatische auf Seiten Pauli; jene hatten das in der Welt gültige Recht des Buchstabens für sich, dieser hatte nur das göttliche Recht der höheren Idee, die sich immer gefallen lassen muss, von den Männern des Buchstabens als eine Fälschung des göttlichen Worts und Erfindung eigener Willkühr angesehen zu werden (2 Cor. 4, 2. 5); und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Wahrheit der höheren Idee denen, die in der Unfreiheit des Buchstabens befangen sind, mit dem besten Willen sogar unverständlich bleibt, wie viel mehr da, wo zum voraus bösliches Misstrauen und der Eigendünkel unfehlbarer Autorität den reineren Blick trübt (ibid. v. 3. 4). Aber die Stellung des Paulus war um so misslicher desswegen, weil auch er die Voraussetzung der Gegner, das unverbrüchliche Recht des Buchstabens als eines unmittelbar geoffenbarten Gottesworts vollkommen theilte. Daher konnte er sich nicht helfen mit dem modern-geschichtlichen Gesichtspunkt eines Fortschritts von niederen zu höheren Entwicklungsstufen des Menschengeistes, wonach die frühere Stufe bei all' ihrer relativen Wahrheit doch der höheren gegenüber selbstverständlich ihr Recht verliert; an diesen Gesichtspunkt streift er zwar wohl auch mehrfach an, wie namentlich in der Stelle Gal. 4; allein der streng supranaturalistische Hintergrund lässt denselben

doch nicht zu einem beherrschenden Prinzip werden; wenn er auch einmal das Gesetz zu den *πρωτὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* rechnet, so ist es ihm doch immer wieder der unmittelbare buchstäbliche Ausdruck des heiligen und ewigen Gotteswillens. Dagegen hat auch Paulus sich auf dem Wege zu helfen gewusst, der jederzeit einem in supranaturalistischen Voraussetzungen befangenen Denken die Kluft zwischen dem Alten und Neuen ausfüllen half: er hat das Neue in das Alte zurückverlegt und sogar als das Aelteste des Alten hingestellt. Das evangelische Glaubensprinzip ist schon vor der mosaischen Gesetzgebung in der Grundlegung der Heilsökonomie, in der Verheissung an Abraham, das massgebende Prinzip gewesen und dort schon war es auf eine derartige Heilsverwirklichung abgesehen, wie sie in Christo als Offenbarung der Gerechtigkeit von Gott durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke erschienen ist. Da sich diess natürlich mit dem Buchstaben des Alten Testaments nicht darthun liess, so musste hier die traditionelle Allegorese helfen, jene „pneumatische Schrifterklärung,“ mit welcher sich ein formal buchstabengläubiges, material aber fortgeschrittenes Bewusstsein von den Zeiten eines Philo an bis auf unsere Tage den innern Widerspruch zu verhüllen und den widerstrebenden Buchstaben mit sanfter Gewalt unter die Macht der höheren Idee zu beugen verstand.

Für unser Denken freilich hat eine derartige exegetische Methode kein Recht und ihre Argumentation keine Beweiskraft; dass der Singul. *τῷ σπέρματι* auf Christum gehen müsse (Gal. 3, 16), dass die Vertreibung der Hagar mit ihrem Sohn Ismael zu Gunsten der Sara und des Isaak die Aufhebung des Gesetzesbundes zu Gunsten der evangelischen Freiheit der Kindschaft bedeute (Gal. 4, 21—31), dass die Lösung des Ehebundes durch den Tod des Gatten die Lösung des Gesetzesbundes durch den mystischen Tod des Leibes Christi abbilde (Röm. 7, 7), dass der verschwindende Lichtglanz auf dem Angesichte Mosis schon dem Moses selbst die nur temporäre Bestimmung des Gesetzes angezeigt habe und er zur Verhüllung dieser Erkenntniss sein Angesicht vor den Israeliten verhüllt habe (2 Cor. 3, 7—13) — diess alles scheinen uns ganz willkürliche subjektive Deutungen ohne jed-

wede objektive Ueberzeugungskraft zu sein und wir können es den Judenchristen nicht verdenken, wenn sie von solchen Argumenten sich nicht im Geringsten widerlegt, vielmehr dadurch nur noch mehr in ihrer Ansicht eines schrankenlosen Subjektivismus des Paulus sich bestärkt fühlten. Aber so sehr die Judenchristen von ihrem positiv-geschichtlichen Standpunkt aus zu diesem Vorwurf gegen den Paulus überhaupt und gegen seine exegetische Argumentationsweise insbesondere berechtigt sein mochten, so gewiss wird doch dieser Vorwurf von der höheren, ideal-geschichtlichen Betrachtungsweise aus wieder hinfällig. Denn bedenken wir wohl einmal, dass das Allegorisiren damals die stehende Methode aller eigentlich selbstständigen und geistvollen Schriftforschung war; und dann dass die Allegorese eines Paulus im Vergleich zu der eines Philo oder der Rabbinen desswegen unendlich höher steht, weil bei ihm die Willkühr doch nur in der Form lag, das Materiale aber, das er mittelst dieser formalen Freiheit der Methode zur Geltung brachte, wirkliche Ideen voll tiefster objektiver Wahrheit und nicht Spielereien einer subjektiven Phantastik waren; und endlich, dass es eben überhaupt und zu jeder Zeit (auch heutzutage noch) kein anderes Mittel gibt, um den formal noch feststehenden Glauben an die unbedingte Wahrheit des alten Buchstabens mit der material fortgeschrittenen, idealen Ueberzeugung zu vermitteln, als eben jene „List der Idee,“ vermöge welcher der religiöse Geist vor sich selbst seine neuen Entwicklungen solange noch verhüllt, bis die erstarkte Frucht die schützende Hülse des Alten entbehren und fallen lassen kann.

---



## Zweites Capitel.

### Die Erlösung durch Christi Tod.

Wir sahen, wie Paulus den Menschen als einen Gefangenen in doppeltem Sinne betrachtet: einmal sofern er unter dem Zucht- und Kerkermeister des Gesetzes steht, das ihn unter dem fesselnden Banne des Schuldbewusstseins festhält, ihm den Zorn Gottes offenbart und damit für ihn tödtender (dem Tode überantwortender) Buchstabe ist; und sodann sofern er unter die Sünde selbst als die Macht in seinem Fleische verkauft, ihrem herrischen Begehren als willensloser Sklave unterworfen ist. Auf diese doppelte Gefangenschaft bezieht nun auch der Apostel die Erlösung durch Christum, näher durch dessen Tod. Dass ihm nemlich der Tod des Messias Jesus nicht bloss hauptsächlich, sondern ausschliesslich das Mittel der Erlösung ist, leidet keinen Zweifel. Wir sahen ja schon oben (Einleitung, S. 7), wie ihm sein ganzes Evangelium sich zusammenfasst im „Wort vom Kreuz,“ im Wissen und Verkündigen von Christo Jesu „und zwar als dem Gekreuzigten.“ Wir werden später näher sehen, wiefern ihm gerade in diesem Tod als dem äussern Faktum an und für sich schon, ganz abgesehen von dem ihm vorangegangenen Leben\*) Jesu, der Heilsgrund *κατ' ἐξοχήν* liegen konnte. —

\*) Hiegegen bildet auch Röm. 5, 19: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνός* keine Instanz, da wir hierunter nicht den gesammten Lebensgehorsam Jesu, sondern — im Gegensatz zur einen Ungehorsamthat (*παράπτωμα* v. 17) Adams — die eine Gehorsamthat Christi (*δικαίωμα* v. 18) zu verstehen haben. Der gewählte Ausdruck erklärt sich selbstverständlich durch seinen Gegensatz. Die neuerdings beliebte Ansicht, dass der Tod Jesu eben nur als der Culminationspunkt seines ethischen Lebens die hohe Bedeutung für Paulus habe, hängt mit rationalisirenden Umdeutungen der ganzen paulinischen Erlösungslehre zusammen.

Entsprechend der doppelten Gefangenschaft, aus welcher der Tod Jesu erlöste, hat auch der Begriff dieser Erlösung zwei bestimmt zu unterscheidende Seiten. Die erste (nach Ursprung und Wichtigkeit erste) Bedeutung des Erlösungstodes bezieht sich auf den Schuldbann, in welchem der Mensch als Gegenstand göttlichen Zorns dem Fluch des Gesetzes unterlag, dem Tode als der Sündenstrafe verfallen war. Aus diesem unseligen Straßzustand wird der Mensch losgekauft, indem die Straßforderung durch Christi Tod als durch ein stellvertretendes Sühnopfer befriedigt wird. Durch diese Loskaufung ist der Tod Christi Grund der Versöhnung des göttlichen Zorns oder Manifestation der göttlichen Liebe, also rein objektive That Gottes an Christo für uns zum Zweck unserer Rettung. Zugleich aber macht der Tod Christi uns los von der Sünde Macht, die im Fleische wohnt, indem dieses Sündenprinzip in Christo selbst zunächst und dann vermöge unserer mystischen Gemeinschaft mit ihm in uns erdödtet wird. Nach dieser Seite, als Fleischtödtung, ist Christi Tod Anfang eines subjektiven, in uns fortwährend sich vollziehenden, ethischen Prozesses. Auch hier müssen wir also, um allen paulinischen Stellen gerecht zu werden, dieselben zwei wesentlich verschiedenen Gesichtspunkte, wie bei der Lehre von der Sünde, unterscheiden: den objektiv-theologischen und den subjektiv-anthropologischen. Nach jenem ist der Tod Christi Prinzip eines neuen religiösen Verhältnisses, nach diesem Prinzip eines neuen sittlichen Verhaltens der Menschheit.

---

### Der Tod Christi als Sühnopfer.

Auszugehen haben wir ohne alle Frage von der Stelle, wo Paulus im Fortschritt der systematischen Lehrentwicklung das christliche Prinzip der „Gerechtigkeit von Gott“ zuerst eingehender bespricht, indem er es auf seinen objektiven Grund in der durch Christum geschehenen Erlösung zurückführt: von Röm. 3, 24—26. Nachdem nemlich im vorhergehenden Abschnitt gezeigt worden war, dass auf dem Wege menschlichen

Thuns durch Gesetzeserfüllung die Gerechtigkeit faktisch nicht zu Stande komme, zeigt nun der Apostel, wie die Gerechtigkeit, die von der Gnade Gottes ausgehend dem Menschen geschenkweise zukommen soll, von Gott selbst durch die im Tode Christi getroffene Veranstaltung beschafft worden sei. Diese Veranstaltung bezeichnet der Apostel unmissverständlich so: „Gott hat Jesum Christum als ein Sühnopfer durch den Glauben (als ein durch den Glauben subjektiv wirksam werdendes Sühnopfer) öffentlich dargestellt mittelst seines Blutes (durch Vergiessung seines Blutes, also durch gewaltsamen Tod, als blutiges Opfer; und zwar zum Zweck der Erzeugung seiner (Gottes) Gerechtigkeit, (was nöthig war) von wegen der Vorbeilassung (des Uebersehens, Ungeahndetlassens) der vorher begangenen Sünden (welche Vorbeilassung nur möglich gewesen war) vermöge der Langmuth Gottes; zum Zweck (also — wiederaufnehmend) der Erzeugung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Epoche (und zwar geschah diese Gerechtigkeitserweise in solcher Weise, nemlich im Sühnetod Christi, statt im Straftod Aller, in der — doppelten — Absicht:); damit er sei (erscheine als) selbst gerecht und (zugleich) gerechterklärend den aus dem Glauben an Jesum (das bestimmende Prinzip seines religiösen Lebens nehmenden, intensiver für: den Gläubigen).“ Entwickeln wir die darin enthaltenen oder mittelbar vorausgesetzten Gedanken: Die Sünde war in der vorchristlichen Periode nicht nur durch's Gesetz nicht verhütet, sondern sogar gesteigert worden; auch die einzelnen Aeusserungen des göttlichen Zornes über die Sünde hatten nicht vermocht, sie zu unterdrücken, vielmehr sie noch gehäuft (vgl. 1, 24 ff.), konnten also nicht als eine die richterliche Gerechtigkeit Gottes erweisende adäquate Bestrafung der menschlichen Schuld gelten. Sonach war das Verhältniss Gottes zur Sünde im Ganzen und Wesentlichen trotz aller einzelnen Bestrafungen das des langmüthigen Vorbeilassens, des nachsichtigen Nichtbeachtens. Allein dabei kam die Strafe fordernde göttliche Gerechtigkeit nicht zu ihrem Recht, sie blieb ohne adäquaten faktischen Erweis und konnte somit als nicht daseiend erscheinen. Diess forderte nunmehr einen faktischen Erweis, dass die strafende Gerechtigkeit, obgleich

bisher (relativ) latent, doch noch zu Recht bestehe. Dieser Erweis konnte nur durch Vollziehung der Strafe gegeben werden, also — da der Tod der Sünde Sold ist — durch blutigen Straftod. Allein wäre dieser an den Schuldigen selbst vollzogen worden, so wäre zwar die Gerechtigkeit Gottes, nicht aber auch seine Gnade erwiesen worden; Gott wäre dann zwar als selbst gerecht seiend, nicht aber auch als rechtfertigend die Ungerechten erschienen. Um nun also diesen doppelten Zweck zu erreichen, um die Strafe fordernde Gerechtigkeit so zu erweisen, dass dabei zugleich die Gnade bestünde, vollzog Gott den von der Strafgerechtigkeit geforderten Straftod statt an Allen, die ihn verdient hatten, vielmehr an dem Einen, der ihn nicht verdient hatte, stellte also diesen Einen in seinem vergossenen Blut als das die Strafe der Andern (stellvertretend) büssende und so die Schuld derselben sühnende Sühnopfer öffentlich aus, und zwar diess in seinem eigenen Interesse (medium *προέθετο*) — um seine Gerechtigkeit zur Anerkennung zu bringen, deren Anerkennung durch vorherige Nichtahndung der Sünde gefährdet gewesen war; zugleich freilich auch im Interesse der Menschen, die sich damit erlöst (losgekauft — *ἀπολύτρωσις* von *λύτρον*) sahen von der Schuldhafte oder von dem über ihnen schwebenden Damoklesschwert der ihren Vollzug fordernden Strafgerechtigkeit Gottes.

Man wird nicht leugnen können, dass diese Erklärung ebenso sehr sprachlich genau als logisch korrekt ist; ebenso wenig, dass sie mit den Voraussetzungen des jüdischen Gottesbegriffes und Opferrituals trefflich übereinstimmt. Was zunächst die „Gerechtigkeit Gottes“ betrifft, die durch den Tod Christi erwiesen worden, so ist darunter nichts anderes als die richtende, näher strafende Gerechtigkeit zu verstehen; das zeigt der Zusammenhang deutlich, sofern ja der Erweis der Gerechtigkeit nöthig schien „wegen der früheren Uebersetzung“ d. h. Nichtbestrafung der Sünde, durch welche offenbar nur die Strafgerechtigkeit in Frage gestellt sein konnte. Auch entspricht ja dieser Begriff allein einfach und ungezwungen\*) dem jüdischen Denken, für welches die Gerechtigkeit

\*) Unter den verschiedenen Deutungen erfreut sich neuerdings namentlich die Hofmann'sche vieler Beliebtheit: „Selbstgleichheit Gottes“; auf welche eigentlich auch Ritschl hinauskommt, wenn er

eben in der richtigen Vergeltung des Thuns, also Ahndung jeder Schuld besteht; an wem aber die Schuld gehandelt werde, ob am Schuldigen selber oder in Stellvertretung an einem Andern, das berührte nicht unmittelbar den jüdischen Gerechtigkeitsbegriff, der nur Ahndung überhaupt forderte, auch am dritten und vierten Geschlecht für die Sünde der Väter sie ganz wohl denkbar fand. Insbesondere war dem jüdischen Bewusstsein die Vorstellung einer Sühnung der Schuld durch stellvertretende Abbüßung derselben von seinem Opferwesen her gang und gäbe. Auf diesen Vorstellungskreis weist uns aber an unserer Stelle unzweideutig das Wort *ἱλαστήριον*. Es heisst zunächst zwar allerdings nur „Sühnemittel“, aber in dem Zusammenhang mit *ἐν τῷ — αἵματι* und *προέθετο*, wonach es ein mittelst Blutvergiessens öffentlich ausgestellt Sühnemittel war, kann das Sühnemittel in concreto eben nur als „Sühnopfer“ gedacht werden. Mit diesem Begriff aber verbindet das hebräische (wie überhaupt das antike) Bewusstsein\*) den

sagt: „Seine Gerechtigkeit hat Gott im Tode Christi erwiesen, sofern es seinem Wesen gemäss gehandelt ist, dass er den Glaubenden rechtfertigt und dass er doch nicht ohne Sühnung die Gemeinschaft mit den Sündern eingeht“ (Altkath. K. S. 86.). Allein dass Gott die Glaubenden rechtfertigt, wird von Paulus überall nur auf die göttliche Gnade und nicht auf die Gerechtigkeit zurückgeführt, die vielmehr Bestrafung des Sünders fordert. Es liegt bei Ritschl's Vorstellungsweise ersichtlich eine Verwechslung zu Grunde zwischen der göttlichen Eigenschaft Gerechtigkeit und der von Gott ausgehenden (Gnadengabe) Gerechtigkeit; aber diess sind gänzlich verschiedene Begriffe nach Ursprung und Bedeutung. — Die Deutung, welche Lipsius in seiner „paulinischen Rechtfertigungslehre“ unserer Stelle gegeben hat, kann übergangen werden, da sie von ihm selber aufgegeben ist.

\*) Die Idee des Sühnopfers ist Lev. 17, 11 so ausgedrückt, dass das (vergossene) Blut des Opfers durch die (darin enthaltene) Seele den Seelen der Darbringenden „zur Deckung diene“ (*עַל-נַפְשֹׁתֵיהֶם לְכַפֵּר*). Diess heisst nicht, dass durch das Dazwischentreten des heiligen (!) Thierlebens die Unheiligkeit des Menschen vor Gottes Auge zugedeckt werde (eine wunderliche Vorstellung!), sondern dass die durch Sünde verwirkten, der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallenen Seelen durch die stellvertretende Darbringung einer Thierseele gedeckt d. h. geschützt, vor dem sonst sie selber treffenden Zorn Gottes gerettet sind, indem dessen Anspruch auf ein ihm verfallenes Leben durch den Ersatz des Thierlebens befriedigt wird. Dieser Sinn des *לְכַפֵּר* erhellt besonders deutlich aus dem abgeleiteten Wort *כִּפָּר*, welches einfach

Gedanken einer stellvertretenden Hingabe eines Lebendigen in den Tod, um damit ein anderes der Gottheit verfallenes Leben auszulösen; der durch Sünde geweckte Zorn der Gottheit fordert Büssung durch Tod; zunächst ist dieser Forderung das Leben des Schuldigen selbst verfallen; aber diess verwirkte Leben kann gerettet, losgekauft werden, wenn an seiner Statt ein anderes in den vom göttlichen Zorn geforderten Tod hingegeben wird; „Strafstellvertretung“ ist diess nur insofern, als ein der Strafe des Todes verfallenes Leben durch das stellvertretende Todesleiden eines Andern ausgelöst wird, ohne dass jedoch dieses Andere, welches stellvertretend für den Strafwürdigen den Tod erleidet, ihn dann seinerseits auch als Strafe erleiden würde; durch die stellvertretende Ablösung der Strafe hört dann eben der Strafcharakter des Sühneleidens auf. Es wäre sonach ein Ueberschreiten der in der Sühnopferidee liegenden biblischen Anschauungsweise, wenn man Christum als persönliches Strafobjekt des göttlichen Zornes darstellen würde; er erfährt nur an sich das Leiden, welches die Schuldigen als Strafe für sich verwirkt hatten und dessen Vollziehung der göttliche Zorn forderte, aber als Unschuldiger, der nur stellvertretend leidet, erfährt er das Leiden nicht selbst auch als Strafe, sondern als bloss äusseres Leidensgeschick; ein „stellvertretendes Strafleiden Christi“ gibt es also nach biblischen Begriffen insofern eigentlich nicht, als das stellvertretende Leiden eben die Negation der Strafe, die Sühnung statt der Strafe ist.

Dass Paulus diese alttestamentliche Sühnopferidee auf den Tod Christi übertragen oder vielmehr diese schon von Jesus selbst herstammende (Matth. 20, 28) und in der Urgemeinde

„Lösung durch dargebotenen Ersatz für das eigentlich Geschuldete, Lösegeld“ bedeutet, *λύτρον*. (cf. Ex. 21, 30. Num. 35, 31 und ganz besonders bezeichnend: Jes. 43, 3: ich habe Aegypten, Kusch und Seba gegeben *לְעַמֵּי תְּחִתָּךְ פְּסָרָה* = *λύτρον ἀντί σου*; wie könnten denn diese unreinen Heidenvölker zur „Bedeckung“ Israels im Sinn von Zudeckung seiner Unreinheit vor Gottes heiligem Auge dienen? wohl aber können sie dienen zum stellvertretenden Ersatz oder Lösegeld, wodurch Israel aus dem Banne der göttlichen Strafgerechtigkeit, der es sonst unrettbar verfallen gewesen wäre, losgekauft wird, indem nun der göttliche Strafe fordernde Zorn statt an Israel selbst, an jenen ihm untergeschobenen Heidenvölkern Befriedigung seiner Ansprüche findet).

herrschende Anschauungsweise (cf. „ἀρνίον ἐσφαγμένον“ der Apocalypsis) sich angeeignet hat, wird auch noch durch andere Stellen unzweideutig bestätigt. Nur in diesem Sinn ist es ja zu verstehen, wenn Paulus 1 Cor. 6, 20 und 7, 23 den Corinthern sagt: ἡγοράσθητε τιμῆς = ihr seid erkauft um einen Kaufpreis, den Gott es sich hat gleichsam kosten lassen durch Hingabe seines Sohnes zur Erlösung, und den Christus mit seinem stellvertretend hingegebenen Leben bezahlt hat, um die sonst Verlorenen zu retten und damit zugleich zu einem Gotteseigenthum zu gewinnen. Dieselbe Idee ist noch bestimmter enthalten in 1 Cor. 5, 7: τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός; ist Christus für uns „als unser Passah“ geopfert worden, so war dieser Opfertod näher ein Sühnopfertod, denn die stellvertretende Sühnung ist ja unleugbar der Grundgedanke dieses uralten Ritus, dieses semitischen ver sacrum, in welchem die der Gottheit verfallene menschliche Erstgeburt durch das stellvertretend geschlachtete Lamm ausgelöst und damit ihre Verschonung erkauft wird („Verschonung“ bedeutet ja der hebräische, „Lösung“ der arabische Name dieses Ritus).

Wesentlich der gleiche Gedanke ist auch enthalten in Röm. 5, 8—10, trotz des scheinbaren Widerspruchs, dass 3, 24 f. der Tod Christi als Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit, hier aber als Erweisung der göttlichen Liebe erscheint; er ist in Wahrheit eben beidemale beides: dass Tod als Sündenstrafe erfolgt, ist Erweisung der Gerechtigkeit, dass aber nicht die Schuldigen selbst ihn erleiden, sondern an ihrer Statt Christus, das ist Erweisung der Liebe Gottes, welcher diese, seine Gerechtigkeit mit seiner Liebe vermittelnde, Veranstaltung aus freien Stücken (τῆ αὐτοῦ χάριτι 3, 24) getroffen hat. Das hier und sonst öfter wiederkehrende ὑπὲρ ἡμῶν heisst zunächst zwar allerdings nur: „zu unserem Besten“; aber der vermittelnde Gedanke ist dabei doch hier und sonst der der Stellvertretung (cf. namentlich 2 Cor. 5, 21). Darauf deutet auch die Wirkung des Todes Christi hin, wie sie aus v. 9 f. erhellt; diese besteht in einem Doppelten: einerseits in dem schon vollendeten Faktum, dass wir ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, und andererseits in der dadurch begründeten Hoffnung,

dass wir *σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς* — nemlich beim Endgericht. Da diese Hoffnung erschlossen wird aus jener vollendeten Gewissheit, so muss das Zukünftige die Vollendung oder definitive Bestätigung ebenderselben Heilswirkung sein, welche als vergangene mit *ἐχθροὶ ὄντες καταγγέμεν τῷ Θεῷ* bezeichnet wird; es muss also *καταλλαγῆναι τῷ Θεῷ* ebenso eine Aussage über unsere Lage Gott gegenüber oder über unser von Gott abhängiges Geschick enthalten, wie diess in *σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς* offenbar enthalten ist. Dann kann aber *καταλλαγῆναι τῷ Θεῷ* nicht eine Wandlung in unserem freien Verhalten zu Gott, in unserer Gesinnung und sittlichen Richtung gegen Gott aussagen, denn eine solche wäre ja von uns abhängig und nicht, wie das *σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, von Gott; es liesse sich dann aber auch von jenem keinerlei Schluss auf dieses ziehen, am wenigsten dieser\* zuversichtliche Schluss a majori ad minus, wie ihn v. 10 so deutlich zieht. Weil wir unsere feindselige Gesinnung gegen Gott geändert hätten, daraus würde ja noch lange nicht die Gewissheit folgen, dass nun auch Gott seinen Zorn gegen uns aufgegeben und dessen verderbliche Folgen uns erspart seien; der bloss subjektive Wunsch, mit Gott fortan im Frieden zu stehen, würde noch nicht zu der objektiven Gewissheit berechtigen, dass auch Gott seinerseits mit uns im Frieden sei. Wohl aber ist das zukünftige Gerettetwerden vor Gottes Zorn unter der Voraussetzung um so gewisser zu erhoffen, wenn bereits das Grössere von Seiten Gottes geschehen ist, wenn wir, während wir als Sünder Objekte seiner Feindschaft waren, dennoch mit ihm versöhnt worden sind durch den (von ihm selbst veranstalteten) Tod seines Sohnes, als den faktischen Erweis seiner über den Zorn weit überwiegenden Liebesgesinnung gegen uns. Sonach ist das *καταλλαγῆναι* eine von Gott ausgehende Wandlung unseres Verhältnisses zu Gott, nicht eine von uns ausgehende Wandlung unseres Verhaltens zu Gott; und *ἐχθροὶ ὄντες* ist also\*) nicht aktiv von unserer

\*) Dieses ist die nothwendige Consequenz der richtigen Fassung von *καταλλαγῆναι*. Versteht man dieses von der Aufhebung des Zorns Gottes gegen die sündige Menschheit und doch *ἐχθροὶ ὄντες* von unserm feindlichen Verhalten gegen Gott, so entsteht allerdings „ein Mangel an Begriffsklarheit“ (Rückert), nur dass derselbe nicht auf Seiten des



Feindseligkeit gegen Gott, sondern passiv von unserem Zustand unter dem Banne des göttlichen Zorns zu verstehen. So nur stimmt unsere Stelle in sich selbst und mit Röm. 3, 25 und 2 Cor. 5, 18 überein; sie sagt aus, dass der Tod Christi für uns ein Erweis der göttlichen Liebe war, indem wir durch denselben aus Gottverhassten zu Gottversöhnten wurden, also der vorher auf uns lastende Zorn Gottes von uns genommen wurde, kurz also: der Tod Christi war eine von Gottes Liebe veranstaltete Sühnung des göttlichen Zorns.

Dasselbe ist in Gal. 3, 13 gesagt. Was die vorige Stelle mit „Versöhnung der Feindschaft Gottes“ ausdrückte, heisst hier „Loskaufen vom Fluch des Gesetzes.“ Das Gesetz ist der Ausdruck des göttlichen Willens, also der Fluch des Gesetzes Ausdruck des göttlichen Zornwillens, seiner strafenden Gerechtigkeit. Von diesem auf uns lastenden Fluch hat Christus uns „losgekauft, indem er für uns zum Fluch wurde,“ d. h. indem er als Lösegeld sich selbst in den vom göttlichen Zorn geforderten Tod hingab. Das abstraktum *κατάρα* ist wohl nicht nur in Erinnerung an den Wortlaut der citirten Stelle gebraucht, sondern auch, weil es wirklich den Gedanken am genauesten ausdrückt: nicht persönlich war ja Christus ein Verfluchter, sondern er kam nur in die Lage eines Solchen Gott gegenüber zu stehen, sofern er den Fluchtod als stellvertretendes Sühnopfer erlitt und durch dieses Lösegeld unser Leben, das als verfluchtes dem zürnenden Gott verfallen war, loskaufte. Auch diese Stelle hält sich also genau innerhalb der antiken Sühnopferidee\*).

---

Apostels zu suchen ist. — Consequenter ist Ritschl, der (Altkath. K. S. 87) nicht nur *ἐχθροί* aktiv fasst von „der Sünde der Menschen in ihrer Qualität als Feindschaft gegen Gott,“ sondern auch jede Beziehung auf eine Versöhnung des göttlichen Zorns leugnet, weil Paulus den Zorn Gottes immer nur auf die *ἀπολλύμενοι*, aber unter keiner Bedingung auf die *σωζόμενοι* beziehe, die vielmehr auch, sofern sie früher Sünder waren, nur unter die Gnade gestellt seien. Und doch sagt Paulus: *σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς*; müssen wir vom Zorn Gottes erst gerettet werden, so müssen wir doch wohl einmal unter ihm gestanden haben!

\*) Gegen diesen einfachen exegetischen Thatbestand können die dogmatischen Bedenken, welche Al. Schweizer in den „Stud. und Krit.“ 1858, S. 436 ff. geltend machte, nicht in's Gewicht fallen. Aber

Dasselbe wird endlich noch gelten von 2 Cor. 5, 21: „Gott hat den, der Sünde nicht (aus persönlicher Erfahrung) kannte, für uns zu Sünde gemacht, auf dass wir in ihm zu Gottesgerechtigkeit würden.“ Auch hier steht das abstraktum *ἁμαρτία*, wie Gal. 3, 13 *κατάρα*, nicht ohne Grund: nicht persönlich sündig wurde ja Christus, was vielmehr der Relativsatz ausdrücklich verneint, sondern er wurde in das objektive Verhältniss der Sünderwelt Gott gegenüber hineingestellt\*), so dass er, obgleich subjektiv und realiter nicht sündig, doch idealiter für die objektive göttliche Anschauung und Behandlung als Sünder galt, einem Solchen gleich geachtet wurde; gerade ebenso wie dann umgekehrt auf Grund des an ihm Geschehenen wir zu Gott in das objektive Verhältniss von Gerechten zu stehen kommen, idealiter für die göttliche Anschauung und Behandlung als Gerechte gelten, obgleich wir subjektiv und realiter es nicht sind, vielmehr das Gegentheil davon, Sünder sind. Wir haben hier geradezu ein wechselseitiges Tauschverhältniss zwischen Christus und uns: er übernimmt von uns die Rolle des Sünders, wir überkommen von ihm die der Gerechten; Sünde und Gerechtigkeit erscheinen beiderseits als gänzlich objektive, von der Person ablösbare und übertragbare Charakterrollen von ansich nur ideeller Geltung, aber freilich von sehr reellen Folgen: Tod einer-, Leben andererseits; — eine Anschauungsweise, die uns nach dem, was wir über die Objektivität des paulinischen Sündenbegriffs in Cap. 1 gefun-

---

unbegründet sind dieselben darum doch nicht; unten werden wir ganz dieselben Erwägungen anstellen, nur in die Exegese dürfen dieselben nicht unmittelbar eingemischt werden.

\*) Die von Hausrath acceptirte Deutung von Holsten, a. a. O. S. 437: Gott habe den in der Präexistenz absolut Sündlosen durch die Sendung im Sündenfleisch in einen Zustand des realen Behaftetseins mit Sünde versetzt, ist falsch, 1) weil im ganzen Zusammenhang nicht von der Menschwerdung, sondern durchweg, also auch v. 21 nur vom Tode Christi die Rede ist, und 2) wegen der Analogie mit unserer *δικαιοσύνη θεοῦ*, worunter nach paulin. Sprachgebrauch und nach dem Zusammenhang (cf. besonders v. 19: *μὴ λογιζόμενος — αὐτῶν*) nur die imputirte, ideale Gerechtigkeit verstanden werden kann; dann muss auch das Correspondens derselben, die *ἁμαρτία* Christi eine bloss imputirte, ideale sein.

den und über dieselbe Objektivität des Gerechtigkeitsbegriffs in Cap. 4 finden werden, nicht so sehr überraschen kann, ob sie gleich einem moralisch-subjektiv gerichteten Denken höchst perplex erscheinen muss. — Hier wird man nun auch kaum umhin können, in *ὑπὲρ ἡμῶν* unmittelbar die Bedeutung: „an unserer Stelle“ zu finden; um so mehr diess, da das vorhergehende zweimalige *ὑπὲρ Χριστοῦ* sich kaum anders verstehen lässt, als: an Christi Stelle; *ὑπὲρ* bekommt also hier geradezu den Sinn von *ἀντί*. Um so weniger ist daran zu denken, dass es sich an unserer Stelle um eine Erlösung von der Macht der Sünde handeln könnte; auf die Auslösung vielmehr aus der Schuldhaft weisen nicht nur alle bisher besprochenen Analogieen anderer Stellen, sondern auch im Zusammenhang unserer Stelle selber v. 19, sofern hier die von Gott aus in (d. i. mittelst) Christo vollzogene Versöhnung mit Gott ihre nähere Erläuterung erhält durch: *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*. Also nicht darin besteht diese Versöhnung, dass die Sünde nicht mehr im Menschen wirksam ist, sondern darin, dass sie ihm nicht mehr von Gott als verdammungswürdige Schuld angerechnet wird, dass also der Mensch nicht mehr um ihretwillen Gegenstand des göttlichen Zornes ist. Und so enthält unsere ganze Stelle den mit allem bisherigen völlig übereinstimmenden Gedanken: die Erlösung des Menschen von der Schuldhaft ist vermittelt durch Christi stellvertretendes Erleiden dessen, was der Mensch als Sünder verwirkt hatte, und diese Vertauschung der Rollen zwischen dem Unschuldigen und den Schuldigen ist durch Gott selbst aus Liebe zu uns veranstaltet worden.

Hiebei ist nun freilich die Frage nicht zu umgehen, warum es denn eines Leidens der verwirkten Strafe überhaupt bedurfte, wenn doch der Gnadenwille Gottes auch schon vor dieser Sühne feststand und sie sogar seinerseits erst ermöglichte? warum bedurfte die Sünderliebe Gottes erst noch dieses Umwegs zu ihrer Verwirklichung? wenn doch Gott selber es war, der die Versöhnung der Sünderwelt veranstaltete, wie konnte dieser selbige liebevolle Gott auch wieder das versöhnungsbedürftige Objekt sein, dessen Strafe fordernder Zorn erst befriedigt sein musste, ehe seine Liebe sich als solche erweisen konnte? Diese Frage ist es wohl meist gewesen,

was — bewusst oder unbewusst — den Exegeten verwirrend vorschwebte und ihren unbefangenen Blick für einfaches grammatisches Verständniß der besprochenen Stellen (die zu den exegetisch am schlimmsten misshandelten der Bibel gehören dürften) trübte. Und leugnen lässt sich auch gar nicht, dass jener Frage eine nicht geringe Schwierigkeit beiwohnt, und zwar nicht etwa bloss von einem modernen oder sonst un-paulinischen Denken aus, sondern gerade auch von den echtsten Voraussetzungen der paulinischen Theologie aus. Wohl scheint ja die Antwort auf die obige Frage ganz einfach und naheliegend zu sein: es bedurfte einer Loskaufung vom Gesetzesfluch durch stellvertretenes Erleiden desselben, weil nun einmal das Gesetz, dieser unverbrüchliche Ausdruck des heiligen Gotteswillens, auf die Sünde den Tod als Strafe gesetzt hatte. Allein so einfach und einleuchtend diess scheint und so sehr kirchlich orthodoxe Exegeten sich dabei vollkommen beruhigen, so hat diese Auskunft doch gerade von den paulinischen Voraussetzungen aus ihre nicht geringen Anstösse. Man erinnere sich doch nur einen Augenblick dessen, was eben dieser selbe Apostel über das Gesetz, seine Bedeutung und seinen Zweck innerhalb der göttlichen Oekonomie gelehrt hat! Das Gesetz ist ihm ja keineswegs ein unbedingt und für immer, also auch Christo gegenüber Gültiges, sondern nur zwischen Verheissung und Erfüllung als temporärer Mittelzweck zwischeneingekommen, um die Sünde zu mehren und die Menschen alle unter ihrem Verschluss in Unfreiheit und Unmacht bis auf den Glauben hin zu bewachen. Wie kann denn nun dieses Gesetz, das von Anfang nur als dienendes Mittel auf Christum hin zu bloss temporärer Herrschaft bestimmt gewesen ist, gleichwohl auch dem erschienenen Christus, seinem anfänglich bestimmten Herrn, gegenüber einen solchen Rechtsanspruch erheben, der nur durch den blutigen Sühnetod Christi zu befriedigen sein sollte? Ist denn nicht ein Rechtsanspruch, der von Anfang nur bis auf einen bestimmten Zeitpunkt hin festgesetzt war, mit dem Eintritt dieses Zeitpunkts ganz von selbst schon, ohne erst abgelöst werden zu müssen, erloschen? Und diese Frage bleibt sich ganz gleich, wenn wir auch vom Gesetz auf die göttliche Gerechtigkeit, die im Gesetz sich offenbart, rekurriren wollten. Wie sollte ihr An-

spruch auf Bestrafung der Sünde ein unbedingter, auch Christo gegenüber gültiger sein können, da doch Gott selbst es war, dessen Rechtsspruch Alle der Sünde unterworfen hat mit dem bestimmten Zweck, sich Aller aus Gnaden zu erbarmen (Gal. 3, 22. Röm. 11, 32)? War so die strafende Gerechtigkeit von Anfang im Dienste des Heilswillens, als ein demselben untergeordnetes Moment, wie auch das Gesetz ein dienendes Moment in der Heilsökonomie bildet: kann dann die Strafgerechtigkeit so unbedingten Anspruch auf Befriedigung erheben, dass ohne diese der Gnadenwille sich gar nicht zu verwirklichen vermöchte? ist damit nicht, was nur Moment sein sollte, doch wieder zum selbständigen koordinirten, wenn nicht gar übergeordneten Faktor erhoben? — Alle diese Fragen drücken unverkennbar auf das paulinische System und erschweren sein Verständniss. Nur um so mehr ist es Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese, mit voller Unbefangenheit diese Inkongruenz des paulinischen Systems zu konstatiren und — zu begreifen, woher sie entstand! In der That erklärt sich der bemerklich gemachte Widerspruch sehr einfach aus der Genesis des Systems und ist einer der instruktivsten Punkte, der uns in das Gewebe des dogmatischen Denkens Pauli einen tiefen Blick thun lässt.

Denn soviel ist klar: wäre die paulinische Ansicht vom Gesetz, von seiner religiösen Unzulänglichkeit und nur temporären Bedeutung, das Erste, der Ausgangspunkt und die Grundlage in seinem System gewesen, dann hätte er schlechterdings nicht dazu kommen können, diesem so nieder taxirten Gesetz doch noch die Concession zu machen, dass seine Rechtsansprüche nur durch den Fluchtod des Messias als durch ein stellvertretendes Sühnopfer abgelöst werden konnten; sondern es wäre ihm (wie dem Johannes) das Gesetz als eine niedere Vorstufe mit der Erscheinung der Gnade und Wahrheit in Christo von selbst hinfällig gewesen und der Tod Christi hätte keinerlei Bezug auf die erloschenen Ansprüche und Strafdrohungen des Gesetzes gehabt. Nun aber verhielt es sich bei Paulus umgekehrt. Das Gesetz war ihm von vorneherein so sehr, wie jedem Juden, die unbedingte Rechtssatzung des göttlichen Willens von unbeschränkter Geltung. Seine Abrogation durch den, einen neuen Heilsweg eröffnenden, Tod

Christi konnte daher nur so geschehen, dass zugleich die Rechtsansprüche des Gesetzes anerkannt und erfüllt, also zwischen dem neuen Prinzip der Gnade und dem Gesetzesprinzip der Gerechtigkeit ein Ausgleich, ein Compromiss veranstaltet wurde, wie wir ihn eben im Sühnetod Christi fanden. Erst von hier aus, da die Abrogation des Gesetzes im Sühnetod Christi schon feststand, ergab sich dann die weitere Aufgabe, diese bedingte und zeitlich beschränkte Geltung des Gesetzes mit der Einheit und Unveränderlichkeit Gottes auszugleichen. Wir sahen, wie Paulus diess dadurch that, dass er aus der zeitlichen Mittelstellung des Gesetzes zwischen Verheissung und Erfüllung folgerte, dasselbe habe auch in der göttlichen Absicht von Anfang nur die Bestimmung eines bedingten Mittelzwecks, nicht eines absoluten Endzwecks gehabt. So war Paulus von der anfänglichen Voraussetzung der unverbrüchlichen Gültigkeit des Gesetzes aus, welche noch seine Ansicht vom Kreuzestod als Sühnopfer bedingte, durch die Resultate und Consequenzen der Gnosis vom Kreuze selbst weitergedrängt, schliesslich auf ein Ergebniss bezüglich des Gesetzes gekommen, das seine Voraussetzung geradezu aufhob. Dieser klaffende Zwiespalt zwischen dem durch mannigfache dialektische Vermittelungen erzielten Ergebniss und der anfänglichen Prämisse (bezüglich des Gesetzes) konnte nun zwar sehr wohl dem Geist des Urhebers sich verbergen, wovon ja die Erfahrung aller Zeiten zahllose Beispiele bietet; dagegen war er wohl der tiefste Grund, warum das paulinische System nicht unverändert auf Andere übergehen, nicht in seinem ursprünglichen Sinn sich in der Gemeinde erhalten konnte und zwar gerade auch bei denen nicht, welche sich seine wesentlichen Ergebnisse aneigneten. Indem diese sich einfach auf den Standpunkt des überwundenen und degradirten Gesetzes stellten, welchen Paulus noch erst im Ringen mit dem Gesetz hatte gewinnen müssen, fiel für sie jeder Grund weg, das Werk Christi noch in paulinischer Weise als ein Abkommen mit den Rechtsansprüchen des Gesetzes, als Loskaufung vom Fluch des Gesetzes, als Erzeugung der göttlichen Strafgerechtigkeit und dgl. aufzufassen. Ihnen konnte daher, wie wir namentlich an Johannes klar sehen, der ethische Gesichtspunkt für die ganze Erscheinung Christi und für seinen

Tod speciell, der bei Paulus zwar vorhanden, aber doch mehr ein sekundärer gewesen war, in den Vordergrund und Mittelpunkt der Betrachtung und Verkündigung treten. Es war diess nur die einfache und unvermeidliche Consequenz der von Paulus selber in seiner neuen Gesetzeslehre schon eingeschlagenen Richtung; aber dass eben bei ihm selber die neue, aus der Erlösungslehre resultirende Gesetzeslehre auf die Form der Erlösungslehre keinen rückwirkenden Einfluss übte, diess ist es eben, was der paulinischen Dogmatik ihren eigenthümlichen, zwischen jüdischer Form und christlicher Idee schillernenden Charakter gegeben hat. Die Erlösungslehre des Paulus war also das in den Formen der Gesetzesreligion noch befangene Mittel zur Ueberwindung der Gesetzesreligion, eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz in lauter aus dem Gesetzesstandpunkt entnommenen Vorstellungen.

Von dieser geschichtlichen Betrachtungsweise aus löst sich auch noch eine andere Frage, die der Dogmatik immer viel zu schaffen gemacht hat, während Paulus merkwürdiger Weise sie gar nicht aufgeworfen hat, weil sie ihm bei der psychologischen Genesis seines Systems gänzlich abseits lag, die Frage nemlich: Wiefern denn der Tod des Einen Jesus eine der göttlichen Gerechtigkeit entsprechende Sühne für die Sünde der Menschheit oder ein äquivalentes Lösegeld anstatt des Todes Aller gewesen sei? Gewöhnlich glaubt man in 2 Cor. 5, 21 den Grund für den absolut genugthuenden Sühnewerth des Todes Christi damit angedeutet zu finden, dass er als der persönlich Sündlose starb. Allein so gewiss es ist, dass die persönliche Sündlosigkeit die *conditio sine qua non* bildet für die Möglichkeit der stellvertretenden Sühne, so wenig folgt doch daraus auch das andere, dass sie der zureichende Grund für den unbedingten Sühnewerth des einen Todes an Aller Stelle sein könnte; der eine unverdiente Tod ist ja eigentlich nur das Aequivalent für einen verdienten Tod, nicht aber für den Tod der Zahllosen, die ihn verdient hätten. Auch sagt das unsere Stelle nicht; sie gibt mit *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* nur die Voraussetzung an, unter welcher es sich allein von einem *ἁμαρτίαν ἐποίησε* handeln konnte, — unter welcher also allein ein stellvertretendes Leiden möglich war; was aber

diesem seine absolute Sühnkraft gegeben habe, sagt sie nicht. In den andern angeführten Stellen heisst es einfach, dass die Erlösung durch Jesum Christum, durch den Tod des Sohnes Gottes geschehen, dass Christus uns losgekauft habe, ohne jeden näheren Zusatz, der darauf hindeuten würde, was dem Tode Christi diesen sühnenden Werth gegeben habe. Dass durch die Erwähnung des „Sohnes Gottes“ nicht etwa auf eine göttliche Natur, die durch ihre Mitbetheiligung diesen Tod zu einem genugthuenden gemacht hätte (nach Anselm-Luther'scher Lehre), hingewiesen sein soll, versteht sich von selbst, da eine derartige göttliche Natur der paulinischen Christologie gänzlich fern lag, wie wir sehen werden. Wir werden vielmehr davon auszugehen haben, dass Paulus mit Vorliebe vom Tode oder Kreuze Christi, der Messiaspersönlichkeit, spricht. Das erinnert uns, woraus diese ganze Theorie entsprang. Weil der Kreuzestod des Messias ein undenkbarer Widerspruch in sich selbst wäre, wenn er nicht von Gott geordnet wäre als Mittel, um die messianische Gerechtigkeit durch Sühnung der Schuld zu beschaffen, desswegen — aus diesem logischen, nicht realen Grunde — ist er als das absolute Sühnemittel anzusehen. Sobald wir uns diese psychologische Motivirung der Lehre vom Sühnetod Christi vergegenwärtigen, so begreifen wir ganz wohl, wie es möglich war, dass die Frage nach der Möglichkeit einer derartigen stellvertretenden Genugthuung ebensowenig Gegenstand der Reflexion des Paulus wurde, wie die nach ihrer Nothwendigkeit.

Abstrahiren wir nun von dem, was wir als die jüdisch-gesetzliche Form der paulinischen Versöhnungslehre zu betrachten haben, so bleibt als der ideale religiöse Kern übrig die Anschauung der versöhnenden Liebe Gottes, welche den Menschen aus dem Zwiespalt, in dem er sich von Natur Gott gegenüber befindet, heraushebt und in die Einheit der Liebesgemeinschaft mit Gott versetzt (Röm. 3, 24: *χάρις*, 5, 8: *ἀγάπη τοῦ Θεοῦ εἰς ἡμᾶς*, 2 Cor. 5, 19: *Θεὸς ἦν ἐν Χρῶ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*, Röm. 8, 31 f.: *ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, ὃς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ πάντων παρέδωκεν αὐτόν*), welcher von Seiten des Menschen nur dankbares Vertrauen, gläubige Annahme des Gnadenwillens Gottes ent-



sprechen kann. Da dieser Kern der paulinischen Versöhnungslehre ebenso gewiss die Grundidee der echt evangelischen Frömmigkeit enthält, wie jene Form noch echt jüdischem Denken entstammt, so begreift sich aus diesem Zwiespalt wohl, warum gerade diese Lehre der christlichen Frömmigkeit bald als Kleinod gilt, bald zum Stein des Anstosses wird. Aber noch ein Weiteres begreifen wir hieraus. Dieser Zwiespalt zwischen der christlichen Idee und der jüdischen Form setzt in Gott selbst einen Gegensatz von versöhnender Liebe und unversöhnlichem, weil strafforderndem Zorn, ein Gegensatz von Motiven, an dessen Vermittlung sich das dogmatische Denken vergeblich abarbeitete, da er in der That nur genetisch-psychologisch zu erklären ist. In solchen Fällen pflegt sich nun die religiöse Vorstellung einfach dadurch zu helfen, dass sie die gegensätzlichen Momente auf verschiedene Subjekte als ihre Träger und Repräsentanten vertheilt und die Vermittlung derselben als ein Handeln dieser entgegengesetzten Charaktere anschaut. So geschah es auch hier. Die Liebe Gottes, das Motiv des Versöhnungswerkes, fand ihren Träger natürlich an dem, der durch seine Selbstopferung zum willigen Organ ihres Gnadenrathschlusses sich hergegeben hatte, also an Christo, dem historischen Mittler der Versöhnung. Der Zorn aber, der durch seine unnachsichtige Strafforderung den Modus des Versöhnungswerks mittelst stellvertretender Sühne bedingte, fand seinen Träger an derjenigen Gestalt, in welcher das religiöse Bewusstsein des Judenthums schon längst die göttliche Strafgerechtigkeit verkörpert hatte, an dem Teufel. Liebe und Zorn, deren Zusammenwirken in Gott die Versöhnung mittelst stellvertretender Sühne, gleichsam als die Diagonale der beiden kollidirenden Kräfte, ergeben hatte, vertheilten sich also für die religiöse Vorstellung auf Christum und den Teufel; und damit ward die Versöhnung selbst natürlich zu einem dramatischen Handeln, Kampf oder Rechtsprozess zwischen diesen beiden Repräsentanten entgegengesetzter Motive in Gott. So naiv diese Vorstellung später ausgebildet wurde und so weit sie von der paulinischen Grundform abwich, so wird doch Keiner, der mit der Art der religiösen Vorstellung überhaupt vertraut ist, in ihr etwas anderes sehen können, als eine ganz naturgemässe, ja nothwendige Fort-

bildung der paulinischen Versöhnungslehre mit ihrer Zwiespältigkeit von Liebe und Zorn in Gott, von christlicher und von jüdischer Gottesidee. Im urpaulinischen Lehrbegriff finden wir nun zwar diese Hypostasirung des Sühne fordernden Zornes im Teufel noch nicht vollzogen, so nahe auch schon die Personifikation des Gesetzesfluches, von dessen Ansprüchen die Sünderwelt „losgekauft werden“ muss, oder der Gesetzesherrschaft, von der man durch Christi Tod rechtsgültig losgeworden ist, an jene Hypostasirung anstreift und sie vorbereitet. Aber gleich in der nächsten Form des nachpaulinischen Paulinismus, im Colosser- und Hebräerbrief, finden wir auch schon dem Tode Christi die Beziehung auf den Teufel und das Dämonenreich beigelegt (Hebr. 2, 14. Col. 2, 15, vgl. unten, Cap. 9). Näher lag noch das Andere, die versöhnende Liebe Gottes im Mittler der Versöhnung als menschliche Liebesthat anzuschauen und mit dankbarer Gegenliebe gegen ihn zu erwidern. Hier, in diesem gemüthlichen Elemente, hat die Versöhnungslehre von jeher die harte dogmatische Schale abgestreift und ist zum triebkräftigen Keim lauterer und einfacher Frömmigkeit geworden. So ganz besonders bei Paulus selbst: bei allen dogmatischen Vermittlungen seiner Gnosis vom Kreuz Christi ist der Grundton seiner subjektiven Stimmung die dankbare Liebe gegen den, der ihn geliebet und sichselbst für ihn dargegeben hat. Und gerade die Innigkeit dieser so einfachen wie sittlich wahren Gemüthsstimmung ist für Paulus die Wurzel einer neuen, höchst bedeutsamen Betrachtungsweise des Todes Christi geworden.

---

### **Der Tod Christi als Befreiung von der Sünden- herrschaft.**

Diese Betrachtungsweise ist nicht, wie es in neueren Darstellungen den Anschein gewinnt, aus scholastischer Reflexion über das Verhältniss des Todes Christi zur menschlichen Fleischesnatur entsprungen — das Theologumenon von der Hinrichtung der Sünde im Fleische Christi ist vielmehr erst

der letzte dogmatische Niederschlag einer religiösen Gemüths-erfahrung, deren Quelle in dem einfachsten Grundzug christlicher Frömmigkeit liegt: in der dankbaren Herzenshingabe an den Mittler, der sichselbst für uns hingegeben hat, in dem Bewusstsein völliger Gebundenheit des ganzen Lebens an den, dessen Liebesthat wir das höhere gotteinige Leben zu verdanken haben. Gal. 2, 19 f. und 2 Cor. 5, 14 f. sind die Stellen, welche uns in die psychologische Genesis dieser Gedankenreihe hineinblicken lassen, in die religiöse Geburtsstätte jener mystischen Christusgemeinschaft, in welcher die christliche Frömmigkeit seit Paulus mit der Seligkeit der Versöhnung zugleich die Kraft der Heiligung, des neuen sittlichen Lebens, also die Befreiung von der Sündenknechtschaft gefunden hat. „Ist Einer für Alle gestorben — sagt die Corintherstelle — so sind sie Alle gestorben; und zwar ist er darum für Alle gestorben, damit die Lebenden hinfort nicht ihnen selber leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen. — Darum, ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden.“ Diese Stelle geht unverkennbar von der bisher betrachteten Bedeutung des Todes Christi, als eines stellvertretenden Erleidens für uns, aus (wie sie ja auch im selbigen Zusammenhang mit der oben besprochenen Stelle 5, 19–21 steht), aber sie geht ebenso unverkennbar zugleich darüber hinaus und gibt dem Sterben Christi für uns die Wendung, dass es zu einem (moralischen) Sterben Aller mit Christo wird\*). Vermittelt aber ist diese Wendung ganz einfach durch

---

\*) Man kann freilich auch dieses wieder ein Stellvertretungsverhältnis nennen, nur in anderm Sinn; so Baur, N. Theol., S. 159 und in Hilgenfeld's Ztschr. f. w. Th. 1859, S. 241: „Man kann in verschiedenem Sinn die Stelle eines Andern vertreten, vorerst so, dass der, an dessen Stelle ein Anderer tritt, eben das nicht selbst thut, was ein Anderer für ihn thut, dann aber auch so, dass der, für welchen ein Anderer eintritt, gleichwohl das, was dieser für ihn thut, auch wieder zu seiner eigenen That macht. Man kann die eine die reale, die andere die ideelle Stellvertretung nennen; bei der erstern steht bloss äusserlich Person neben Person, bei der letztern ist nicht bloss ein räumliches Nebeneinandersein, sondern auch ein geistiges, inneres Ineinandersein.“ S. 243: „Die Idee der Stelle (2 Cor. 5, 14 ff.) ist eine durch das Prinzip der Liebe vermittelte Einheit Christi mit uns, vermöge welcher das,

den subjektiven Reflex, welchen das objektive Faktum eines für uns erlittenen Todes in unserm Gefühl der Dankbarkeit haben müsse; verdanken wir unser gerettetes Leben dem durch stellvertretenden Tod uns rettenden Christus, so darf diess gerettete Leben nicht mehr uns selber zu freier Verfügung gehören, sondern es muss dem zu eigen gehören, dem wir es schulden; als solches aber ist es gar nicht mehr das alte Leben, welches eben darin bestand, dass wir nur uns selber lebten, sondern als ein Christo zu eigen gewordenes und geweihtes Leben ist es selbst auch ein ganz neues Leben geworden, nemlich ein Leben in der Verbundenheit der Gemeinschaft mit Christo (*ἐν Χριστῷ* v. 17), in Schranken gehalten durch seine Liebe, wie er sie eben in seinem Fürunssterben thatsächlich erwies (v. 14: *ἡ ἀγάπη τοῦ Χοῦ συνέχει ἡμᾶς*); sonach müssen wir, wenn wir dies neue Leben in der Gebundenheit an und durch Christum mit dem vorigen in selbstischer Ungebundenheit oder gesetzlicher Gebundenheit vergleichen, zu dem Schlusse gelangen, dass wir im Besitz der Liebe Christi Stehenden allesammt zugleich mit Christo unsererseits auch (dem vorigen Leben nach) gestorben sind, sein Tod also zugleich unser Tod war. Von hier aus betrachtet, erscheint also der Tod Christi als der gemeinsame Tod aller Christusgläubigen, worin sie nach ihrem alten Menschen aufhören und ein neuer zu sein anfangen; aber woraus diese Auffassung entsprungen sei, sagt uns ja der Apostel mit klar-

---

was er für uns gethan hat, ebensoviel ist, als ob wir selbst es gethan hätten; wie er in seinem Tod sich mit uns identifieirt und als für uns sterbend sich an unsere Stelle gesetzt hat, so müssen auch wir uns an seine Stelle denken und als mit ihm gestorben betrachten. Diese Einheit des Ineinanderseins, in welcher der Eine in dem Andern lebt, wir mit Christo gekreuzigt sind, weil er für uns gekreuzigt ist, wir in ihm leben, weil er in uns lebt (Gal. 2, 20), ist der ächt paulinische Begriff der Stellvertretung. — Diess letztere ist nun zwar zu viel gesagt. Denn der ursprüngliche und der dogmatischen Sühntheorie allein entsprechende Stellvertretungsbegriff ist vielmehr derjenige, welchen Baur oben den „realen“ nennt oder den man auch den juridischen nennen könnte. Aber allerdings zeigt gerade unsere Stelle, wie leicht dieser „reale“ in den „idealen“, der juridische in den mystischen übergehen konnte und wie entschieden bei Paulus von Anfang das subjektiv-religiöse Schwergewicht auf Seiten des letztern fiel.

sten Worten: sie beruht auf der Reflexion auf die Gemüthsthatsache, dass der durch Christi Liebeserweis Gerechtete ein Christo Geweihter und damit ein neuer Mensch geworden sei (*ἡ ἀγάπη Χοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰ εἶς* etc.). Ganz ebenso verhält es sich nach Gal. 2, 19 f. Auch hier wird das Mit-Christo-gekreuzigt-sein, wodurch an der Stelle des alten Ich Christus das Lebensprinzip im Menschen wird, zurückgeführt auf die Gemüthsthatsache des „Glaubens an den Sohn Gottes, der mich geliebet und sich selbst für mich dargegeben hat“ — ein Zusatz, der deutlich genug diess „Glauben“ als eben jene Gemüthsstimmung dankbarer Verbundenheit und Hingebung schildert, wie die vorhin besprochene Corintherstelle sie voraussetzte. Auch hiernach ist es also die Verbundenheit mit Christo im Gefühl dankbarer Gegenliebe, was den Gläubigen zum Theilnehmer am Tode Christi oder diesen Tod zum gemeinsamen Tode aller Gläubigen macht. Unter demselben Gesichtspunkt wird auch Gal. 6, 14: *δὲ ὃ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ τῷ κόσμῳ* aufzufassen sein, wenn gleich dort die gemüthliche Vermittlung dieser Idee nicht so unmittelbar sich nachweisen lässt, wie an den beiden zuletzt besprochenen Stellen; angedeutet ist sie doch auch hier durch das *καυχᾶσθαι*, das ja ein Ausdruck des freudig gehobenen, beseligten Gefühls ist. Ferner besagt Gal. 5, 24: *οἱ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν*, dass die Ertödtung des Fleisches, des alten Menschen an den Christusangehörigen schon prinzipiell vollzogen sei, nemlich eben dadurch, dass sie durch Glaube und Taufe in die Angehörigkeit Christi eintraten; aber dass die Fleischestödtung auch abgesehen von diesem subjektiven Akt schon rein objektiv im Tode Christi ein für allemal vollzogen sei, diess sagt diese Stelle nicht nur nicht, sondern sie schliesst sogar diese Vorstellungsweise durch das activ.: *ἐσταύρωσαν* gerade aus, wornach die Fleischestödtung in den eigenen Akt des Christwerdens eines Jeden verlegt ist, also wiederum mit der Selbsthingabe an Christum zusammenhängt.

Wir sehen also, nach diesen älteren Briefen wirkt der Tod Christi das Aufhören unsers alten Menschen und Anfang eines neuen sittlichen Lebens nicht anders als durch die psychologische Vermittlung unserer dankbaren Hin-

gabe an den für uns Gestorbenen. Hierüber geht nun aber die Darstellungsweise des Römerbriefs noch hinaus, indem sie die Wirkung unmittelbar, mit Uebersprungung der psychologischen Vermittlung, an den leiblichen Tod Christi anknüpft. Es ist aber diess ein Fortschritt nicht sowohl (wie man neuerdings meist es wunderlich genug aufzufassen scheint) in der dogmatischen Vertiefung der Erkenntniss des Todes Christi, als vielmehr in der dogmatischen Formulirung und zugleich Veräusserlichung einer ansich ganz innerlichen und psychologisch vermittelten religiösen Erfahrungsthatsache\*). Das Motiv hiezu lag wohl darin, dass gegenüber etwaigen unsittlichen Consequenzen der Gnadenlehre das grösste Interesse des Apostels darin lag, das Beharren des Christen in der Sünde als eine logische Unmöglichkeit auf Grund eines objektiv thatsächlichen Bruches mit der Sünde zu erweisen. Zu diesem Zweck recurirt er Röm. 6 zunächst auf die christliche Taufe auf den Gekreuzigten, in welcher der Gläubige sich vermöge seiner mystischen Christusgemeinschaft den Tod Christi als seinen eigenen Tod angeeignet habe, sodass er selber auch seinem alten Menschen nach gekreuzigt sei. Diess würde noch nicht über den Gedankenkreis der vorhin besprochenen

---

\*) Indem man diess übersieht und eine Vorstellungsweise wie die von Röm. 8, 3 zum gänzlich unvermittelten Ausgangspunkt der paulinischen Heilslehre macht (wie z. B. R. Schmidt, „paulin. Christologie“ thut), durchschneidet man die religiösen Wurzeln dieses Theologumenon und behält zuletzt nur ein dürres scholastisches Theorem, von dem man nur nicht begreift, wie es je auf die religiöse Menschheit Eindruck hätte machen können. — Reuss, *histoire de la theol. chrét. etc.* II, 165 ff. hält zwar ebenfalls die auf Röm. 6–8 sich stützende mystische Erlösungslehre für die einzige und leugnet die von der stellvertretenden Sühne in ganz ungeschichtlicher Weise; aber er führt doch wenigstens jene vermeintlich einzige Erlösungslehre auf ihre ganz richtige Wurzel in der paulinischen Glaubensmystik zurück. Hierin einen „unklaren Mysticismus“ zu sehen, der „gerade im Kernpunkte der paulinischen Anschauung ein völlig Unbegriffenes zurück bleiben lasse“ (R. Schmidt, a. a. O. S. 63, Anm. vgl. Weiss, *neutest. Theol.*, S. 205, 2. Aufl.), das ist so weit gefehlt, dass vielmehr genau das Gegentheil gilt: gerade das (wissenschaftlich sein sollende?) Ignoriren der paulinischen Glaubensmystik, in welcher seine eigenthümlichsten Dogmen alle wurzeln, macht dieselben zu „völlig unbegriffener“ und völlig unbegreiflicher Scholastik.

Stellen aus dem Galater- und 2. Corintherbrief hinausführen. Aber nun sucht der Apostel dieses „der Sünde abgestorben sein,“ wie es für den Gläubigen als ethisches Faktum in der Taufe gesetzt war, noch weiter zurück in einem gleichsam noch objektiveren Faktum zu begründen; so kommt er dazu, das, was in der Taufe auf Christi Tod (überhaupt also in der gläubigen Verbindung mit Christo) als ein geistiges Faktum in den Einzelnen sich vollzieht: das der Sünde Absterben oder das Sterben des alten von der Sünde bestimmten Menschen, als ein in jenem Tode selbst schon äusserlich-sinnlich vollzogenes Faktum vorzustellen; das ganz sinnliche Faktum der gewaltsamen Tödtung des fleischlichen Leibes Christi wird ihm nicht bloss zum Symbol, sondern zum wesentlich homogenen Typus und Anfang der Tödtung des alten Menschen in uns: *ὁ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ — οὕτω καὶ ὑμεῖς λογιζοσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δέ* etc. (v. 10 f.). Man beachte hiebei wohl, dass das Verhältniss der beiden Sätze in der logischen Deduktion, wie der Apostel sie für seinen paränetischen Zweck brauchte, gar nichts beweist für die Succession dieser Gedanken in der psychologischen Genesis; in der letztern ist das Verhältniss derselben gerade das umgekehrte: ebenso wie und deswegen weil die auf Christum Getauften sich als der Sünde abgestorben zu betrachten haben, ebenso und darum haben wir Christum als einen selber auch der Sünde in seinem eigenen (leiblichen) Tode Entstorbenen zu betrachten; von dem erstern Gedanken aus, der als unmittelbares Prinzip des christlichen Bewusstseins gegeben war, hat sich dem Apostel die letztere Vorstellung ergeben und zwar einfach nach jener Weise des dogmatischen Vorstellens, wornach ein geistiges Prinzip an ein sinnliches Faktum geknüpft und als unmittelbar in demselben gegeben angeschaut wird; erst auf Grund dessen, dass das Prinzip mit dem äussern Faktum in Eins gesetzt ist, kann und muss dann auch aus letzterem die im Prinzip eingeschlossene praktische Consequenz als sittliche Forderung erschlossen werden (*οὕτω καὶ ὑμεῖς λογιζοσθε* etc.). Nur aus dieser ihrer psychologischen Genesis ist jene Vorstellung vom Tode Christi überhaupt zu verstehen; an sich ist sie ja nichts weniger als einfach, sondern bietet die allergrössten Schwierigkeiten; denn

man bedenke doch, wie wenig oder gar nichts wirklich Homogenes zwischen der sinnlichen Tödtung des Leibeslebens Christi am Kreuz und dem ethischen Aufhören des alten Menschen in der Hingabe an Christum in Wahrheit besteht! Für unser Denken bietet sich ja hier höchstens eine sinnbildliche Analogie; aber das ist's durchaus nicht bloss, was der Apostel meint, sondern er setzt eine völlig reale Gleichheit zwischen dem einen und andern Vorgang, also namentlich ein ganz reales Absterben Christi für die Sünde, d. h. ausser Beziehung zu ihr treten; denn eben auf dieser Gleichheit beruht ja der Nerv der Argumentation, welche das Abgestorbensein des Christen für die Sünde in Christi Tod schon ganz unmittelbar mitgesetzt sein lässt\*). Wie kann denn nun aber von Christo, dem Sündlosen (2 Cor. 5, 21), gesagt werden, dass er der Sünde real entstorben, durch sein Sterben ausser Beziehung zu ihr getreten sei? Setzt denn diess nicht voraus, dass er vorher in Beziehung mit ihr stand, sie zu ihm gehörte, ebenso wie sie zu uns nach unserm alten Menschen gehört? Hier tritt nun der paulinische Begriff der *σάρξ* vermittelnd ein, wodurch allein jene Gleichsetzung des Todes Christi mit dem Tod des alten Menschen im Christen zur vollziehbaren Vorstellung wird. An unserer Stelle zwar liegt jener Begriff noch erst im Hintergrund (woraus auch zu schliessen ist, dass nicht aus der *σάρξ*-Lehre diese Lehre vom Tode Christi erwachsen ist); er kommt aber zum Vorschein Cap. 8, wo die ganze Ausführung von Cap. 6 an erst zum prägnanten dogmatischen Abschluss gelangt.

Der Apostel hatte im vorhergehenden Capitel geschildert, wie beim natürlichen Menschen das Gesetz trotz seiner Heiligkeit und trotz der Zustimmung des Ich selber unmächtig sei, der Lust nicht wehren, sie nur eher mehren könne, wegen der Uebermacht der im Fleisch wohnenden Sünde. Dieser Zu-

---

\*) Daher ist die Meyer'sche Deutung: „Christus sei der Gewalt der Sünde entstorben, sodass er fortan von ihr (nehmlich der Menschen Sünde) nichts mehr zu leiden habe,“ als ganz kontextwidrig zu bezeichnen, denn sie hebt jede Gleichung zwischen dem *ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ* bei Christo und bei den Christen auf. — Die Uebersetzung vollends: „um unsrer Sünde willen“ (Dat. incomm.) wie z. B. Schmid, neatest. Theol. § 80 will, ist natürlich sprachlich völlig unzulässig.



stand des inneren Zwiespalts hatte zu der verzweifelten Frage gedrängt: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleib?“ Die christliche Antwort darauf enthält 8, 3: „Was dem Gesetz unmöglich war, indem es durch das Fleisch geschwächt war, das that Gott: nachdem er seinen Sohn gesandt hatte in der Gestalt des Sündenfleisches (in einer dem Element des Sündenfleisches entnommenen und angehörigen Gestalt oder Existenzform) und um Sünde willen, hat er die Sünde im Fleische hingerichtet.“ *κατέκρινε* kann in diesem unmittelbaren und weiteren Zusammenhang (mit Cap. 7) gar nichts anderes heissen; nicht: „er hat die Sünde als verdammlich hingestellt,“ denn diess hat ja wahrhaftig auch das Gesetz schon zur Genüge gethan; ebensowenig: „er hat die Sünde sühnend getilgt,“ denn das konnte nie als Absicht des Gesetzes in Betracht kommen, nicht dazu war das Gesetz in Folge des Fleisches zu schwach gewesen, sondern nur dazu, die Macht der Sünde zu brechen, ihre Herrschaft über den Menschen zu zerstören. Diess also, die Aufhebung der Macht der Sünde, war das, was Gott in Christo gethan hat; aber wie? Zuvörderst weist der Ausdruck *κατέκρινε* (mit Rückbeziehung auf *κατάκριμα* v. 1) auf einen Rechtsakt hin; sonach muss der modus der Vernichtung der Sündenmacht als eine „that-sächliche Verurtheilung“ oder rechtliche Exekution gedacht werden; die Sünde wurde im Fleisch „hingerichtet.“ Wie aber anders kann denn nun diese von Gott in Christo veranstaltete „Hinrichtung der Sünde im Fleische“ stattgefunden haben, als eben durch den blutigen Tod Jesu? — Die andere beliebte Deutung: Gott nahm der Sünde ihr Regiment, indem er seinen Sohn im Fleisch sandte, also mittelst der ganzen sündlosen Erscheinung Jesu, sofern derselbe in seinem Leibesleben auf Erden die Sünde (sittlich) überwunden hat\*); diese Deutung scheidet für's erste an *κατέκρινε*, das eine Vernichtung durch einmaligen richterlichen Akt, nicht eine durch ein ganzes Leben hindurch gehende sittliche Ueberwindung be-

\*) So Weiss, a. a. O., S. 308. Ritschl, altkath. Kirche, S. 85. Reuss, histoire etc., II, p. 80 ff. Meyer, Comm. z. d. St.

zeichnet; auch könnte zu diesem Prädikat im letztern Sinn nicht wohl Gott selbst, sondern nur Christus das Subjekt sein\*). Diese Deutung widerspricht sodann der ganzen sonst durchgängig geltenden Anschauungsweise des Apostels, der das Heilswerk nie auf das vorangehende Leben, sondern immer nur auf den Tod Jesu begründet (vgl. oben, Anf. dieses Cap.). Sie passt endlich nicht zu *ἐν τῇ σαρκί*, das, wie Jedermann zugeben muss, mit den beiden vorangehenden *σάρξ* unseres Verses gleichbedeutend zu nehmen ist; nun will man es zwar jedesmal mit dem allgemeinen Begriff: „Menschennatur“ wiedergeben, allein diess heisst eben *σάρξ* überhaupt nirgends (s. 1 Cap.) und hier zumal ist es durch den ausdrücklichen Zusatz *σάρξ ἁμαρτίας* sowie als die das Gesetz unmächtig machende *σάρξ* beidmal so klar als Sündenprinzip im Menschen bestimmt, dass man ohne grösste Willkühr unmöglich beim dritten mal den unbestimmten Begriff der „Menschennatur“ substituiren darf. Ist also aus all' diesen Gründen jene Deutung unmöglich, so bleibt es bei der unsern, dass Gott im Tode, nicht im Leben Christi die Sünde im Fleische hingerichtet hat, nemlich in dem Sinn: durch die blutige Tödtung des aus Fleisch bestehenden Leibes Jesu wurde die in dem Fleisch ihren Sitz habende Sünde mitgetödtet\*\*). Mitgetödtet aber konnte sie nur werden, wenn sie wirklich darin gewesen war; also musste die *σάρξ* Jesu, damit sie als Sündenprinzip oder in ihr die Sünde getödtet werden konnte, wirklich auch dasselbe Sündenprinzip

---

\*) Die Combination: „Gott habe die Sünde zur Besiegung durch Christum verurtheilt“ (Weiss) ist ganz willkürlich hineingetragen und steht entgegen dem nachdrücklich vorangestellten: *ὁ θεός*, womit deutlich eine unmittelbare göttliche Ursächlichkeit zur Vernichtung der Sündenmacht ausgesagt sein soll.

\*\*) Bis hieher mit Usteri, Baur, R. Schmidt. Die folgende, wie mir scheint, von hier aus unvermeidliche Consequenz, zog zuerst Holsten (S. 436), dem Overbeck, Hausrath, Lüdemann und m. A. folgten; wogegen Baur die Frage selbst zwar aufgeworfen, aber offen gelassen hat, „wie dieses Recht der *ἁμαρτία* auf die *σάρξ* in der *σάρξ* Christi aufgehoben sein kann, wenn doch die *σάρξ* Christi selbst keine *σάρξ ἁμαρτίας* war?“ (S. 162) — eine Frage, zu deren Lösung auch R. Schmidt's Vermittlungsversuch (S. 100 ff.) mir nichts beizutragen scheint.

sein, wirklich dieselbe Sünde in sich wohnen haben, wie diess von der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  überhaupt ihrem Begriff nach gilt. Dass diess auch wirklich in den Worten der Stelle: „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches“ enthalten ist, wird sich bei der Darstellung der paulinischen Christologie im nächsten Capitel ergeben. Hier fügen wir nur noch hinzu, dass durch Leugnung dieser Annahme dem ganzen Zusammenhang der Stelle der Nerv durchschnitten wird. Die Frage war ja: woher kommt uns elenden Menschen Erlösung von diesem Todesleib, in dessen Gliedern die den Tod wirkende Sünde wohnt, weil seine Substanz die des Sündenfleisches ist? Die Antwort ist: Gott hat die Sünde im Fleische seines Sohnes, den er eben dazu in Gestalt des Sündenfleisches gesandt hatte, hingerichtet! Soll nun dadurch unsere Erlösung vom Sündenfleisch vollzogen sein, so setzt diess ja ganz offenbar voraus, dass das in Christi Tod Hingerichtete mit dem, wovon wir zu erlösen waren, identisch gewesen, dass es also gerade die allgemein menschliche Fleischessubstanz mit der ihr untrennlich anhängenden Eigenschaft der Sündigkeit gewesen ist, was in Christi Tod vernichtet wurde. Auf der Gleichheit der in Christi Leib gerichteten  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  mit der unsern beruht eben die Vorstellung, dass jener Tod unmittelbar ansich die Vernichtung des Sündenprinzips für die Gesamtheit gewesen sei; — immerhin freilich eine schwierige Vorstellung, sofern jedenfalls die Fleischesvernichtung bei Christo einen ganz andern Sinn hat, als bei den Christen, dort ist es das Fleisch als natürliche Leibessubstanz, hier das Fleisch als moralisches Sündenprinzip, also zwar das gleiche Subjekt beiderseits, aber nach zwei gänzlich verschiedenen Gesichtspunkten. In Wahrheit hilft also auch dieser vermittelnde Begriff der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  nur scheinbar über die harte Schwierigkeit hinweg, dass — wie oben schon bemerkt wurde — in diesem Theologumenon der leibliche Tod Christi mit dem ethischen Sterben des alten Menschen der Christen unmittelbar in Eins gesetzt ist. Wir finden aber die Lösung dieser Schwierigkeit in der psychologischen Genesis dieser dogmatischen Vorstellung, in jener unmittelbaren Glaubensmystik, die in der Hingabe an den Gekreuzigten selbst auch „das Alte vergangen und Alles neu geworden“ fühlt. Auf diesem Boden der unmittelbaren reli-

giösen Gemüthsstimmung lösen sich sowohl die dogmatischen Härten der Sühnethorie wie die von der Fleischesvernichtung und eben damit gehen auch diese beiden unter sich zur Einheit zusammen: es ist eine und dieselbe Liebesoffenbarung Gottes in Christo, welche dem sich dankbar ihr hingebenden Gläubigen sowohl zum Frieden der Versöhnung als zur Kraft des neuen Lebens wird.

---

### Die Auferstehung Christi.

Nicht als eine besondere neue Heilsquelle, wohl aber als die unabtrennliche Kehrseite zum Tode Christi kommt dem Apostel die Auferstehung Christi in Betracht. Und zwar fasst er auch sie von verschiedenen Gesichtspunkten auf, entsprechend den verschiedenen Betrachtungsweisen des Heilswerkes überhaupt.

Zunächst ist ihm die durch die Tradition der Gemeinde überlieferte und durch seine eigenen Visionen bestätigte Auferweckung des gekreuzigten Jesus der Grund des Glaubens an den Tod Jesu als einen messianischen Sühnetod; die Auferweckung galt ihm als die göttliche Kundgebung, dass der Gekreuzigte der Messias sei. Diess liegt so sehr in der Natur der Sache, im Gedankengang der urchristlichen Apologetik und in des Paulus eigener Bekehrungsgeschichte (s. oben, Einleitung), dass es der ausdrücklichen Bestätigung aus des Apostels Worten kaum mehr bedürfte. 1 Cor. 15, 17 sagt er: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euern Sünden,“ d. h. der Glaube, dass sein Tod zur Erlösung von unseren Sünden dient, wäre dann grundlos, nichtig. Sofern hiernach die Auferstehung Christi zwar nicht Mittel der Erlösung, wohl aber Grund des Glaubens an die erlösende Kraft des Todes Christi ist, insofern kann der christliche Erlösungsglaube von Paulus auch geradezu als Glaube an Christi Auferweckung bezeichnet werden (Röm. 10, 9) — nicht etwa, als ob diese ihm den realen Hauptinhalt des gläubigen Bewusstseins gebildet

hätte (welcher vielmehr in der religiösen Idee der Versöhnungslehre zu suchen ist), wohl aber, weil sie ihm den logischen Möglichkeitsgrund des Glaubens an den Gekreuzigten bildete\*), was auf dem Standpunkt der jüdischen Weltanschauung durchaus natürlich ist. Aus diesem Gesichtspunkt haben wir auch Röm. 4, 25 zu verstehen: Christus ist um unserer Uebertretungen willen (in den Tod) dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden,“ d. h. die objektive Sühne für unsere Uebertretungen ist durch den Tod Christi vollbracht, aber da das Sühnemittel des Todes nur durch den Glauben zur Rechtfertigung der Einzelnen führen kann (Röm. 3, 25: *ἰλαστήριον διὰ τῆς πίστεως*), der Glaube aber nur entstehen konnte auf Grund der Auferweckung, so war also diese das nothwendige Mittel zur rechtfertigenden Heilswirkung der im Tode geschehenen Sühne, war also die mittelbare Ursache der subjektiven Rechtfertigung, während der Tod die unmittelbare Ursache der objektiven Sündentilgung war. Es sind sonach auch hier nicht zwei Heilsursachen einander koordinirt, als ob jede für sich ihre aparte Wirkung hätte, sondern es ist eine und dieselbe Heilswirkung, die im Tode Christi ihre reale Ursache, in seiner Auferstehung den logischen Möglichkeitsgrund ihrer subjektiven Glaubensaneignung hat\*\*).

\*) Diese Unterscheidung sollte bei Beurtheilung der Frage nach der bleibenden dogmatischen Bedeutung des Auferstehungsglaubens mehr in Betracht gezogen werden, als es von Seiten der heutigen Apologetik zu geschehen pflegt, welche die — für den Standpunkt der jüdischen Weltanschauung freilich selbstverständliche — Unzertrennlichkeit des Auferstehungsglaubens vom Christusglauben in ganz oberflächlicher und kurzsichtiger Weise für ein unbedingtes und bleibendes Postulat der christlichen Gläubigkeit ausgibt, womit sie freilich zuletzt ihrer eigenen Sache am meisten schadet. Es gehört zu den betrübendsten Erscheinungen der Gegenwart, dass in diesen — im Grunde doch so einfach liegenden — Dingen eine ruhige und klare Verständigung durch die Befangenheit kirchlicher Parteileidenschaft unmöglich gemacht wird. Eine Hauptschuld hieran tragen ohne Zweifel Kirchenzeitungen, wie die „Neue evangelische,“ welche jede Frage der objektiven Wissenschaft sofort in die Arena ihrer rein kirchenpolitischen Parteikämpfe herabziehen, ebenso sehr zur Vernehrung der Wissenschaft als der Kirche!

\*\*\*) Diese Erklärung hat die meisten Exegeten für sich. — Die andere, welche die *δικαίωσις* auf die Heiligung bezieht (kathol. Exegeten

Doch Paulus betrachtet die Auferstehung Christi nicht bloss als dieses indirekte Mittel des Gläubigwerdens und damit der subjektiven Heilsaneignung, sondern auch als ein direktes Moment des Heilswerkes selbst, nemlich als Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn der Gemeinde. Phil. 2, 9: „Darum (zum Lohn für seinen Gehorsam bis zum Tod) hat ihn auch Gott erhöht und ihm einen Namen, der über jeden Namen geht, geschenkt, damit im Namen Jesu sich jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen beuge und jede Zunge bekenne, dass Herr sei Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters.“ Diese Erhöhung fällt aber dem Apostel einfach mit der Auferweckung zusammen, wie er denn einer Himmelfahrt nie erwähnt, vielmehr das Herrsein Christi immer unmittelbar als Folge seiner Auferstehung fasst. So Röm. 14, 9: „Dazu ist Christus gestorben und auferstanden und lebendig geworden, damit er sowohl über Todte als Lebende Herr sei.“ Dem Doppelzustand seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung entspricht die doppelte Classe seiner Unterthanen: Verstorbene und Lebende, und sofern letztere selber wieder zerfallen in Irdische und Himmlische, so kommt genauer jenes dreifache Herrschaftsgebiet Christi heraus, wie die Philipperstelle es aufzählt, die also hierin sowenig über den paulinischen Gedankenkreis hinausgeht, dass sie nur den Sinn von Röm. 14, 9 genauer enthält. — Wie wir nun aber oben sahen, dass sich dem Apostel das Sterben Christi für Alle umsetzte in ein Sterben Aller mit und in Christo, ebenso und im Zusammenhang damit wird nun auch die Auferstehung Christi als des Herrn über Alle zu einem Auferstehen Aller mit und in Christo, ihr Leben für ihn oder in seinem (seiner Sache) Dienste zu einem Leben in mystischer Gemeinschaft mit ihm oder in seinem Geiste. Wie Christus mit seiner Auferstehung in eine seinem Erdenleben gegenüber neue Daseinsweise — die des reinen Geistes — übergegangen ist, so be-

---

und neuestens wieder bei R. Schmidt, a. a. O., S. 74: „Eintritt in einen neuen, nicht mehr durch das Fleisch bedingten Lebenszustand“ ist schon gegen den paulinischen Gebrauch des Wortes *δικαιωσις*, welches, wenn irgendwo, so wahrlich in Röm. 4 gar nichts anders besagt als die imputative Rechtfertigung.

giunt auch für den Gläubigen mit seinem Eintritt in die Angehörigkeit Christi, mit der Taufe, ein neues Leben, er wird zur neuen Kreatur, welche denselben Geist, der das Leben des erhöhten Christus bildet, zum bestimmenden Prinzip hat, er bekommt also persönlichen Antheil am Auferstehungsleben Christi, das somit zum Gemeinleben der Christusgemeinde, des mystischen Leibes Christi wird. Die Auferstehung Christi bekommt damit für die religiöse Gnosis die Bedeutung nicht mehr bloss eines einzelnen, äusserlichen und individuellen Ereignisses, sondern sie wird zum Anfang eines in der Gemeinde fortgehenden schöpferischen Prozesses, des Wirkens jenes Belebungsprinzips, das die Gemeinde mit Christo gemein hat: des *πνεῦμα ζωοποιού*. Von diesem Gesichtspunkt aus handelt es sich nicht mehr um das blosse Fürwahrhalten einer äussern Thatsächlichkeit als wunderbarer göttlicher Machtwirkung, sondern um das praktische *γινῶναι τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* Phil. 3, 10, um das *συνεγεροῦναι διὰ τῆς πίστεως* Col. 2, 12, um das *σύμφυτον γενέσθαι τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως* Röm. 6, 5, kurz um das reale *συσζῆν αὐτῷ, ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χρῷ Ἰοῦ*, ib. v. 8. 11. — Das Nähere hierüber gehört übrigens erst in Cap. 5: Die Lehre vom *πνεῦμα*; nur im Allgemeinen sei hier noch darauf hingewiesen, wie sehr für das religiöse Bewusstsein des Apostels der erhöhte Christus mit dem von Gott gesendeten *πνεῦμα Χριστοῦ* zusammenfällt; denn die einzige Thätigkeit, welche er letzterem für die ganze Zwischenzeit bis zur Parusie zuschreibt, die Fürbitte für die Gläubigen beim Vater (Röm. 8, 34), sagt er ebendort (v. 26) auch ganz in gleicher Weise vom heiligen Geiste aus; die Sendung des Geistes aber, sowie die Organisation der Gemeinde durch Vertheilung der Aemter und Gaben führt Paulus nie auf den erhöhten Christus, sondern nur auf Gott selbst zurück (anders später der Verf. des Epheserbriefs).

Schliesslich pflegt der Apostel mit der Auferstehung Christi die der Christen in engsten Zusammenhang zu bringen; theils in dem Sinn, dass in der Auferweckung Christi als einer das Erlösungswerk besiegelnden göttlichen Gnadenwirkung die sichere Gewähr für unsere Hoffnung, gleichsam der religiöse Erkenntnissgrund für unseren eigenen Auferstehungsglauben liegt; theils aber auch so, dass wir

durch die mystische Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus seinen Lebensgeist und damit das real wirksame Prinzip unserer eigenen Auferstehung in uns wohnen haben. Als eine uns äussere Geschichte ist Christi Auferstehung der Glaubensgrund, vermöge der Glaubensgemeinschaft mit dem Auferstandenen ist sie der Realgrund unserer Auferstehung oder Heilsvollendung, unseres ewigen Lebens. Beide Gesichtspunkte laufen aber auch so leicht durcheinander, dass sie sich nicht scharf scheiden lassen, cf. Röm. 8, 11. 6, 8. 1 Cor. 15, 13—22. 2 Cor. 4, 10—14. Näheres hierüber gehört in das Capitel von der Heilsvollendung.



### Drittes Capitel.

#### Die Person Jesu Christi.

---

Dass der paulinischen Christuslehre nicht ein historisches Wissen von dem Leben Jesu im Detail zu Grunde gelegen hat, wird immer mehr anerkannt. Es ergibt sich diess theils indirekt aus dem Schweigen des Apostels auch in solchen Fällen, wo die Erinnerung an das Leben des geschichtlichen Jesus durch den Zusammenhang auf's natürlichste nahegelegt gewesen wäre, theils aus seinen direkten Aussagen über die Art und den Ursprung seines Denkens von Christo. In ersterer Beziehung ist besonders bezeichnend die Art, wie der Apostel die selbstlose Liebe im Dienste des Nächsten seinen Lesern einschärft mittelst des Vorbildes Christi; von den vielen hieher passenden Zügen aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu weiss er keinen einzigen anzuführen, sondern er erinnert entweder an das Todesleiden Christi im Allgemeinen (2 Cor. 5, 14), oder, wo er dasselbe näher veranschaulichen möchte, da recurriert er, statt auf geschichtliche Züge, auf eine Psalmstelle, die er als typische Vorausankündigung auf die Schicksale der Christen und Christi deutet (Röm. 15, 3); oder endlich nimmt er das Vorbild der aufopfernden Liebe gar aus dem Akt der Menschwerdung, in welchem der vorirdisch Präexistierende „arm wurde um euretwillen“ oder „sichselbst entäusserte“ (2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 7). Wo man das Vorbild der selbstlosen Liebe so weit herholen muss, da ist es mehr als wahrscheinlich, dass man von den viel näher liegenden Zügen aus dem geschichtlichen Leben Jesu keine bestimmtere Kunde hat.

Diess bestätigt sich aus direkten Aussagen des Apostels. Wenn er Gal. 1, 11 f. sagt, dass er sein Evangelium nicht durch menschliche Ueberlieferung, sondern durch Offenbarung Jesu Christi empfangen habe, so meint er damit zunächst zwar diess, dass die Eigenthümlichkeit seiner Auffassung und Verkündigung der Christusbotschaft nicht von menschlicher Autorität abhängig sei, sondern unmittelbar auf göttlicher Autorität ruhe. Ist nun auch damit noch nicht unmittelbar jede erfahrungsmässige Kunde vom geschichtlichen Jesus ausgeschlossen, so liegt doch jedenfalls soviel darin, dass, was auch etwa von solcherlei Kunde ihm zugekommen wäre, ihm doch für seine religiöse Anschauung von der Christuspersönlichkeit nicht von wesentlicher Bedeutung war. Denn nur in diesem Fall konnte er ja so bestimmt versichern, dass ihm die vielgeltenden Autoritäten der Gemeinde zu seiner aus Gottesoffenbarung stammenden Erkenntniss der evangelischen Wahrheit nichts beigetragen haben (2, 6). Und wenn er an die Corinther schreibt, dass er nicht meine, etwas zu wissen unter ihnen als nur Jesum Christum, „und zwar diesen als den Gekreuzigten“ (1 Cor. 2, 2): ist damit nicht deutlich gesagt, dass für seine dogmatische Christuslehre nur das eine Faktum des Kreuzestodes Jesu, nicht dessen übrige geschichtliche Erscheinung und Lebensführung in Betracht komme? Diese dogmatische Gleichgültigkeit gegen das historische Leben Jesu setzt aber doch wohl auch historische Unbekanntschaft mit demselben voraus und war nur auf Grund solcher überhaupt möglich. Das Gegentheil hievon hat man zwar in 2 Cor. 5, 16 finden wollen; allein diese Stelle spricht zunächst einmal wieder dafür, dass Paulus seine jetzige, christliche Erkenntniss von Christo durchaus unabhängig weiss von jedwedem etwaigem vorausgehendem Wissen vom geschichtlichen Jesus und ist insofern also jedenfalls eine Bestätigung dessen, um was es sich hier wesentlich handelt, dass die dogmatische Christuslehre des Paulus nicht auf historischem Wissen von Jesu ruhte. Aber auch dass er ein solches überhaupt gehabt habe, lässt sich aus unserer Stelle schwerlich entnehmen, da der abstrakte hypothetische Satz: *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν* etc. sich in concreto gar nicht nothwendig auf Paulus selbst beziehen muss, sondern wahrscheinlich nur (siehe hierüber Näheres unten in Cap. 8) auf

seine Gegner sich bezieht. — Wir werden sonach in der paulinischen Christuslehre von vorneherein nichts anderes erwarten dürfen, als eine freie christliche Spekulation über den Inhalt des christlichen Bewusstseins, welche das Wesen des christlichen Heilsprinzips zum Ausdruck bringt in Form von Aussagen über die Person Jesu.

### Davidsson und Gottessohn.

Die Grundgedanken seiner Christologie deutet Paulus in prägnanten Zügen an der Spitze seiner Lehrdarstellung im Römerbrief an, 1, 3 f. Als den Inhalt des Evangeliums Gottes, das in heiligen Schriften durch die Propheten vorausverkündigt worden, bezeichnet er seinen (Gottes) Sohn, welcher (einerseits) geboren war aus dem Samen Davids nach Seiten des Fleisches, und welcher (andererseits) bestimmt (oder: eingesetzt) war zum Gottessohn in Kraft nach Seiten des Heiligkeitsgeistes von Todtenauferstehung an, (beide Seiten zusammenfassend:) Jesum Christum, unsern Herrn.“ So viel ist hiebei klar: es wird der Erlöser, welcher den Gegenstand der Heilsbotschaft bildet, zunächst im Allgemeinen bezeichnet als der Sohn Gottes, welcher von den Propheten in heiligen Schriften vorausverkündigt worden ist, d. h. als der Messias, nur so konnten die Leser diesen Begriff hier (vor aller näheren Bestimmung) verstehen und also sollten sie ihn auch verstehen, denn auch für Paulus lag die Heilsbedeutung Jesu des Gekreuzigten zunächst ganz einfach in seiner (durch die Auferweckung dokumentirten) Messianität. Allein in diesem Sinn genommen, war ja der Begriff noch sehr vieldeutig und gewissermassen unbestimmt; denn „Messias“ bedeutet ja zunächst nur eine Amtsstellung, Beruf und Würde in der göttlichen Heilsökonomie ohne jede Angabe über das Was? der Persönlichkeit oder über das Warum? ihrer auszeichnenden Würde. Schon um desswillen bedurfte die vorausgestellte allgemeine Bezeichnung einer näheren Bestimmung, welche mit

der Angabe der Wesenseigenthümlichkeit der Person zugleich den Grund ihrer Amtsstellung als Messias enthielt, also zu jenem unbestimmten formalen Titel die materiale Charakteristik hinzufügte. Und diese Näherbestimmung gibt nun der Apostel in sehr feiner Weise so, dass er dem im formalen Sinn vorausgestellten allgemeinen Begriff eine doppelseitige Begründung und inhaltliche Erfüllung gibt, deren eine die den Judenchristen wesentliche, für Paulus untergeordnete, die andere die den Judenchristen accidentielle, für Paulus substantielle Seite an der Messiaspersönlichkeit war. Nämlich dass Jesus der verheissene Davidssohn sei, diese judaistische Materialdefinition der Gottessohnschaft Jesu leugnet auch Paulus nicht und stellt sie sogar voran als das mit seinen judaistischen Lesern Gemeinsame; aber was diesen das Ganze oder mindestens Wesentliche an jenem Begriff war, das ist ihm nur das eine Moment daran und zwar eben nur das äusserliche, unwesentliche: *κατὰ σάρκα*. Es ist nur die Leiblichkeit, die materielle Aussenseite an der Person Jesu, auf welche sich jener von den Judaisten zur Hauptsache gemachte Vorzug der Davidssohnschaft bezieht; indirekt ist schon damit deutlich gesagt, dass diess die messianische Gottessohnschaft nicht erschöpfe. Vielmehr, sagt nun das weitere Glied, liegt deren wahres Wesen in der geistigen Innenseite der Messiaspersönlichkeit, sofern dieselbe zu ihrer Eigenthümlichkeit den Heiligkeitsgeist hat. *Κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* ist gewählt; zunächst bildet den Gegensatz zu *κατὰ σάρκα* nur *κατὰ πνεῦμα* als (anthropologische) Bezeichnung der immateriellen Innenseite der Persönlichkeit gegenüber der materiellen Aussenseite des Leibes; aber durch die Hinzufügung des qualitativen gen.: *ἁγιωσύνης* ist gesagt, dass die geistige Innenseite dieser Persönlichkeit eine von der sonstigen menschlichen specifisch verschiedene Geistesnatur habe, nämlich eine heilige, vom Sündenprinzip des Fleisches in keiner Weise beeinflusste, worin eben der eigentliche Materialgrund ihrer Gottessohnschaft liege. Sehen wir genau zu, so liegt hierin ein ganz wesentlicher Unterschied der paulinischen Definition gegenüber der judenchristlichen; auch nach der letztern kam allerdings dem Davidssohn die Salbung mit dem heiligen Geist von der Taufe an (denn die übernatürliche Erzeugung ist erst

nachpaulinisch) zu, und zwar als eine spezifische messianische Amtsausrüstung mit Gotteskraft nach Analogie der prophetischen Amtsbegabung, wodurch die ansich rein menschliche Persönlichkeit für ihre theokratische Wirksamkeit gekräftigt wurde. Dagegen nach Paulus ist der Heiligkeitsgeist eine die Messiasperson ursprünglich konstituierende (nicht erst zu ihr von aussen hinzutretende) Substanz, das personbildende Prinzip, also eben das Wesen der Messiaspersönlichkeit selbst und nicht ein blosses Accidenz an derselben. Nur so kann ja auch nach den Voraussetzungen der paulinischen Anthropologie die Messiaspersönlichkeit eine wirklich sündlose sein, wenn sie von Haus aus nicht bloss ein Geistesvermögen (*νοῦς*) besass, das der Fleischessubstanz gegenüber machtlos ist, sondern substantiell Geist aus Gottes Geist, heiliger Geist war; war sie diess aber von Haus aus, so ist damit schon ein Unterschied dieser Person von jeder gewöhnlich menschlichen ausgesagt, der über das bloss Ethische hinausreicht in's Metaphysische. Das anfängliche substantielle Geistsein dieser Person setzt ein voranfängliches Sein dieses Geistwesens, eine Präexistenz des personbildenden Geistes voraus. Ist diese Voraussetzung, wie sie in andern Stellen ihre Bestätigung findet, an unserer Stelle nicht ausdrücklich hervorgehoben, weil hier der Gesichtspunkt vom historischen (resp. erhöhten) Christus aus genommen ist, so ist sie doch so wenig durch die Darstellung der letztern ausgeschlossen, dass sie vielmehr den ergänzenden und erklärenden Hintergrund auch hier bildet. Unmittelbar aber richtet sich hier die Reflexion allerdings nicht sowohl auf das Vorher, als auf das Nachher des Erdenlebens.

Es kommt nemlich die Gottessohnschaft der irdischen Person des Erlösers zwar schon von Anfang zu nach ihrer geistigen Innenseite, sofern sie Heiligkeitsgeist zu ihrem konstituierenden Prinzip hat, aber darum doch noch nicht in voller Wirklichkeit, weil noch nicht auch nach der Aussenseite der Erscheinung; denn die Davidssohnschaft schloss ja doch die Niedrigkeit und Schwachheit nach dem Fleisch nicht aus. An dieses physische Moment im Begriffe der *σαρξ* werden wir wohl hier allein zu denken haben, weil auf ihm der Gegensatz der diesseitigen Daseinsweise zu der des Auferstandenen *ἐν δυνάμει* beruht. Ein solcher Zustand des Widerspruchs

zwischen Innerem und Aeusserem ist aber dem Vollbegriff der Gottessohnschaft, welcher ein nicht bloss innerlich heiliges Wesen, sondern auch äusseres Dasein *ἐν δυνάμει* fordert, noch inadäquat; aufgehoben wurde diese Spannung zwischen Innerem und Aeusserem erst in der Auferstehung, in welcher das heilige Geistwesen einen entsprechenden himmlischen Geistleib erhielt und so erst die ganze Person nach Innerem und Aeusserem, Geist und Leib (jetzt nicht mehr: „Fleisch“) ein Leben reiner Geistigkeit zu führen begann, dem die volle Machtstellung als „Herr“ über Alles nach aussen entsprach. Daher sagt unsere Stelle von der Person des Erlösers nicht: dass er Gottessohn nach Seiten des Heiligkeitsgeistes gewesen sei; weil ja jener Begriff während des Daseins im Fleische noch nicht ganz wirklich war; sondern sie sagt genauer: dass er nach Seiten des Heiligkeitsgeistes (vermöge dessen er immer schon ansich Gottes Sohn war) zum Gottessohn -in-Kraft eingesetzt (oder: bestimmt) worden sei von Todtenerstehung an, d. h. was er ansich von Anfang schon war, aber nur nach der Innenseite, nicht auch nach der entsprechenden Erscheinungsweise, das wurde er in der vollen Wirklichkeit eines durch keine Fleischschwachheit mehr gehemmten Daseins-in-Kraft von seiner Auferstehung an, welche die rein geistige Innenseite mit einem entsprechenden aus überirdischer Substanz gebildeten Leib umkleidete. So war die Auferstehung des Erlösers seine faktische Einsetzung in den Vollbesitz der Gottessohnschaft, sofern zu dieser nicht bloss das Innere eines heiligen Geistwesens, sondern auch das Aeussere eines Daseins in Kraft und himmlischer Herrlichkeit gehörte; aber jenes Innere war doch von Anfang schon der reale Grund, gewissermassen die noch latente Immanenz der von der Auferstehung an auch äusserlich verwirklichten Gottessohnschaft. Es ist sonach *ὁρισθέντος* nicht dahin abzuschwächen, dass es bloss ein Erweisen oder Bezeugen für die menschliche Erkenntniss und Anerkennung bezeichnete; diess heisst *ὀρίξειν* nirgends, sondern es ist immer ein faktisches Machen zu etwas mittelst eines Willensaktes, sei es nun, dass dessen Wirkung sofort eintritt oder erst in Zukunft, in jenem Fall = einsetzen, in diesem = bestimmen zu etwas; beides ist hier gleichmöglich und kommt auch auf den gleichen

Sinn hinaus, sofern doch jedenfalls die Wirkung des göttlichen Willensaktes für die Person des Erlösers geknüpft ist an den Moment der Auferstehung, diese also die vermittelnde Ursache (und nicht bloss den logischen Erkenntnisgrund) für die Verwirklichung der Gottessohnschaft bildet. Ebenso wenig ist aber auch andererseits *ὁρισθέντος* — *ἐξ ἀναστάσεως* dahin zu über-treiben, dass die Person Jesu während seines Erdenlebens in keiner Weise, auch nicht innerlich, Gottessohn gewesen wäre, dieser Begriff also nur auf die äussere Machtstellung des zur himmlischen Herrlichkeit Erhobenen sich beziehen würde. In diesem Fall würde freilich unsere Stelle im entschiedenen und unbegreiflichen Widerspruch stehen mit den klarsten Stellen, die sich sonst beim Apostel, wie wir sogleich sehen werden, finden, in welchen die Gottessohnschaft eine der Person Jesu von ihrem (präexistenten) Ursprung her anhaftende, sonach metaphysische Wesenseigenthümlichkeit und nicht bloss eine theokratische Machtstellung bezeichnet. Aber nicht bloss diese anderen Stellen, sondern auch in unserer Stelle selbst die Worte *κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης* widerlegen jene beschränkte Beziehung der Gottessohnschaft, sofern diese Worte deutlich besagen, dass die (äussere) Einsetzung des Erlösers in den Vollbesitz der Gottessohnschaft von der Auferstehung an ihre wesentliche reale Begründung hatte in einem schon vorher innerlich daseienden Gottessohnschaftsprinzip, nemlich in dem Heiligkeitsgeist, den wir nach dem Obigen als ein nicht bloss ethisch, sondern auch metaphysisch eigenthümliches, weil von Anfang aktuelles resp. präexistentes Geistwesen fassen müssen. Die entscheidenden Worte: *ὁρισθέντος* — *δυνάμει* sind also nur dann richtig zu verstehen, wenn jede der beiden näheren Bestimmungen: *κατὰ πν. αγ.* und *ἐξ ἀναστάσεως* in ihrem Rechte belassen werden, die erstere als Bezeichnung des inneren Realgrundes, die zweite als Angabe der äusseren vermittelnden Ursache für die volle Verwirklichung der Gottessohnschaft, oder: jene das wesentliche und uranfängliche, schon die präexistente Christuspersönlichkeit konstituierende Prinzip der Gottessohnschaft, diese den zeitlichen Anfangspunkt ihrer äussern Erscheinung hervorhebend\*).

\*) Die hier gegebene Erklärung der Stelle stimmt im Wesentlichen überein mit der von Weiss, S. 291 f. und R. Schmidt, S. 119 ff.

Da hiernach der paulinische Christus wesentlich Geist ist, diesem seinem Wesen aber nur das Dasein in der überirdischen Sphäre ganz entspricht, so muss die nähere Betrachtung dieser Christologie im Sinn des Apostels ausgehen vom himmlischen Zustand Christi einerseits als des Erhöhten und andererseits als des Vorirdischen, um von da aus erst auf sein irdisches Leben zu kommen.

### Der himmlische Christus.

Dass der Apostel erst in dem durch die Auferstehung erhöhten Christus das wahre Wesen der Christuspersönlichkeit realisiert sieht, geht namentlich aus der wichtigen Stelle 1 Cor. 15, 45 ff. hervor. Denn darüber kann kein Zweifel obwalten, dass wenigstens v. 45 sich nicht auf die irdische oder vorirdische Seinsweise Christi bezieht, sondern auf den mit der Auferstehung begonnenen Zustand des erhöhten Christus. Dafür spricht vor Allem der Zusammenhang, in welchem es sich um die Qualität der Auferstehungsleiber handelt, wie ja eben v. 44 dem psychischen Leib des diesseitigen irdischen Lebens den pneumatischen Leib des Jenseits entgegenstellt. Diese qualitative Verschiedenheit der beiderseitigen Leiber wird nun auf ihren beiderseitigen Anfänger und Begründer zurückgeführt: unser diesseitiger Leib ist ein psychischer, weil wesensgleich

157. — Baur, S. 189 hält noch an der älteren Deutung von *ὁρισθέντος* = „erwiesen“ fest. — Holsten, S. 426 ff. und 181 Anm. sieht in der Stelle wesentlich (doch mit Hereinspielen von Paulinischem) die judenchristliche Christologie und findet daher zwischen ihr und der andern paulinischen Christologie einen Widerspruch, eine Concession an das judenchristliche Bewusstsein der Leser; was jedoch eine höchst gewagte Annahme und, wie ich glaube gezeigt zu haben, durch die Stelle in keiner Weise gefordert ist. Meyer's Exegese ist hier dogmatisch befangen; *ὁρισθέντος ἐξ ἀνεστ.* fasst auch er noch sprachwidrig als logischen Erkenntnisgrund, statt als faktische Einsetzung; ganz verfehlt vollends ist die Meinung, das *πνεῦμα ἅγ.* sei das menschliche *πνεῦμα* als continens des in ihm fleischgewordenen heiligen Logos, also „Geist voll Heiligkeit“ = erfüllt vom heiligen Gott oder Logos!



mit dem des Stammvaters Adam, welcher nur zur lebendigen Seele geworden war (in der Schöpfung); unser jenseitiger Leib aber wird ein pneumatischer sein, weil wesensgleich mit dem des — natürlich nicht irdischen, sondern durch die Auferstehung verklärten — Christus, der zum lebendigmachenden Geist geworden war. Diess ἐγένετο, das im zweiten Glied zu suppliren ist, muss sich nothwendig beziehen auf den Zeitpunkt, in welchem das Genus der geistlichen oder Auferstehungsleiber in's Dasein getreten ist, wie das ἐγένετο des ersten Glieds sich bezieht auf den Zeitpunkt, in welchem das Genus der psychischen Menschenleiber in's Dasein getreten ist; wie letzteres der Schöpfungsakt Gottes war, wodurch Adam zur lebendigen Seele wurde, so jenes erstere der Auferweckungsakt Gottes, wodurch Christus mit einem Geistesleib versehen und dadurch in den Stand gesetzt wurde, auch für die Menschheit lebendigmachendes Prinzip, Anfänger einer himmlischen Menschheit zu werden. Nur so ist dann auch klar, wie in v. 46 gesagt sein kann, dass das Psychische das Frühere und das Pneumatische das Spätere sei, sofern beides sich auf die leibliche Daseinsweise der Menschheit (im Diesseits nach Adams Weise, im Jenseits nach des auferstandenen Christus Weise) bezieht, wogegen es, auf das Sein Christi ansich oder in der Präexistenz bezogen, gerade umgekehrt heissen müsste, das Pneumatische (Urbild der Menschheit) sei vor dem Psychischen (irdische Menschheit) gewesen. Diesen qualitativen Unterschied zwischen psychischer und pneumatischer Menschheit führt dann aber v. 47 auf den verschiedenen Ursprung beider zurück: jene ist irdisch (fleischlich), weil von der Erde stammend, diese geistlich, weil vom Himmel stammend. Wie Adam und die adamitische Menschheit darum bloss zur lebendigen Seele werden konnten, weil sie ihren Ursprung hatten in dem geistlosen, ungöttlichen Wesen der irdischen Materie, so war der letzte Adam befähigt zum belebenden Geist für die Menschheit zu werden, weil er seinen Ursprung hatte in der Sphäre des geistigen, göttlichen Lebens, im Himmel. Hier können wir nun doch nicht umhin, an den Ursprung der Person Christi aus himmlischer Präexistenz zu denken; denn da das ἐξ οὐρανοῦ unseres Verses den Grund für das Geistgewordensein des zweiten Adam angeben soll (wie das ἐκ γῆς

ihn angibt für das Irdisch- oder Psychisch-sein des ersten Adam), so kann es sich nicht auf den durch die Auferstehung begründeten Zustand des Erhöhten beziehen, sondern muss auf einen himmlischen Zustand gehen, der der Auferstehung und sonach dem ganzen irdischen Leben vorausging, also auf den der himmlischen Präexistenz. Christus konnte der zweite Adam und Anfänger einer pneumatischen Menschheit durch seine Auferstehung darum werden, weil er es ansich immer gewesen war, weil er nicht aus der psychischen Menschheit herstammte, sondern in dieselbe das belebende Geistesprinzip, das ihr bis dahin gefehlt hatte, vom Himmel her hineinbrachte, kurz, weil er wesentlich und ursprünglich (nicht erst von der Auferstehung an) himmlischer Mensch war. Es erhellt hieraus, wie genau diese Stelle mit der vorhin besprochenen (Röm. 1, 3 f.) übereinstimmt und sie ergänzt, sofern einerseits auch hier die Verwirklichung des *πνεῦμα ζωοποιούν* an den zeitlichen Moment der Auferstehung geknüpft wird (*ἐγένετο* v. 45), andererseits aber zugleich diess zeitliche Werden auf ein vorzeitliches Sein als auf seinen Realgrund zurückgeführt wird (*ἐξ οὐρανοῦ* v. 47)\*. Eben in dem Zusammenbestehen dieser beiden Gesichtspunkte liegt die Eigenthümlichkeit der paulinischen Christologie. Zugleich lehrt unsere Stelle, dass der Ausgangspunkt der Betrachtung in der Vorstellung des Erhöhten liegt und nur von da, aus dem Bedürfniss einer Be-

---

\*) cf. Weiss, S. 293. Seine Darstellung stimmt mit der hier gegebenen völlig überein bis auf den einen Punkt, dass er in den Worten *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* zwar die Vorstellung findet, dass der zweite Mensch seinem Ursprung nach vom Himmel sei, nicht aber auch die weitere, dass er dort als solcher (Mensch) schon gewesen sei, was er für eine willkürliche Eintragung hält, während es mir die unumgängliche Consequenz zu sein scheint, worüber s. weiter unten. Consequenter als Weiss scheint mir daher R. Schmidt (a. a. O. S. 116 ff.) zu verfahren, der in v. 47 gar keine Hinweisung auf den Ursprung der Person Christi aus himmlischer Präexistenz finden will; aber dass diess kontextwidrig ist, zeigt auch Weiss in Uebereinstimmung mit mir. — Darin übrigens stimme ich wieder mit diesen beiden Exegeten überein, dass in unserer Stelle nicht die philonische Lehre vom Idealmenschen zu finden sei, welche auch aus meiner Auffassung von v. 47 noch gar nicht folgt, vielmehr von dem ganzen Zusammenhang unserer Stelle weit abliegt, worüber unten mehr.

gründung des zeitlich Gewordenen in einem überzeitlichen Sein, zu der Idee der Präexistenz als sekundärer fortgeschritten wird.

Hiemit stimmt überein Röm. 8, 29: Gott hat seine Erwählten bestimmt zu werden *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. Diess Abgestalten des Gottessohnesbildes, wozu die Christen vorausbestimmt sind, muss dasselbe sein, was im nächsten Vers als das Endziel der göttlichen Gnadenthaten mit *δοξάζειν* bezeichnet wird, also die Verklärung im himmlischen Dasein; wie auch nach v. 23 die noch zu erwartende *ὑιοθεσία* mit der *ἀποκρίσις τοῦ σώματος ἡμῶν* eintreten wird, also mit der Ablegung des sarkischen und Anlegung des himmlischen Leibes oder mit der Auferstehung. Hierauf bezieht sich also auch der göttliche Zweck, dass Christus zum „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ werde: indem die Christen durch ihre Auferstehung die *ὑιοθεσία* (sc. im absoluten, hier noch nicht realisirten Sinne) erlangen, so werden sie damit zu nachgeborenen Brüdern des Erstgeborenen; Christus also ist erstgeborener Gottessohn als der in der Todtenauferstehung den Andern bahnbrechend vorangegangene, als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1 Cor. 15, 20, als *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Col. 1, 18. Auch bei ihm wird sonach die Vollendung der *ὑιότης* ebenso an seine Auferstehung geknüpft sein, wie für die Christen die Vollendung ihrer *ὑιοθεσία* mit ihrer Auferstehung erfolgt. Doch wie bei diesen auch schon vorher, im irdischen Glaubensleben, mindestens die *ἀπαρχὴ πνεύματος*, und zwar *πνεύματος ὑιοθεσίας*, vorhanden ist (v. 23 cf. 15), so auch ist Christus keineswegs erst durch die Auferstehung *υἱὸς Θεοῦ* geworden, sondern er ist es immer ansich (*κατὰ πνεῦμα ἀγῶσύνης*) gewesen; nur aber zum wirksamen Prinzip der Verwandlung der Menschen in Gotteskinder und damit zum Erstgeborenen unter vielen Brüdern ist er erst mit der Auferstehung geworden.

Dass der erhöhte Christus das Urbild für die Christen und zugleich das wirksame Prinzip ihrer Nachbildung sei, sagt auch 2 Cor. 3, 18: „wir werden in dasselbige Bild umgewandelt von (seiner) Klarheit zu (unserer) Klarheit (indem dieselbe von ihm auf uns übergeht), wie nicht anders zu er-

warten ist von Seiten des Herrn, der Geist ist.“ Der prägnanteste Ausdruck für dieses Wesen des Erhöhten ansich und im Verhältniss zu der Gemeinde ist in v. 17 enthalten: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*; sein Herrsein beruht auf seinem Geistsein, in welchem eben auch seine Gottessohnschaft wesentlich besteht. Weil er durch die Auferstehung über alle irdische Beschränktheit und Schwachheit erhöht, in das rein ideale Dasein eines *ἄνθρωπος πνευματικὸς* oder *ἐπουράνιος*, eines *υἱὸς Θεοῦ ἐν δυνάμει* versetzt ist, so hat er eben damit die Würde- und Machtstellung eines *κύριος* über die Gemeinde und mittelbar über die Kreatur überhaupt bekommen. Erstreckt sich seine *κυριότης* auch immer zunächst auf die Gemeinde, deren Haupt er ist, so muss doch auch jede andere Kreatur unter den Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen ihm huldigen (Phil. 2, 10 f.); denn der Gemeinde der Gottliebenden müssen ja alle Dinge zum Guten mitwirken (Röm. 8, 28) und an der Freiheit des Verklärungszustandes der Gotteskinder Theil zu bekommen ist auch das Hoffen und Sehnen der übrigen Kreatur (ib. v. 21). Auch 1 Cor. 10, 26 kann hieher gezogen werden, wo zwar *τοῦ κυρίου* Uebersetzung des alttestam. Jahve, aber in der Anwendung doch ohne Zweifel auf Christum zu deuten ist. Die Vermittlung hiezu enthält dann etwa 1 Cor. 3, 22 f.: *πάντα ὑμῶν ἐστι, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ Θεοῦ*.

Aber das Urbild der Gemeinde ist der Erhöhte nur desswegen, weil er als das reine *πνεῦμα* zugleich vollkommenes Ebenbild Gottes ist; und Herr der Welt ist er nur, sofern er das vollkommen gehorsame Werkzeug des Vaters ist. Wie die Gläubigen in Christi Bild verwandelt werden durch abspiegeln seiner *δόξα* auf ihrem *πρόσωπον* (2 Cor. 3, 18), so ist Christus *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, weil auf seinem *πρόσωπον* die *δόξα τοῦ Θεοῦ* erscheint (4, 4. 6). Weil der Lichtglanz, der überall die Erscheinungsweise des *πνεῦμα* ist (2 Cor. 3, 8 und o.) und speciell ein Majestätsattribut Gottes bildet, Christo dem Erhöhten eigen ist, so ist in ihm das Wesen Gottes selbst nach seiner Erscheinungsseite offenbar und anschaulich geworden und die durchs Evangelium vermittelte Erkenntniss Christi also zugleich Erkenntniss Gottes. Aber diese Ebenbildlichkeit mit Gott ist sowenig eine Gleich-

stellung mit ihm, dass vielmehr das Herrsein Christi über Gemeinde und Welt seine unbedingte Unterordnung unter Gott voraussetzt. Wie wir Christi sind, so ist Christus Gottes (1 Cor. 3, 23); wie er Haupt der Gemeinde ist, so ist Gott *κεφαλή Χριστοῦ* (11, 3). Von Gott ist er zum Herrn erhöht und Gotte zur Ehre führt er seine Herrschaft, ja an Gott gibt er zuletzt sie wieder zurück (Phil. 2, 9. 11. 1 Cor. 15, 24. 28).

Diess also ist Christus als der Erhöhte dem Apostel wesentlich: Der Herr, welcher Geist ist; geistlicher oder himmlischer Mensch und als solcher Urbild der christlichen Menschheit; zugleich Ebenbild und Sohn Gottes, Geist von dessen Geist und Lichtglanz von dessen Lichtglanz; endlich Herr und Haupt der Gemeinde im Dienste Gottes des Vaters. So gewiss nun aber dieses Christusbild von der Vorstellung des Auferstandenen und Erhöhten ursprünglich entnommen ist, so wenig blieb es dabei stehen. Das Bild des Erhöhten warf seinen Reflex auch zurück, aber nun nicht in die irdische Existenz hinein, die ja vielmehr als Dasein im Fleische äusserlich das gerade Gegentheil vom Zustand des Erhöhten, nemlich ein Zustand der Niedrigkeit und Schwachheit war, sondern vielmehr in den leeren Raum des der zeitlichen Erscheinung vorausgegangenen zeitlosen Daseins in überirdischen Regionen; das durch die Erhöhung zeitlich Gewordene forderte, um dem christlichen Bewusstsein als unbedingte Gewissheit und Nothwendigkeit festzustehen, eine tieferliegende Begründung in dem zeitlosen Sein der himmlischen Welt: in der Präexistenz. Dass Paulus eine solche lehrte, hätte nie bezweifelt werden sollen, da sie theils direkt, theils indirekt in verschiedenen Stellen aller Briefe enthalten ist.

Wenn es Röm. 8, 3. Gal. 4, 4 heisst: „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches, geboren vom Weibe und unter das Gesetz gestellt,“ so beweisen diese Zusätze unzweideutig, dass es sich hier nicht um die Sendung des irdischen Jesus in seine Amtsthätigkeit handelt, sondern um die Aussendung eines Wesens, das bis dahin noch nicht irdischer Mensch gewesen war, sondern erst infolge dieser Sendung mittelst Geburt vom Weibe Sündenfleischgestalt annimmt und

unter das Gesetz gestellt wird, vorher sonach in einem Zustand fleischlosen oder geistigen Daseins und gesetzlosen oder kindschaftlichen Verhältnisses zu Gott präexistierte. Was sollten denn sonst diese Zusätze alle, die sich ja vom gewöhnlichen Menschen und Juden ganz von selbst verstehen, wenn sie nicht hier Prädikat eines Subjekts wären, von dem sie sich nicht von selbst verstehen, eines Subjekts also, das auch schon vor seinem Geborenwerden in einer andern Daseinsform präexistierte? Ein wirkliches Subjekt aber, eine konkrete Persönlichkeit ist es, welche diese verschiedenen Zustände eingeht, und nicht ein blosses abstraktes, im göttlichen Denken nur reales, für sich selbst aber subsistenzloses Prinzip\*.) Wie

---

\*) Diess gegen Beyschlag, Christologie des N. Ts (S. 243); er meint: „Eine zweite Person neben dem Vater, eine dem Vatergott gegenüber selbständige Persönlichkeit könnte der himmlische Mensch als präexistenter doch nur dann sein, wenn Paulus ihm Alles, was zum realen Menschen gehört, also *πνεῦμα* und *σάρξ* (1) und eine auf beiden beruhende Lebensentwicklung schon in der Präexistenz zugeschrieben hätte; das wäre aber eine so absurde Vorstellung, dass Niemand sie dem Apostel zutrauen würde, auch wenn sie nicht durch die Angabe, dass der Sohn Gottes erst bei seiner irdischen Geburt *σάρξ* angenommen habe, ausdrücklich ausgeschlossen wäre. Hat nun Paulus den Prä-existenten als himmlischen Menschen gedacht und kann er diesen himmlischen Menschen gleichwohl nicht als realen Menschen gedacht haben, so bleibt nichts übrig, als dass er ihn als idealen Menschen gedacht hat.“ Freilich sei dieser ideale Mensch ein ganz realer Gedanke Gottes gewesen, in dem Gott sich selber als alter ego dachte; „nur aber, dass diese geistige Realität noch mit nichten eine Gott gegenüber selbständige Persönlichkeit ergibt (denn wo wäre die Basis ihres Fürsichseins Gott gegenüber?), sondern lediglich das reale Prinzip einer solchen, durch dessen Einpflanzung in die *σάρξ* die reale Persönlichkeit erst entsteht.“ So Beyschlag. Dass ohne materiellen Stoff (*σάρξ*) keine persönliche Subsistenz möglich sei, ist ein sehr kühner philosophischer Gedanke modernsten Schlages, dessen Richtigkeit zu untersuchen hier nicht der Ort ist; aber wie in aller Welt kommt ein „gläubiger“ Exeget dazu, ein so moderns Philosophem zum Kanon seiner biblischen Exegese zu machen? es kurzerhand einem Paulus unterzuschieben, als ob dieser nichts gesagt hätte von *σώματα* *ἐπουράνια* und *πνευματικά* und von Unvereinbarkeit gerade der *σάρξ* mit dem Reich Gottes, von seinem künftigen *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* (2 Cor. 5, 8) und sogar von einem früheren momentanen *εἶναι χωρὶς τοῦ σώματος* (11, 3)! Man kann in der That nicht wohl prinzipieller gegen die Denkweise des Paulus und seiner ganzen Zeit verstossen, als wenn man ihm die Meinung unter-

könnte doch von einem Prinzip gesagt werden, dass es gesandt wurde in Sündenfleischgestalt und vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan? War etwa das Prinzip der Geistesbelebung den Gesetzen des stofflichen Werdens, Wachsens (und dann natürlich auch Sterbens) unterworfen? oder das Prinzip der Gotteskindschaft und Freiheit dem Gesetzeszwang und Fluch? Das sind ja offenbar lauter Prädikate, die eben nicht vom idealen Prinzip, sondern nur vom empirischen individuell-beschränkten Träger desselben ausgesagt werden können.

Eben darauf führen die beiden Stellen, welche die Erscheinung Christi auf Erden als seine eigene Thätigkeit bezeichnen, worin er eine vorhergehende höhere Existenz aufgab: 2 Cor. 8, 9 und Phil. 2, 6. (Von letzterer nachher.) Erstere handelt von dem Gnadenwerk Christi, „dass er, der reich war, um euretwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armuth reich würdet.“ Es geht nicht, diess auf die Entsagung des historischen Jesus im Verlaufe seines Erdenlebens zu beziehen; schon der Aor.: *ἐπτώχευσε* ist dagegen, der ein einmaliges Faktum, das Aufhören des mit *πλούσιος ὢν* bezeichneten Zustandes bedeutet, nicht aber einen fortgehenden, mit dem *πλούσιος ὢν* gleichzeitigen Zustand bedeuten kann. Sodann ist auch dieses *πλούσιος* offenbar im selben Sinn zu nehmen wie das *ἵνα ὑμεῖς πλουτήσητε*; da nun letzteres unzweifelhaft auf die durch Christum zu erlangende himmlische Herrlichkeit zu beziehen ist, so geht also auch das entsprechende Reichsein Christi, das seinem Armwerden entgegengesetzt ist, auf den Besitz der himmlischen Herrlichkeit, welchen er durch den Eintritt in die Fleischesgestalt aufgegeben hat. Nur bei dieser Auffassung endlich passt diese christologische Stelle ungezwungen in den Zusammenhang; denn es soll ja den Corinthern nicht etwa die Bedürfnisslosigkeit oder das tugendhafte Armsein nahegelegt werden, sondern die Pflicht opferwilliger Liebe soll ihnen durch das Bei-

---

schiebt, als hänge die persönliche Subsistenz an dem sarkischen Dasein. Und speciell die Christologie betreffend, ist geradezu jene Identität des Prinzips und der konkreten Person, die Beyschlag so zuversichtlich leugnet, das punktum saliens des paulinischen Dogmas und seiner ganzen fernerer Entwicklung!

spiel Christi eingeschärft werden, also wird auch von Christo hier nicht das natürliche Armsein, sondern ein freiwilliger Akt des Armwerdens oder der Aufopferung eines vorher innegehabten Besitzes hervorgehoben werden sollen; diess ist dann aber nur von dem Aufgeben der vorirdischen Herrlichkeit zu verstehen\*).

Diese Stelle enthält zugleich eine Andeutung über die Art und Weise, wie sich der Apostel den Präexistenzzustand Christi vorgestellt haben mag: als ein Reichsein, nämlich an himmlischer Herrlichkeit, an jener *δόξα*, die das Attribut göttlicher Majestät und das Endziel der Bestimmung auch der erwählten Gottessöhne ist (Röm. 8, 30). Wie der Erhöhte vermöge des Besitzes dieser *δόξα εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* heisst (2 Cor. 4, 4. 6), so ist es ganz verständlich, wenn auch der Präexistente um dieser gottabbildlichen Erscheinungsform willen als ein *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων* bezeichnet wird (Phil. 2, 6). Diess heisst ja noch keineswegs, dass er selber auch Gott gewesen sei („*θεὸς ὁ λόγος*“); vielmehr schliesst der paulinische Begriff der Gottebenbildlichkeit, wie wir schon oben sahen, durchaus den der menschlichen Urbildlichkeit\*\*) in sich. Allerdings sieht Paulus das wirkliche Urbild der Christen viel mehr im erhöhten, als im irdischen oder vorirdischen Christus, aber eben nur darum, weil ihm das Urbild nicht blosses ruhendes Ideal, sondern wirksames, sichselbst abbildendes Urbild, Prinzip ist, und solches ist ja Christus für die Gemeinde erst mit der Erhöhung geworden (cf. oben). Aber so gewiss derselbe, welcher

---

\*) Diess gegen Köstlin, Johann. Lehrbegr., S. 310, welcher übersetzt: „während er (an geistlichen Schätzen) reich war, ist er (zugleich leiblich) arm gewesen.“ Das Richtige haben Rübiger, de christol. paulina S. 38 ff. Weiss, neutest. Theol. S. 296. R. Schmidt, paulin. Christol. S. 144. Comm. v. Meyer.

\*\*) cf. Phil. 3, 20 f.: „Christus wird unsern Leib der Niedrigkeit umwandeln in einen dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalteten.“ Was sollten wir uns unter diesem *σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* anderes denken als eben jene *μορφὴ Θεοῦ*, in welcher der Erhöhte so gut wie der Präexistente subsistirte? Dann enthält aber auch diese *μορφὴ Θεοῦ* nichts, das über den Begriff der *εἰκὼν τοῦ υἱοῦ Θεοῦ* Röm. 8, 29 oder des *δέυτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* hinausläge, dessen Bild wir alle einst tragen sollen (1 Cor. 15, 47–49).



in seiner Auferstehung zum „Erstgeborenen“ unter den Gottesöhnen wurde, darum doch auch ansich von Anfang Gottes Sohn war und als solcher vom Himmel her gesandt wurde (Gal. 4, 4 cf. Röm. 8, 29): ebenso gewiss kann derselbe, welcher in seiner Auferstehung zum „himmlischen Menschen“ und Urbild der himmlischen Menschheit geworden ist, darum doch auch ansich von Anfang himmlischer Mensch gewesen und als solcher vom Himmel her gekommen sein. Und eben diess sagt ja auch der Apostel selbst mit dürren Worten: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* 1 Cor. 15, 47. Denn dass diese Worte auf den himmlischen Ursprung der Person Christi zu deuten sind, ist oben nachgewiesen worden; ist aber diess der Fall, dann lässt sich ohne Gewaltthätigkeit der Gedanke nicht entfernen, dass diese vom Himmel stammende menschliche Person auch schon im Himmel als Mensch präexistirt habe, nemlich eben als „pneumatischer Mensch“, als dasselbe Subjekt und in derselben Existenzform, wie er dann wieder als der Erhöhte im Himmel fortlebt, wesshalb auch der Präexistente schon mit denselben Namen, wie der Postexistente bezeichnet werden kann: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (1 Cor. 8, 6). Die Auskunft, dass Christus nur insofern der zweite Mensch vom Himmel heisse, weil er eben bei seinem Herabkommen vom Himmel die menschliche Natur als zweites Element zu seiner bisherigen göttlichen Natur angenommen habe, ist offenbar ungenügend\*);

\*) So scheint Rübiger, a. a. O. S. 34 f. die Stelle zu fassen. Uebrigens leidet seine ganze Argumentation nicht nur hier, sondern durch die ganze, im Einzelnen sehr sorgfältige und instruktive Untersuchung über paulinische Christologie an dem Grundfehler, dass mit Categorien gerechnet wird, die eben dem paulinischen Dogma noch ganz fremd sind: „göttliche Natur — menschliche Natur“ — wo redet Paulus davon? Er spricht von Geist und von Fleisch, von Sohn Gottes, Bild und Gestalt Gottes, von Gestalt des Fleisches und der Menschen, von erstem und zweitem Adam, irdischem Menschen von der Erde und himmlischem vom Himmel; keine aber von all' diesen unter sich völlig übereinstimmenden Vorstellungen deckt sich mit den späteren Categorien der „göttlichen und menschlichen Natur.“ — Diess gilt auch gegen Grimm, welcher in Phil. 2, 6—11 (Z. f. w. Th. 1873, S. 51) das göttliche Wesen des Präexistenten gelehrt findet, weil *θεός* und *ἄνθρωπος* einen direkten Gegensatz bilden. Aber den Gegensatz bildet vielmehr *μορφή θεοῦ* und *ὁμοιωμα ἀνθρώπων*, nicht das Wesen, sondern die Form.

denn dann wäre ja gerade das Subjekt „Mensch“ nicht das vom Himmel Kommende, sondern nur das von der Erde aus zu dem vom Himmel Gekommenen Hinzutretende; der Unterschied des *ἐκ γῆς* und des *ἐξ οὐρανοῦ* Stammens beträfe dann nicht den ersten und den zweiten Menschen, sondern den Menschen (sowohl Adam als Christi Menschheit) einerseits und den Gott andererseits, womit aber ein völlig anderer Sinn in die ganze Stelle hineingedeutet wäre, als der, welchen sie nach den Worten des Verses und nach dem ganzen Zusammenhang allein haben kann. Es wird sonach dabei bleiben, dass sich Paulus Christum nicht minder in der Präexistenz als in der Postexistenz als pneumatischen Menschen vorgestellt habe. Und diese Vorstellungsweise erklärt sich uns ganz einfach daraus, woraus die ganze Präexistenzvorstellung überhaupt stammt: sie ist das in die Vergangenheit geworfene Spiegelbild von dem Anschauungsbilde, unter welchem die Phantasie des Paulus und der ganzen Gemeinde den erhöhten und verklärten Christus gegenwärtig im Himmel lebend dachte.

Wir werden also auch nicht nöthig haben, jüdische und alexandrinische Philosopheme, wie das vom „himmlischen Idealmenschen“ oder „Adam Kadmon“ zur Erklärung beizuziehen. Lässt sich auch eine gewisse Verwandtschaft oder Aehnlichkeit dieser Idee mit der paulinischen Christuslehre nicht leugnen, so lässt sich doch ebensowenig beweisen, dass letztere irgendwie von jener beeinflusst sei\*). Gerade die Stelle, auf welche man sich gewöhnlich beruft, spricht doch eigentlich nicht dafür. 1 Cor. 15, 45 ist, wie wir sahen, auf die Auferstehung zu beziehen, durch welche Christus zum belebenden Geist und Anfänger einer neuen Menschheit wurde, nicht auf seine vorzeitliche Entstehung, von welcher überhaupt Paulus nie redet; auch heisst ja Christus hier gerade der „letzte Adam“, der „zweite Mensch“, während er nach der jüdischen Theorie vom „himmlischen Adam“ vielmehr der erste („Kadmon“) sein sollte. Näher besehen, ist unzweifelhaft Sinn und Ursprung dieser Bezeichnung Christi bei Paulus ganz anderer Art als

\*) Hierin stimme ich mit Weiss (S. 294) und R. Schmidt (S. 119) überein gegenüber den meisten Neueren (Beyschlag, Hilgenfeld, Hausrath, Holtzmann, Holsten u. A.).

jener philosophische Begriff. Es ist die historische Bedeutung Christi als des Anfängers einer neuen, geistigen Menschheitsentwicklung, in welcher statt Sünde und Tod Gerechtigkeit und Leben herrscht und deren bestimmendes Prinzip nicht mehr das Natürlich-Sinnliche, sondern das Göttlich-Geistige ist, — die Bedeutung Christi als des Anfängers dieser neuen Geistesmenschheit ist durch den Namen des „zweiten“ oder „letzten Adam“ prägnant ausgedrückt. Eine Wesenseigenschaft seiner Person ist damit also nicht ausgesagt; weder in 1 Cor. 15, 45, noch in Röm. 5, 14 liegt diess unmittelbar; mittelbar freilich insofern, als eben das Gattungsprinzip der neuen Menschheit in deren Anfänger personificirt erscheint. Weil diese neue Menschheit aber erst mit dem historischen Christus, resp. seinem Tod und seiner Auferstehung, verwirklicht wurde, darum gilt auch der von dieser Geschichtsthat- sache abstrahirte Name zunächst dem historischen Erlöser, nicht dem präexistenten; erst damit, dass der Ursprung des geschichtlichen Erlösers über seinen zeitlichen Anfang zurückdatirt worden, übertrug sich vermöge der Identität des beiderseitigen Subjekts die Bezeichnung des geschichtlichen auch auf den präexistenten, so dass *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* auch zur Bezeichnung des *ἐξ οὐρανοῦ* Kommenden, also des *ἐν οὐρανῷ* Gewesenen wird (v. 47), ebenso wie ja auch der rein menschliche Name *Ἰησοῦς* ganz unbefangen auf den präexistenten Schöpfungsmittler übertragen wird (1 Cor. 8, 6). So wenig ein aus philonischer Spekulation entstammtes Mittelwesen zwischen Gott und Geschöpf mit dem Namen eines geschichtlich-menschlichen Individuums hätte belegt werden können, ebenso wenig hätte für den Idealmenschen der philonischen Spekulation der nur aus geschichtlich-christlicher Betrachtungsweise erklärliche Name eines „zweiten Menschen, letzten Adam“ einen Sinn. Schon aus diesem Grunde werden wir diese Bezeichnung Christi bei Paulus für ein originales Produkt seiner eigenen christlichen Spekulation halten dürfen. Dabei bliebe immer noch möglich, dass er den selbständig ausgeprägten Begriff doch wenigstens nachträglich mit jenem jüdisch-alexandrinischen Idealmenschen kombinirt hätte. Allein bestimmte Anzeichen liegen auch hiefür doch nicht vor. Abgesehen davon, dass in jenem alexandrinischen Philosophem

von einem Hereintreten des Idealmenschen in die geschichtliche Wirklichkeit kein Gedanke ist, also eben der Nerv der paulinischen Christologie fehlt, — auch nicht einmal zwischen dem vorgeschichtlichen Christus und dem Idealmenschen der alexandrinischen Philosophie finden sich Berührungspunkte bestimmter Art. Während Paulus, die Bedeutung des historischen Christus auch auf den präexistenten übertragend, auch diesen schon als göttlichen Offenbarungsmittler thätig denkt, so wird jenem philonischen Idealmenschen nirgends eine derartige Rolle zugeschrieben. Die Mittlerrolle spielt ja hier vielmehr der Logos. Dieser Begriff — und nur er — konnte sich daher der christlichen Spekulation nahelegen zur philosophischen Fixirung der christologischen Idee. Nach Paulus geschah diess auch bald; aber Paulus selber hat seine christlichen Ideen aus der Originalität des eigenen christlichen Geistes, nicht aus fremden Philosophemen geschöpft. Wenigstens wäre der Nachweis fremden Ursprungs seiner Ideen erst noch zu führen.

Es erübrigt noch die Besprechung der Stellen, in welchen Paulus dem präexistenten Christus mittlerische Funktionen beilegt. Die Wirksamkeit Christi begann nemlich nach Paulus nicht erst mit seiner Sendung im Fleisch, sondern der zur Enderfüllung der göttlichen Heilsrathschlüsse bestimmte Gottessohn war schon vor seiner irdischen Erscheinung Mittler und Werkzeug der göttlichen Offenbarung in Israel. Hiefür findet sich eine allerdings etwas dunkle Andeutung in 1 Cor. 10, 4: Die Israeliten tranken in der Wüste aus einem mitfolgenden geistigen Felsen, „dieser Fels aber war Christus.“ Es geht nicht, diess so zu deuten, dass der Fels nur Christum bedeute; dann müsste es *ἐστὶ* und nicht *ἦν* heissen; auch ist durch den Beisatz „pneumatisch“ sowohl Fels als Trank für objektiv übersinnliche Realität erklärt, sodass man also nicht an einen natürlichen Felsen denken darf, dem nur die subjektive Betrachtung eine typische Bedeutung beilegen würde. So offenbar hiebei die Meinung des Apostels ist, dass die göttlichen Gnadenerweisungen an Israel durch den präexistenten Christus (der als Geist an keine bestimmte sarkische Gestalt gebunden war) vermittelt gewesen sei, so wenig dürfen wir hier nach dem Wie? fragen.

Doch nicht bloss bei der heilsgeschichtlichen Offenbarung, auch bei der Weltschöpfung selbst kam dem präexistenten Christus eine vermittelnde Rolle zu. Diess ist unzweideutig gesagt in 1 Cor. 8, 6: „Wir haben einen Gott, den Vater, von welchem Alles ist und wir zu ihm (geschaffen sind), und einen Herrn Jesum Christ, durch welchen Alles ist und wir durch ihn.“ Die Beschränkung der Worte  $\delta\iota' \ \acute{\omicron}\tilde{\nu}\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  auf das Erlösungsgebiet geht deswegen nicht, weil sie im zweiten Glied denselben Sinn haben müssen, wie im ersten, wo diese Beschränkung völlig gezwungen wäre, und weil überdiess durch die Hinzufügung von  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\eta}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\iota' \ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon$  das christliche Erlösungsgebiet als ein Besonderes, als engerer Kreis innerhalb des Allgemeinen des Schöpfungsgebietes ( $\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ) hervorgehoben ist, woraus folgt, dass letzteres auf die Welt im metaphysischen Sinn geht. Aber allerdings darauf weist diese Zusammenstellung zugleich auch hin, dass die Mittlerstellung Christi bei der Weltschöpfung dem Apostel nicht etwa aus metaphysischen Spekulationen erwachsen, sondern eine einfache Erweiterung der heilsgeschichtlichen Mittlerstellung Christi als des Erlösers ist. Dass Christus dem christlichen Bewusstsein der eine Herr über Alles ist, dem alle Dinge, auch die Mächte der unsichtbaren Welt (Götter und Herren der Heiden *ibid.* v. 5), unterthan sind — diese religiöse Ueberzeugung (dieselbe, welche mit andern Worten Röm. 8, 37—39 ausgedrückt ist) findet ihren Ausdruck in dem Theologumenon von Christi Mittlerstellung bei der Schöpfung der Welt. Darin liegt schon auch die für den Apostel ganz selbstverständliche, aber von den Exegeten nur zu oft übersehene Folgerung, dass das Organ der Schöpfung durchaus dasselbe Subjekt ist, wie das der Erlösung, nemlich „der eine Herr Jesus Christus“, die mit sich einfach identische Christuspersönlichkeit, welche, im Fleische erschienen, der Davidsson Jesus, der historische Erlöser war, durch die Auferstehung dann wieder zum reinen Geistesmenschen und Gottessohn in Kraft wurde. Indem unsere Stelle die beiden Prädikate:  $\delta\iota' \ \acute{\omicron}\tilde{\nu}\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  und  $\delta\iota' \ \acute{\omicron}\tilde{\nu}\ \acute{\eta}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  so gleichmässig und unmittelbar auf das eine Subjekt Jesus Christus (man beachte auch die Zweiheit der Namen!) bezieht, verwehrt sie aufs entschiedenste jedwede Scheidung zwischen dem präxi-

stenten Sohn und Schöpfungswerkzeug Gottes und dem historischen Erlöser und Versöhnungsmittler. Gerade die Identität der Person ist der dogmatischen Vorstellung der Faden, um die verschiedenartigen Prädikate zusammenzureihen und zur einheitlichen Anschauung des Heilsobjekts zu verknüpfen; eine Einheit freilich, die für das begriffliche Denken sich nothwendig wieder auseinanderlegen muss, weil die in ihr zusammengesetzten Prädikate ansich völlig heterogene sind, theils nemlich ideale, auf das absolute Heilsprinzip sich beziehende, theils empirische, von dem historischen Heilmittler allein unmittelbar zu prädicirende\*).

Vergleichen wir mit der eben besprochenen Stelle die christologischen Aussagen des Colosserbriefs 1, 15—19, so ist zwar der Unterschied nicht so gross, wie er oft dargestellt worden ist. Wie dort Christus der „Erstgeborene vor aller Kreatur“ heisst, durch den Alles im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, insbesondere alle Mächte der unsichtbaren (Geister-) Welt geschaffen seien: so ist ebendasselbe auch der Sinn von 1 Cor. 8, 6; auch die besondere Hervorhebung der Geisterwelt als einer von Christo geschaffenen und mithin ihm völlig untergeordneten Sphäre hat eine gewisse Analogie in der Corintherstelle insofern, als hier durch den Zusammenhang von v. 6 mit 5 die einzigartige Stellung Christi als des Schöpfungsorgans mit besonderer Rücksicht auf die *θεοὶ καὶ κύριοι* der Heiden, also auf das Reich der Dämonen gesagt ist. Im Uebrigen aber geht allerdings die Colosserstelle noch über jene Corintherstelle hinaus; die Welt ist nach ihr nicht bloss durch Christum, sondern „in ihm und zu ihm“ geschaffen, worin die Vorstellung zu liegen scheint, dass Christus das Weltcentrum, Ausgangspunkt und Zielpunkt der Weltkräfte und Weltentwicklung sei. Diess

---

\*) Aus dieser Analyse der Stelle erhellt, dass Weiss und Baur beide im Irrthum sind, indem sie die Unvereinbarkeit der beiden Prädikate: himmlischer Mensch und Schöpfungsorgan voraussetzen und daher entweder jenes (Weiss) oder dieses (Baur) der paulinischen Vorstellung des präexistenten Christus absprechen. Man darf nur die psychologische Genesis dieser ganzen Vorstellung beachten, um sich zu überzeugen, dass jene Prädikate für ein dogmatisches Denken, wie das des Apostels, sich ganz wohl vertragen.

aber ist nicht altpaulinisch, denn Paulus sagt nur von Gott selbst, dass *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* (Röm. 11, 36); auch die Herrschaft Christi soll nach ihm nicht Selbstzweck sein, sondern der *δόξα* Gottes als dem ausschliesslichen Endzweck der Welt dienen (ib. und Phil. 2, 11), ja sie soll dereinst wieder an den Vater zurückgegeben werden, auf dass Gott sei *τὰ πάντα ἐν πᾶσι*. Mit dieser strengen Festhaltung des monotheistischen Interesses durch unbedingte Unterordnung Christi unter den Vater lässt sich das *εἰς αὐτὸν (Χριστόν) τὰ πάντα ἐκτισται* der Colosserstelle schwer vereinigen. Insbesondere aber noch v. 19 weicht entschieden von der paulinischen Christologie ab. Das *πᾶν τὸ πλῆρωμα* ist nach der Parallele 2, 9 die Fülle der Gottheit, die Gesamtheit der das göttliche Wesen konstituierenden Kräfte. Dass diese in Christo gewohnt, sagt Paulus nie, auch nicht Phil. 2, 6, wo die *μορφή Θεοῦ* sich ja nur auf die Erscheinungsform, das *σῶμα τῆς δόξης* bezieht (cf. oben); dass aber vollends diese Fülle der Gottheit im irdischen Christus Wohnung gemacht habe (denn so müssen wir Col. 1, 19 wegen des Zusammenhangs mit v. 20 verstehen), das widerspricht direkt dem, was wir gleich nachher als die altpaulinische Ansicht über die Menschwerdung finden werden. Und da nun gerade im letzten paulinischen Brief, dem an die Philipper, die Ansicht vom irdischen Leben Christi als einem Stand der Entleerung und Erniedrigung mit grösster Bestimmtheit vorgetragen ist, so lässt sich auch nicht mit der Auskunft helfen, dass Paulus selber seine Christologie in der Richtung auf Johannes hin fortgebildet und gesteigert habe. Will man nun den Colosserbrief nicht durchweg für unecht halten, so scheint kaum ein anderer Ausweg aus dieser Schwierigkeit übrig zu bleiben, als die Annahme einer späteren Ueberarbeitung dieser wie anderer Stellen des Briefes. Wir werden daher später noch auf sie zurückkommen.

---

### Die Erscheinung Christi im Fleische.

Da die Präexistenz Christi für Paulus nur eine sekundäre Vorstellung, als Reflex von der und Begründung für die An-

schauung des Erhöhten, bildete, so dürfen wir uns nicht wundern, dass er über den Uebergang von ihr zum irdischen Leben so wenig Bestimmtes lehrt. Es sind nur wenige Andeutungen, an die wir uns hier zu halten haben. Nach Röm. 8, 3. Gal. 4, 4 ist es Gott, welcher nach Erfüllung der Zeiten (der Vorbereitung) seinen Sohn sandte in Sündenfleischgestalt, was mittelst Geburt vom Weibe geschieht. Nach 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 7 ist es Christus selbst, der arm wird, sich seines Besitzes entleert, um aus dem Zustand des Reichseins, des Besitzes himmlischer Herrlichkeit, des Daseins in Gottesgestalt herabzusteigen in einen Zustand der Armuth und Niedrigkeit, des Daseins in Menschenerscheinung und Knechtsgestalt. Diese beiden Stellen enthalten wesentlich den gleichen Gedanken, nur die Philipperstelle ausführlicher als die andere; auch sind sie beide ganz in gleicher Weise durch paränetische Motive (und nicht etwa durch das Interesse transcendenten gnostischer Spekulation) veranlasst; in der einen legt der Apostel den Corinthern die Pflicht der opferwilligen Liebe nahe durch das Vorbild Christi, der um unsertwillen arm geworden; in der andern den Philippem die Pflicht der Demuth und Selbstlosigkeit, die nicht auf das Ihre sieht, sondern auf das der Andern, und als Vorbild dieser demüthig selbstlosen Gesinnung\*) hält er ihnen Christum vor, „welcher, während er in Gottesgestalt war, nicht als Raub erachtete das Gottgleichsein, vielmehr sichselbst entleerte, indem er Knechtsgestalt annahm, nemlich in Menschenerscheinung geboren und an Haltung wie ein (gewöhnlicher) Mensch erfunden wurde.“ Ueber

---

\*) Es ist eine grundlose Behauptung von Hinsch in dem Aufs.: Untersuchungen zum Philipperbrief (Z. f. w. Th. 1873, S. 77), dass die Vorstellung unserer Stelle von der Menschwerdung insofern unapaulinisch sei, als dieselbe hier „als freiwilliger Entschluss Christi erscheine, dessen Zweck zunächst ein rein persönlicher sei.“ Und doch dient die ganze Stelle keinem andern Zwecke, als gerade die Selbstlosigkeit, das nicht τὸ ἑαυτῶν σκοπεῖν zu empfehlen durch das Vorbild Christi, der in der freien (darum doch noch nicht willkürlichen!) That der Menschwerdung das grösste Vorbild der Selbstlosigkeit gegeben habe. Wie man in dieser Vorstellungsweise — genau derselben wie in 2 Cor. 8, 9 — etwas unapaulinisches finden mag, ist nicht zu verstehen.



ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων wurde bereits bemerkt, dass es nichts anderes sei als die εἰκὼν und δόξα τοῦ Θεοῦ. Schwierig sind nur die Worte: οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάσαστο τὸ εἶναι ἴσα Θεῶ. Nach dem Kanon jeder gesunden Exegese, dass eine Stelle zunächst aus sichselbst und dem Zusammenhang, weiterhin aus der übrigen Anschauungsweise des Verfassers und erst, wenn beides nicht ausreichen sollte, aus fremden Beziehungen und Anspielungen zu erklären ist, lassen wir hier alle Deutungen jener Worte aus fremden Theorien, sei es aus der Gnosis oder aus der alttestamentlichen Geschichte vom Sündenfall\*), bei Seite und versuchen, sie aus dem Context allein zu erklären. Sie bilden den Gegensatz zu ἐκένωσεν ἑαυτόν, also zu der selbstlosen Handlungsweise, nach welcher Christus zum Vorbild hingestellt wird; sonach würde das ἀρπαγμὸν ἠγάσαστο τὸ εἶναι ἴσα Θεῶ, wenn es bei Christus stattgefunden hätte, unter die Kategorie von „τὸ ἑαυτῶν ἕκαστον σκοπεῖν“ gefallen sein, es wäre ein Akt der selbstischen Ueberhebung (opp.: ταπεινοφροσύνη. und τὰ ἐτέρων σκοπεῖν v. 3. 4) gewesen. Eben diess nun wollen augenscheinlich auch die Worte: ἀρπαγμὸν ἠγάσαστο\*\*) besagen; sie drücken in plastischer Weise

\*) Jenes bekanntlich die Deutung Baur's, dieses die Ernesti's. Ich halte es für unnöthig, auf eine nähere Widerlegung beider Erklärungsversuche einzugehen, da nach meinen exegetischen Grundsätzen die Berechtigung zu solchen Erklärungsversuchen durch die Nachweisung, dass die Stelle sich aus sich selbst erklären lässt, von selbst hinfällig wird. cf. übrigens hierüber Rübiger, a. a. O. S. 77—85. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1871, 194 ff. Grimm, ib. 1873, 45. Schmidt, S. 176.

\*\*) Wörtlich ist zu übersetzen: rapinam = rapiendum putavit, hielt nicht das Gottgleichsein für einen räuberisch zu erraffenden Gegenstand; es ist aber nicht ἤρπασε, sondern ἀρπαγμὸν ἠγάσαστο gesagt, um anzudeuten, dass die Pointe hiebei eben in der Denkart, Gesinnungsweise liege, welche Christus vorbildlich bethätigte. — Die Einwendung, dass ἀρπαγμός nicht = ἄρπασμα, Raub, sondern = ἀρπάξαι, das Rauben sei, würde, wenn sie stichhaltig wäre, die gegebene Erklärung nach der wörtlichen Uebersetzung, wenn auch nicht nach dem Gesamtsinn der Stelle, ändern. Dann wäre das Gottgleichsein nicht der zu raubende Gegenstand, sondern das Mittel des Raubmachens, welches Christus eben vermöge seiner μορφῇ Θεοῦ besass, und käme sonach τὸ ἴσα Θεῶ εἶναι mit ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν auf das Gleiche hinaus. Als Objekt des Raubmachens müsste dann die Herrschaft auf Erden, die Aner-

die Gesinnungs- und Handlungsweise eines Solchen aus, der in selbstischer Ueberhebung nur τὸ ἑαυτοῦ σκοπεῖ, denn das eben liegt ja im Begriff des Raubens und des Räubers, sich um Niemandes Wohl zu kümmern, sondern ausschliesslich, in rücksichtsloser Selbstsucht den eigenen Vortheil zu suchen. Was Christus auf diese selbstisch-räuberische Weise hätte erstreben können, wenn er gewollt hätte, das sagen die Worte: τὸ εἶναι ἴσα θεῶ; sie müssen also über das, was er schon hatte, die μορφή θεοῦ, noch etwas Höherhinausliegendes bezeichnen, und diess kann nur die gottgleiche Herrscherwürde, die absolute, vollkommen souveräne Majestät sein, wie sie eben nur Gott zukommt, Niemanden sonst, auch nicht einmal dem der Erscheinungsform nach ihm ebenbildlichen Sohn. Hiernach enthalten diese Worte eine indirekte Bestätigung jenes strengen Subordinatianismus, den wir wiederholt als durchgängigen Zug der echt paulinischen Christologie bemerkt haben. Der Sinn ist also: Der himmlische Christus war so weit entfernt, sich in räuberischer Weise d. h. in selbstischer Ueberhebung die gottgleiche Herrscherwürde und Souveränität anmassen zu wollen, dass er vielmehr daran auch nicht einmal dachte; sondern das Gegentheil hievon that er: er entleerte sich (statt nach Mehrerem und Höherem zu begehren) vielmehr auch noch dessen, was er (rechtmässiger Weise) besass (nehmlich der μορφή θεοῦ), und bewies eben damit seine selbstlose Demuth, dass er die Gottesgestalt ablegend, Mensch-, resp. Knechtsgestalt annahm. — Der Uebergang von der Prä-

kennung der messianischen Königswürde seitens der Menschen betrachtet werden. Der Sinn wäre: Christus wollte seine gottgleiche Macht nicht, wie er ansich gekonnt hätte, als Mittel benutzen, um sich eine Stellung zu usurpiren, die ihm zwar bestimmt war, aber die er nach Gottes Absicht auf dem Wege der Erniedrigung und des Leidens erlangen sollte. — Dieser Erklärung Meyer's folgte ich früher (s. den Aufsatz über paul. Christologie in Hilgenfeld's Z. f. w. Th. 1871, S. 520 f.); hauptsächlich in der Voraussetzung, dass ἀρπαγμός nur = actio rapiendi und nicht = res rapienda verstanden werden könne. Allein die Möglichkeit, ἀρπαγμός = ἄρπαγμα zu verstehen, ist durch viele Analogieen ausser Zweifel gestellt (cf. darüber Grimm, Z. f. w. Th. 1873, 38 f.); also fällt die Nothwendigkeit dieser Erklärung weg. Sie ist mir aber besonders darum wieder unwahrscheinlich geworden, weil Paulus nach seiner sonstigen Christologie Christo nicht wohl ein wirkliches εἶναι ἴσα θεῶ zugeschrieben haben kann.

existenz zum Erdenleben bestand hiernach negativ im Aufgeben der Gottesgestalt (*ἐκένωσεν ἑαυτόν*) und positiv im Annehmen der „Knechtsgestalt“; diess ist der allgemeine Ausdruck für den Zustand der Erniedrigung, in den Christus eintrat; er bezeichnet den Contrast zwischen der aufgegebenen *δόξα* des freien Gottessohnes und der angenommenen Niedrigkeit der irdischen Erscheinung, die zum Wesen eines Gottessohnes so gar nicht passte. Wodurch aber dieser Uebergang sich vollzog, sagt das Folgende: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* = „geboren werdend in Gestalt (Erscheinungsform) von Menschen“, was sich erwies darin, dass er hinfort „erfunden wurde an Haltung wie ein Mensch“ (wie jeder andere gewöhnliche Mensch). Die Worte: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* enthalten dasselbe, was Gal. 4, 4 mit *γενόμενον ἐκ γυναικός* und Röm. 8, 3 mit *πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* ausgedrückt ist. Denn die Erscheinungsform (*ὁμοίωμα*) von Menschen, der äussere habitus (*σχῆμα*), der einen irdischen Menschen darstellt, ist nach allgemein paulinischer Anschauungsweise nichts anderes als das *σῶμα τῆς σαρκός*, die materielle oder irdische Leiblichkeit des *ἄνθρωπος χοϊκὸς ἐκ γῆς*, welche entgegengesetzt ist der pneumatischen Leiblichkeit (dem *σῶμα πνευματικόν* oder *τῆς δόξης* 1 Cor. 15, 44. Phil. 3, 21)\*). Die Philipperstelle enthält sonach so wenig wie die beiden andern

---

\*) Diese Deutung stimmt im Wesentlichen überein mit der von Weiss, S. 426, und R. Schmidt, S. 163—179 gegebenen. Insbesondere stimme ich auch dem Urtheil des Letztern bei, dass man „sicher kein Recht hat, die Ausdrucksweise des Philipperbriefs als eine auf dem genuinen Standpunkt des Apostels unmögliche oder als eine solche zu bezeichnen, die wesentlich über den Gehalt der Aussage 2 Cor. 8, 9 hinausginge.“ — Aber ich verstehe dann nicht, warum diese mit der genuin paulinischen Christologie wesentlich identische Aussage des Philipperbriefs von jener getrennt und mit der des Colosserbriefs zusammengestellt wird, von welcher doch Schmidt selbst zugibt, dass „hier die paulinische Denkweise allerdings eine Weiterentwicklung erfahren habe.“ (S. 197.) Und wie reimt sich dieses ganz richtig beobachtete Verhältniss zwischen der dogmatischen Christologie beider Briefe zu der von Schmidt (wenn auch nicht entschieden) vertretenen Annahme der Echtheit des Colosserbriefs, der, wenn echt, älter als der Philipperbrief sein müsste?

einen eigentlichen Dokerismus im streng dogmatischen Sinn; sie will nicht sagen, dass die menschliche Erscheinung Christi ein leerer Schein gewesen sei, sondern diese bestand auch nach unserer Stelle in dem echt menschlichen Leib aus irdischer *σάρξ*; nur dass diese sarkische Leiblichkeit bei Christo blosser Erscheinungsform war, bloss das die Aussenseite (das *σχήμα*, den *ἔξω ἀνθρώπου*) konstituierende Element, nicht das wesentliche und beherrschende Prinzip der ganzen Persönlichkeit, die vielmehr nach ihrer Erscheinung im Fleisch so gut wie vorher *πνεῦμα* war.

Hieraus erhellt, dass der im Fleische erschienene Sohn Gottes oder der historische Jesus ganz dieselbe Persönlichkeit ist, wie der zu sendende Sohn Gottes im Himmel. Weder ist durch die „Sendung“ erst eine Persönlichkeit entstanden, die vorher nicht war (die Sendung also eigentlich = Erweckung oder Schöpfung); noch auch ist dadurch die himmlische Person des Geistes Christus mit der irdischen Person des Davidssohnes Jesus verbunden worden, so dass durch Vereinigung dieser beiden Persönlichkeiten die historische Person des Messias Jesus geworden wäre\*). Wir haben ja vielmehr schon oben aus 1 Cor. 8, 6 entnommen, dass der Präexistente, der mit dem ganzen Namen des Historischen: „Jesus Christus“ bezeichnet wird, auch mit diesem nach der ganzen Persönlichkeit identisch sein müsse, also weder bloss eine virtuelle Persönlichkeit, noch bloss die eine Hälfte der historischen Doppelperson Jesus-Christus. Auch in Röm. 1, 3 f. ist es die eine Person des *υἱὸς θεοῦ*, welche nicht etwa in zwei Persönlichkeiten zerspalten, sondern nur nach den beiden Momenten betrachtet wird, die an ihr wie an jeder menschlichen Person zu unterscheiden sind: nach Fleisch und Geist. Bei dieser völligen Identität des Subjekts kann nur die Existenzform durch die Sendung eine andere geworden sein; an die Stelle des *σῶμα τῆς δόξης* ist das *σῶμα τῆς σαρκός* getreten. Wie das zugegangen sei? ist eine unerlaubte Frage deswegen,

---

\*) Jenes die Ansicht Beyschlag's, welche oben schon besprochen wurde; dieses die Meinung Holsten's (a. a. O. S. 423), auch von Meyerhoff (Brief an die Colosser S. 66) vermuthungsweise ausgesprochen.

weil Paulus nirgends auf sie reflektirte und weil ihre Beantwortung a priori unmöglich wäre. Nur eine Analogie lässt sich aus dem Vorstellungskreise des Apostels vielleicht in der Umwandlung der irdischen Leiber in die Auferstehungsleiber finden: wie hiebei τὸ φθαρτὸν καὶ θνητὸν abgelegt und die ἀφθαρσία καὶ ἀθανασία angelegt wird, so fand bei dem Eintritt des Präexistenten in das Fleisch das Umgekehrte statt — beiderseits eine Wundermetamorphose, die jeder begrifflichen Analyse sich entzieht. Zu bemerken ist aber noch, dass der von Christo angenommene Fleischesleib nach Paulus aus natürlicher Erzeugung hervorgegangen ist, denn nicht nur deutet er eine übernatürliche Erzeugung nirgends an, sondern er leugnet sie indirekt durch die Betonung der Davidssohnschaft nach dem Fleisch, welche ja die natürliche Vaterschaft des Davididen Joseph voraussetzt. Auch konnte er an einer übernatürlichen Erzeugung Jesu darum kein Interesse haben, weil ihm die höhere Natur Christi nicht erst von der wunderbaren Geburt, sondern schon von der himmlischen Präexistenz aus gegeben und damit viel mehr sicher gestellt war als durch jene; denn eine substantiell aus himmlischem Geist bestehende Person ist doch weit höher gestellt als eine substantiell irdische, nur durch Ursächlichkeit des göttlichen Schöpfergeistes in's Leben gerufene Person. Letztere Ansicht hat sich in judenchristlichen Kreisen erst in nachpaulinischer Zeit und ohne Zweifel als Surrogat für die dort bedenklich erscheinende paulinische Wendung der Christuslehre gebildet. — Das ist also die „Menschwerdung“ nach paulinischer Anschauung: Annahme eines irdisch-menschlichen Fleischesleibs durch die himmlisch-menschliche Person des präexistenten Gottessohnes Jesu Christi. Dabei bleiben alle jene Fragen der späteren Dogmatik nach der Art und Weise der Verbindung von „göttlicher und menschlicher Natur“ noch völlig ausserhalb des Gesichtskreises; ja nicht einmal die nächstliegende Frage, welche auch geschichtlich den eigentlichen Anstoss zur christologischen Lehrbildung gegeben hat: ob Jesus Christus eine menschliche Seele gehabt habe? lässt sich vom Standpunkt der paulinischen Christologie aus beantworten. Man wird nicht über jene Antinomie hinauskommen, dass einerseits das präexistente Geistwesen, das die Ichheit konsti-

tuirende Lebensprinzip, der Träger der Persönlichkeit war, neben welchem nicht noch ein zweites, erst von der Geburt an gewordenes Lebensprinzip, eine irdisch-menschliche Seele, koexistiren konnte, ohne die Einheit des Personlebens zu zersprengen\*); dass aber andererseits doch auch die angenommene *σὰρξ* nicht todte Materie, sondern schon als organisirter Leib auch beseelter Leib sein musste.

Hiemit hängt schliesslich noch die Frage nach der Sündlosigkeit Christi enge zusammen. Auch hiebei stossen wir auf eine in letzter Instanz unlösliche Antinomie. Vermöge des *πνεῦμα ἀγιοσύνης*, das seine Persönlichkeit konstituirte (Röm. 1, 4), war Christus frei von persönlicher Sünde, und zwar nicht bloss von Sündenhandlung, sondern überhaupt von jeder persönlichen, auch inneren Erfahrung der Sünde als seiner eigenen, er war *ἀμαρτίαν μὴ γνούς* 2 Cor. 5, 21. Nichts destoweniger hatte auch er nach der Fleischesseite oder nach seinem *ἔξω ἄνθρωπος* Theil an dem allgemein menschlichen Sündenprinzip, denn er hatte zum Stoff seines Leibes die gleiche *σὰρξ ἀμαρτίας*, wie die andern Menschen alle. Diess bestreiten nun freilich die meisten Exegeten noch immer, indem sie die entscheidende Stelle Röm. 8, 3: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας* so deuten: Christus sei nur in einer „Aehnlichkeit des Sündenfleisches“ erschienen, nemlich in einem Leib, der dem der Andern darin zwar ähnlich war, dass er aus Fleisch bestand, darin aber ungleich, dass sein Fleisch nicht, wie das aller Andern, ein Sündenfleisch, Sitz und Prinzip des sündigen, weil geistwidrigen *ἐπιθυμεῖν* gewesen sei. Aber diess ist ein offenkundiges Missverständnis, in welchem zwei Fehler stecken: einmal eine falsche Uebersetzung von *ὁμοίωμα* und dann eine unzulässige Scheidung der Begriffe *σὰρξ* und *ἀμαρτίας*. Was das erste betrifft, so ist wohl unzweifelhaft, dass, wenn es bloss hiesse: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς*, Niemand ein Bedenken trüge, einfach zu übersetzen: in Fleischesgestalt = in einer Gestalt, Erscheinungsform, welche die alles menschlichen Fleisches war und selbst aus Fleisch bestand. So heisst ja auch *ἐν ὁμοιώματι*

\*) cf. Zeller, über neutestam. Christologie, in Theol. Jahrb. 1842, H. 1.

ἀνθρώπων Phil. 2, 7 diejenige Gestalt oder Erscheinungsform, wie sie allen Menschen eigen ist, und bezeichnet nicht etwa eine blosse Aehnlichkeit (was rundweg doketisch wäre), sondern die volle Gleichheit der Erscheinung mit allen Menschen. Auch sonst überall\*) bezeichnet *ὁμοίωμα*, wenn es abstrakt gebraucht ist, den Begriff der Gleichheit, also das Verhältniss positiver Congruenz und gerade nicht die Inkongruenz der Vergleichenen; wo es konkret ist, die Erscheinung, Gestalt, Bild, Form, in welcher ein Wesen sinnlich wahrnehmbar wird. Wie sollte nun hier auf einmal das Wort dazu kommen, gerade die Ungleichheit zwischen der *σάρξ* Christi und der gewöhnlichen *σάρξ ἀμαρτίας* auszudrücken? Auch hier vielmehr heisst es nothwendig entweder „die Gleichheit“ (abstr.) oder, was mir einfacher scheint, „die Gestalt“ (concr.) und *σαρκὸς ἀμαρτίας* bezeichnet dann den Stoff, aus welchem die menschliche Gestalt Christi, wie die aller Menschen, bestand. Dass aber auch diese beiden Begriffe untrennbar zusammengehören, dass die *ἀμαρτία* nicht eine bloss accidentielle, sondern eine substantielle Eigenschaft der *σάρξ* ist, diese ohne sie also gar nicht mehr wirkliche, sondern bloss noch scheinbare *σάρξ* wäre, wurde in der paulinischen Anthropologie (Cap. 1) dargethan. Endlich ist daran zu erinnern, dass nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle und überhaupt des Abschnitts Röm. 6—8 das Vorhandensein von *ἀμαρτία* in der *σάρξ* Christi so sehr logisches Postulat ist, dass mit dessen Leugnung die ganze Argumentation des Abschnitts zerstört und die eigenthümliche Lehre des Paulus von der Aufhebung der Sündenmacht im Fleisch durch Christi Tod ihrer Basis beraubt wäre (s. voriges Cap.). — Sonach dürfte es als ein von allen Seiten aus sich bestätigendes Ergebniss zu betrachten sein, dass nach Paulus auch Christi Fleisch ein Sündenfleisch war, Sitz und Prinzip der sündigen *ἐπιθυμία*, die daher in

---

\*) cf. hiezu meinen Aufsatz in Hilgenfeld's Zeitschr. 1871, S. 523 ff. und Overbeck, ebendas. 1869, S. 200 ff. und besonders Holsten, der zuerst (in seiner Abhandlung über die Bedeutung des Wortes *Σάρξ*) mit entscheidenden Gründen die richtige Deutung unserer Stelle gab. Seiner Erklärung haben sich auch Hausrath und Lüdemann angeschlossen.

seinem Tode prinzipiell ertötet werden konnte. Aber die *ἐπιθυμία* der *σάρξ* war für den paulinischen Christus nicht auch, wie bei gewöhnlichen Menschen, die seines persönlichen Ich; denn sein Ich war ja nicht bloss *ψυχή ζωσα*, die unter der Determination der *σάρξ* steht, sondern es war *πνεῦμα ἀγιοσύνης*, welchem alles sarkische *ἐπιθυμῆν* ganz fremd ist. Weil Christus nicht *ἄνθρωπος ψυχικός*, sondern von Anfang *ἄνθρωπος πνευματικός*, nicht *ἐκ γῆς χοϊκός*, sondern *ἐξ οὐρανοῦ* war, darum blieb er trotz seiner *σάρξ ἀμαρτίας* doch persönlich ein *ἀμαρτίαν μὴ γνούς*.

Nur freilich erhebt sich hier für unser Denken die unlösliche Frage: was wir denn als das Subjekt zu der *ἀμαρτία* des Fleisches Christi uns denken sollen, wenn es nicht sein Ich, die Seele als Trägerin der einheitlichen Persönlichkeit war? oder wie denn die *σάρξ* rein als solche, ganz abgetrennt von dem persönlichen Lebensprinzip, dem sie zum Organ dient, *ἀμαρτία* haben könne? Oder wie ein konkretes Ich in einem Fleischesleben wohnen könne, ohne dasselbe als sein eigenes Leben wenigstens soweit zu empfinden, dass es dessen *ἐπιθυμῆν* als sein eigenes erfährt? Und diess führt weiter zurück zu der Frage, wie es überhaupt möglich sei, dass ein persönlicher Geist als solcher in leibliche Geburt eingehe, so dass das menschlich erzeugte und geborne Individuum dasselbe konkrete Subjekt wäre, welches vorher als reiner Geist subsistirte, und dass der individuelle Leib also nicht die Basis eines erst werdenden individuellen Geistes, sondern die Hülle eines von Anfang schon fertigen und ihm nur von aussen eingegossenen Geistes bildete?

Es ist leicht zu bemerken, dass diese unserer heutigen Psychologie undenkbar erscheinenden Vorstellungen die Versuchung für gewisse Exegeten bildeten, den Anstoss dadurch zu heben, dass sie die Identität des irdischen und des prä-existenten Subjekts fallen liessen, letzteres zu einem unpersönlichen Prinzip machten und die Persönlichkeit des historischen Christus erst mit dessen zeitlicher Geburt beginnen liessen. So wenig diess, wie wir sahen, exegetisch berechtigt ist, so ist es doch unzweifelhaft eine richtige Ahnung davon, was wir als die Idee der paulinischen Christuslehre zu betrachten haben; nur dass, wenn man einmal aus der Vorstellung die



Idee ausscheidet, diess auch rein und vollständig vollzogen werden muss, statt, wie jene Exegeten meist thun, auf halbem Wege stehen zu bleiben. Die Schwierigkeiten der paulinischen Christologie (in welcher übrigens die ganze kirchliche Christologie der Folgezeit schon in nuce enthalten ist) lassen sich allerdings darauf zurückführen, dass in ihr ein ideales unzeitliches Prinzip mit einem empirischen zeitlich gewordenen Individuum unmittelbar identisch gesetzt ist. Dass Paulus überhaupt über das empirische Individuum des Menschen Jesus hinausgieng und ein absolutes geistiges Prinzip zur Hauptsache in der Christologie machte, war das Eigenthümliche und Originelle seiner Christuslehre, wodurch er kaum weniger als durch seine Lehre von Gesetz und Glauben die Schranken der judaistischen Auffassung des Christenthums durchbrochen und demselben seinen absoluten geistigen Charakter gesichert hat. Denn dieses ideale Prinzip der Christuspersönlichkeit war ihm, wie wir sahen, nichts anderes als der Geistesmensch, das vollkommene göttliche Ebenbild und menschliche Urbild, das Bild des Gottessohnes, zu dessen Verwirklichung die Menschen als potentielle Gotteskinder von Ewigkeit bestimmt waren und dessen Verwirklichung in der Menschheit prinzipiell begonnen hat in dem historischen Jesus Christus als dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ (Röm. 8, 29). Das ist jener Sohn Gottes, welchen Gott in ihm geoffenbart hat, dass er ihn verkündigen solle unter den Heiden (Gal. 1, 16); dessen gottebenbildliche Herrlichkeit erkannt wird, wenn Gott den Lichtstrahl des Evangeliums erleuchtend in unsere Herzen strahlen lässt (2 Cor. 4, 4—6), in dessen Bild wir selbst umgewandelt werden, indem wir Geist von seinem Geist werden (2 Cor. 3, 18), ja der selber in uns, den Geistesmenschen, wohnt und unseres Geistes Leben ist (Röm. 8, 10. Phil. 1, 21. Gal. 2, 20), den immer völliger in praktischer Erkenntniss zu gewinnen, zu ergreifen und in ihm erfunden zu werden, des Christen höchstes Begehren ist (Phil. 3, 8 ff.). Kurz, jenes ideale Prinzip der Gottessohnschaft, der ewige Gottessohn, der Herr, welcher der Geist ist, — diess bildete das absolute Glaubensobjekt für Paulus, mit welchem sein subjektives Geistesleben (eben desswegen, weil es ein absolutes, geistiges Objekt ist) zur vollen mystischen Lebensgemeinschaft

sich verbinden konnte. So hängt diese höhere Christologie wesentlich zusammen mit der mystischen Tiefe und idealen Kraft des paulinischen Glaubens. Aber diess ist nur die eine Seite. Die andere besteht darin, dass dieses ideale Prinzip für die Anschauungsweise des Apostels stets unmittelbar zusammenfällt mit der empirischen Person des historischen Erlösers Jesus von Nazareth. In diesem, speciell in dessen Tod, sah er die geschichtliche Ursache seines eigenen Erlöstseins, die Quelle seines eigenen Kindschaftsgeistes; auf ihn also concentrirten sich alle seine Gefühle dankbarer Liebe und Pietät (Gal. 2, 20. 2 Cor. 5, 14). Dadurch geschah es und musste es fast unvermeidlich geschehen, dass der geschichtliche Heilmittler zum absoluten Heilsobjekt, die vermittelnde Ursache des kindschaftlichen Bewusstseins zum absoluten Prinzip (wirksamen Ideal) der Gotteskindschaft selbst wurde, die absolute religiöse Idee also mit der individuellen Erscheinung ihres bahnbrechenden Trägers zum absoluten und zugleich doch individuell bestimmten und anschaulichen Ideal verschmolz. Und wie unvermeidlich, so folgenreich war diese Combination; das historisch-individuelle Element, das in der Liebesthat am Kreuze gipfelt, gab dem Christus-bilde der Gemeinde seine lebensvollen anschaulichen Züge, seine warme, zum Herzen sprechende Färbung, die Kraft, das Gemüth zu ergreifen und zu fesseln; aber dass dieses zum Herzen sprechende Bild zum Inbegriff der absoluten Wahrheit, zur leibhaftigen Erscheinung der Fülle der Gottheit, zur unbedingten Quelle aller religiösen und sittlichen Befriedigung, kurz zum absoluten Heilsobjekt und Glaubensgrund der Gemeinde wurde, das war doch erst möglich durch Erhebung des Individuellen und Zeitlichen in's Ideelle und Ewige, durch Identifikation der geschichtlichen Person mit dem absoluten Prinzip der Gottessohnschaft. Diese Identifikation, wie sie aus dem religiösen Geiste des Paulus nothwendig entsprang, so wird sie auch immer für das religiöse Leben der Gemeinde unentbehrlich sein; denn dieses bedarf eben jener beiden Momente ihres Glaubensobjekts, der unbeschränkten geistigen Idealität und der individuell bestimmten und gemüthlich ansprechenden Anschaulichkeit gleichermaßen. Und für die unmittelbare Anschauung des praktischen Glaubens und

des Gemeindegottesdienstes vertragen sich auch jene beiden Momente jederzeit ganz vortrefflich, um so leichter, je weniger sich in die Unmittelbarkeit des religiösen Fühlens und Schauens die Vermittelungen der Reflexion einmischen, sei es der orthodox-apologetischen oder der rationalistisch-aufklärenden. Denn freilich, sobald das Denken anfängt, auf die einzelnen Prädikate des so entstandenen, aus empirisch-individuellen und ideell-absoluten Elementen zusammengewachsenen Christusbildes bestimmter und genauer zu reflektiren, dann kann es nicht anders geschehen, als dass die Heterogenität beider Elemente, ihre Unverträglichkeit in einem und demselben Subjekt zum Bewusstsein kommt. Gewöhnlich sucht dann der Verstand entweder die eine oder andere Seite zurückzudrängen, um logische Widerspruchslosigkeit herzustellen. Aber alle diese auf dem Reflexionsstandpunkt gemachten Vermittelungsversuche scheitern an der Grundvoraussetzung und treiben das Denken weiter und weiter, bis es in der Genesis der ganzen Christuslehre die Lösung des Räthfels gefunden hat.

Hieraus erklären sich dann einfach alle einzelnen Punkte dieser Christologie. Ist einmal der historische Erlöser identificirt mit der Idee des gottebenbildlichen und gotteskindschaftlichen Menschen, die zwar in der Zeit sich verwirklicht, aber an sich zeitlos ist: so muss jene konkrete Persönlichkeit die Ewigkeit dieser Idee theilen, muss also vor ihrem geschichtlich irdischen Dasein schon ein zeitloses Dasein in überirdischen Regionen gehabt haben oder präexistent gewesen und vom Himmel herab auf die Erde gekommen sein. Und wie jene Idee sich zwar erst im geschichtlichen Leben der Menschheit verwirklichen konnte, aber doch schon von Anfang der menschlichen Natur als reelle Potenz und als der wirksame Grund ihres Menschseins einwohnte: so muss auch die konkrete Hypostase derselben, Christus, nicht bloss der geschichtliche Mittler der geistigen Neuschöpfung, sondern auch schon der uranfängliche Mittler der natürlichen Welterschöpfung gewesen sein. Ist ferner der historische Christus nur die zeitliche Erscheinung jenes präexistenten Ideals, so versteht es sich ganz von selbst, dass ihm absolute Sündlosig-

keit zukommt, denn diese gehört ja zum Begriff des Ideals; die Lehre von der Sündlosigkeit Christi ist sonach eine einfache Consequenz des christologischen Dogmas, gehört eben desswegen in die Dogmatik und nicht in die Geschichte. Aber eben hier zeigt sich nun auch, dass die heterogenen Elemente, aus welchen die Christologie zusammengewachsen ist, nicht zur wirklichen Einheit einer Person zusammengehen können: Christo als dem hypostasirten Ideal des Geistesmenschen kommt absolute Sündlosigkeit zu, Christo als dem im Fleische lebenden empirischen Menschen kommt die vom Wesen alles Fleisches unabtrennbare Sündhaftigkeit zu; beides sind einfach widersprechende Prädikate, die sich von demselben einheitlichen Subjekt nicht prädiciren lassen.

Noch auf einem andern Punkt zeigt sich das Auseinanderklaffen der beiden Elemente der Christologie gerade auf dem Anfangsstadium der paulinischen Lehrbildung recht augenfällig. Sofern man den historischen Jesus zum Ausgangspunkt der Betrachtung nahm, so erschien seine Auferstehung als der Uebergang in das rein geistige Dasein, sonach als Verwirklichung des Wesens eines Gottessohnes und urbildlichen Menschen; daher denn Paulus nicht nur wiederholt die Gottessohnschaft Christi an seine Auferstehung knüpft, sondern auch als das Urbild für den Christen fast immer den Auferstandenen hinstellt (cf. Röm. 6, 4. 10 f. 2 Cor. 4, 10 f. Col. 3, 1 ff.). Sofern hingegen der historische Jesus als die Erscheinung des ewigen präexistenten Christus betrachtet wird, hatte er nicht mehr erst durch die Auferstehung das zu werden, was er ja schon vorher, ehe er im Fleische erschien, gewesen war; von hier aus könnte also die Auferstehung nicht mehr (wie es noch Röm. 1, 4 geschieht) als Einsetzung in den Vollbesitz der Gottessohnschaft, sondern nur als einfache Rückkehr zu der längst besessenen und nur episodisch abgelegten *δόξα* des Gottessohnes betrachtet werden. Diess ist die nothwendige Consequenz der Präexistenzlehre, wie wir sie auch in der johanneischen Christologie schon ganz bestimmt gezogen sehen. Da bei Paulus diese Consequenz noch fehlt, so erblicken wir hier das Christusdogma auf dem Stadium seiner Entwicklung,

wo zwar die höhere Christologie in der Hypostase eines ewigen Gottessohnes schon aus der historischen sich herausbildet, aber noch nicht auf diese zurückwirkt. Das historische und das ideale Element sind in der paulinischen Christologie erstmals zwar verknüpft, aber noch so wenig unter sich vermittelt, dass man sie noch allenthalben auseinanderklaffen sieht.

---

## Viertes Capitel.

### Die Rechtfertigung durch den Glauben.

---

Damit, dass Paulus das Heilsobjekt in Christo einheitlich konzentriert sieht, wird ihm auch die Heilsaneignung zum einheitlichen Akte des Glaubens, welcher als Hingabe des Herzens an Christum das in ihm gegebene Heil nach allen seinen Momenten zu eigen bekommt. Sofern Christus nun vor Allem der Versöhnungsmittler ist, wird der Glaube an ihn zunächst Aneignung der versöhnenden Liebe Gottes: er rechtfertigt den Sünder und versetzt ihn in den Stand der Kindschaft, wo er nicht mehr Gegenstand des Zornes (der Strafgerechtigkeit), sondern der Liebe Gottes ist. Aber wie Christus als Sohn Gottes zugleich Abbild des heiligen Gottes und selbst das heilige *πνεῦμα* ist, so versetzt der Glaube an ihn zugleich in die Gemeinschaft seines heiligen *πνεῦμα*-Lebens, begründet also damit im Menschen, der bisher fleischlich war, ein neues Leben im Geist, worin sich das Urbild des Gottessohnes real abbildlich darstellt als neues sittliches Personleben. So ist der Glaube die einheitliche Wurzel sowohl für die Umwandlung des objektiven Verhältnisses des Menschen zu Gott — in der Rechtfertigung und Kindschaft, als für die Erneuerung des subjektiven menschlichen Personlebens — in der Heiligung; aber das eine wie das andere ist der Glaube nicht als abstrakt menschlicher Akt oder subjektiv menschliche Gesinnung, sondern als ein Ergreifen Christi, als Akt der Einigung des menschlichen Herzens mit dem in Christo geoffenbarten göttlichen Gnadenwillen.

---

### Der Glaube.

Den Begriff desselben hat Paulus nirgends ausdrücklich auseinandergesetzt; ohne Zweifel desswegen nicht, weil der ursprüngliche Sinn, in dem er die Worte πιστεύειν, πίστις braucht, gar kein specifischer, sondern eben der ganz gewöhnliche war. 1 Cor. 11, 18: *καὶ μέρος τι πιστεύω*, Röm. 6, 8: *πιστεύομεν, ὅτι καὶ συζησομεν*, 10, 9: *ἐὰν πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ*; in diesen Stellen heisst πιστεύειν offenbar nichts anderes als glauben = fürwahrhalten, überzeugt sein von etwas, und zwar aus Gründen, die nicht logisch zwingender Art sind, denn dann wäre die Ueberzeugung nicht mehr glauben, sondern einfach: wissen. In diesem Sinn steht „glauben“ namentlich von solcher Ueberzeugung, die nicht auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, ja die den Augenschein, die gewöhnliche sinnenfällige Erfahrung geradezu wider sich hat; 2 Cor. 5, 7: *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους* = unser Wandel im Leibe ist darum ein Fernesein vom Herrn, weil er sich nur erst im Gebiete des Glaubens, nicht der sichtbaren Erscheinung und Wirklichkeit bewegt (im Gebiete des Ideellen, nicht des Reellen)\*). Ebenso wird Röm. 4, 18 ff. von Abraham gerühmt, dass er *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν*, dass er aller sonstigen Erfahrung zum Trotz nicht zweifelte an der Verheissung Gottes, sondern Gott die Ehre gab und stark war im Glauben und die feste Zuversicht hatte (*πληροφορηθεὶς*), dass Gott, was er versprochen, auch zu thun mächtig sei, wie sehr es nach sonstiger Erfahrung unmöglich schien. Nach diesen Stellen ist auch der paulinische Glaube, wie der des Hebräerbriefts (11, 1), ein Ueberzeugtsein vom Uebersinnlichen ohne die oder entgegen der sinnlichen Erfahrung. Allein bei dieser

\*) Diese Deutung ist die dem Zusammenhang allein entsprechende und den Worten durchaus angemessene. Das *οὐ περιπατοῦμεν διὰ εἶδους* bezeichnet eben den Mangel, der unserm Leibesleben noch anhaftet und es zu einem *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* macht und den Wunsch des *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* nahelegt. Diess wird von denen übersehen, welche *διὰ εἶδους* fassen wollen = unter dem Prinzip des blossen äussern Scheins, der trügenden Erscheinungswelt.

Allgemeinheit bleibt der paulinische Begriff nicht stehen; schon die letzte Stelle zeigt, dass er sein eigentliches Objekt in Gott hat, näher in dessen Heilsoffenbarung, sei es Verheissung oder Heilthat. Der Glaube Abraham's bestand nach Röm. 4, 3 darin, dass er *ἐπίστευσε τῷ Θεῷ* d. h. Gott Glauben schenkte, das Vertrauen zu Gott hatte, derselbe könne und werde sein Wort wahr machen; und eben insofern, als dieser Vertrauensakt Gott gegenüber, war er ein *δοῦναι δόξαν Θεῷ* (v. 20). Wie überall, wo wir „einem etwas glauben“, der Grund unseres Ueberzeugtseins in dem Vertrauen zum Gewährsmann liegt, dieses aber ein ethischer Akt persönlicher Achtung und gemüthlichen Zutrauens zu der Wahrhaftigkeit des Andern ist, ganz ebenso ist nach der Grundställe Röm. 4 der religiöse Glaube ein Fürwahrhalten ohne logische Gründe aber aus dem ethischen Grund des Vertrauens auf Gott, des Zutrauens zu Gottes Wahrhaftigkeit, Macht und Treue, worin eben die schuldige Achtung gegen Gott, das „ihm die Ehre geben“ — also die religiöse Grundstimmung liegt. — Wesentlich denselben Sinn, wie dieses *πιστεύειν Θεῷ* hat auch die Wendung *π. εἰς* oder *ἐπὶ Θεόν* Röm. 10, 14. 4, 5. 24, es heisst: Vertrauen haben (resp. fassen) in Beziehung auf Gott, m. a. W.: glauben an Gott.

Diesem religiösen Glauben ist nun der specifisch christliche oder rechtfertigende Glaube wesentlich identisch nach der psychologischen Form und analog nach dem Objekt, wie diess Paulus Röm. 4 unzweideutig lehrt. Wie der Abrahamsglaube eine zweifellose Zuversicht auf die dem Augenschein widersprechende göttliche Verheissung war, so ist der christliche Glaube ein „Vertrauen in Beziehung auf den Gott, der Christum von den Todten auferweckt hat“ und „der den Gottlosen rechtfertigt“ Röm. 4, 24. 5, d. h. einmal: ein vertrauensvolles Fürwahrhalten dessen, dass Gott Christum von den Todten erweckt, also eine analoge wunderbare Manifestation seines Gnadenwillens vollbracht habe, wie das Geschehenwerden einer solchen Gegenstand von Abraham's Zuversicht war; sodann: vertrauensvolle Annahme dessen, dass der in jenem Wunderakt dokumentirte Gnadenwille Gottes sich fortan erfüllen werde an jedem gläubigen Sünder in der ebenfalls paradoxen That der Rechtfertigung des Gottlosen.



Von diesen ganz klaren Stellen aus ist es unzweifelhaft, worin dem Paulus die *πίστις Χριστοῦ*, das *πιστεύειν εἰς Χριστόν* bestanden habe. Es ist der Glaube an Christum im Sinn von: Vertrauen auf den in Christo geoffenbarten Gnadenwillen Gottes, auf die durch Christum vermittelte Gerechtigkeit von Gott (Röm. 3, 22—26. Gal. 2, 16 f.). Christus ist allerdings das Objekt des Glaubens nicht im selben Sinn, wie Gott; er ist es nicht, dem Glauben, Vertrauen geschenkt wird, an dessen Person sich das Zutrauen knüpft; denn nirgends redet Paulus von einem *πιστεύειν Χριστῷ*, wie er von *πιστεύειν θεῷ* redet. Sondern er ist Objekt des Glaubens insofern, als in ihm, speciell seinem Tod und seiner Auferstehung, der Gnadenwille Gottes, dieses eigentliche Objekt des religiösen Vertrauens, zur Offenbarung gekommen ist. Er ist Objekt des Glaubens nur, sofern er (d. h. sein Tod und seine Auferstehung) Stützpunkt und Vermittlung des specifisch christlichen Gottesglaubens, des Vertrauens auf den geschichtlich geoffenbarten Gnadenwillen Gottes ist. Sofern nun dieser Christusglaube zunächst auf geschichtliche Dinge (Christi Tod und Auferstehung) geht, ist er unleugbar ein theoretischer Akt des Fürwahrhaltens, ein Ueberzeugtsein von der Wirklichkeit der Auferstehung Christi, auf welcher dem Paulus die Bedeutung des Todes Jesu als eines messianischen Sühnopfers und damit die Wahrheit des Gnadenwillens Gottes ruhte. Diess liegt nicht nur in der einfachen Consequenz der ganzen paulinischen Erlösungslehre, sondern Paulus sagt es auch selber mit grösstem Nachdruck, dass ihm diess Fürwahrhalten der Geschichtlichkeit des Auferstehungswunders ein integrierender Theil seines Glaubensbegriffs sei; „ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden“ 1 Cor. 15, 17; „so Du in Deinem Herzen glaubst, dass Gott Jesum von den Todten erweckt habe, so wirst Du gerettet werden“ Röm. 10, 9. Um diese dem Paulus eigenthümliche Betonung der Auferweckung Christi als des specifischen christlichen Glaubensobjekts recht zu verstehen, werden wir uns zu erinnern haben, dass der Christusglaube des Paulus selbst eben diesen Ausgangspunkt hatte: die Vergewisserung von dem Leben des Gekreuzigten mittelst der Vision. Anders war diess bei den un-

mittelbaren Jüngern Jesu, deren Glaube von dem Vertrauen zu der Persönlichkeit Jesu ausgegangen war; anders auch bei der johanneischen Theologie, für welche die Auferstehung nur eine der mannigfachen Manifestationen war, in welchen das Dasein des Logos in Jesu sich nach aussen dokumentirte; nicht auf jenes einzelne Faktum kann sich daher der johanneische Glaube beziehen, sondern nur auf das Allgemeine der Gottessohnschaft Jesu (Joh. 20, 31). Dass aber auch bei Paulus der Glaube des Christen die Auferstehung Christi nicht eben bloss als ein äusserlich Geschehenes zum Gegenstand hat und also auch nicht bloss theoretischer Akt des Fürwahrhaltens ist, ergibt sich schon aus der letztgenannten Stelle Röm. 10, 9 f.: *καρδίᾳ πιστεύεται, ἐὰν πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου*. Ist es das Herz, dieser Sitz des Empfindungslebens, in welchem und mit welchem geglaubt werden soll, so ist der Glaube ja selbst auch Sache der Empfindung, eine Bestimmtheit des Gemüthes, wie eben das „Vertrauen“ im oben entwickelten Sinne diess ist. Und wenn diesem Herzensglauben das Bekenntniss zu Christo als dem „Herrn“ entspricht (ibid.: *ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματι σου κύριον Ἰησοῦν*), so ist der Glaube die innere Anerkennung Christi als des Herrn, also eine Unterwerfung des Willens unter Christi Herrschaft. Daher kann der Glaube auch als ein Gehorsamsakt dargestellt werden, ibid. v. 16: *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* als Wechselbegriff für *πιστεύειν*, und v. 3: *ὑποταγῆναι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ* als Gegensatz zu *τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητεῖν*; ebenso 2 Cor. 10, 5: *ὑπακοή Χριστοῦ*, unter welche alles der evangelischen Gotteserkenntniss widersprechende menschliche Raisonement (hier speciell die judaistische Dialektik) gefangen genommen werden soll. Ganz denselben Sinn hat die *ὑπακοή πίστεως* Röm. 1, 5, wo *πίστεως* zwar nicht Gen. subj., sondern obj. ist und das christliche Glaubensprinzip bezeichnet, dem die Heiden unterthan werden sollen durch Pauli Predigt, aber dieses „dem Glaubensprinzip unterthan werden“ ist ja doch nur ein anderer Name für „gläubig werden“, und sonach ist auch hier das *πιστεύειν* als ein Akt der *ὑπακοή* bezeichnet. Aber in welchem Sinn heisst der paulinische Glaube „Gehorsam“? Nicht etwa als sittlich gute Gesinnung, als Vorsatz und Bestreben, Gottes Willen zu erfüllen, als prinzipielle Gesetzeserfüllung. Diess

würde den paulinischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens völlig verkehren, sosehr auch nicht bloss neuere Theologen, sondern (wie wir später sehen werden) schon die ältesten Pauliner dem Begriff diese moralische Wendung gegeben haben. Sondern „Gehorsamsakt“ ist der paulinische Glaube ausschliesslich im religiösen Sinn, nämlich als der Selbstbestimmungsakt, auf alles Eigene, sofern es sich dem göttlichen Gnadenwillen entgegenstellen und einen Selbstruhm begründen möchte — seien es natürliche Vorzüge oder sittliche Leistungen und Ansprüche oder auch ererbte Meinungen und dem Selbstgefühl schmeichelnde Vorurtheile — zu verzichten und ganz dem göttlichen Gnadenwillen sich hinzugeben; er bildet so den Gegensatz zu dem *τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητεῖν* (Röm. 10, 3) oder *ἐν σαρκὶ πεποιθῆναι* (Phil. 3, 4) und ist also eben der tiefdemüthige Sinn, der nichts aus sich selbst haben und sein, Alles vielmehr von Gott aus empfangen will, und der lieber alle eigenen Vorzüge für Schaden und Unrath achten mag, um statt ihrer Christum und damit die Gerechtigkeit von Gott zu erlangen (Phil. 3, 7 ff.). In dieser unbedingten Hingabe des ganzen Menschen an Gott ist der Glaube allerdings die völligste Erfüllung des göttlichen Willens, aber wohlverstanden nicht (zunächst) des fordernden Gesetzeswillens, sondern des gebenden Gnadenwillens, des Willens, welcher gerade an die Stelle der alten Gesetzesökonomie mit ihren Forderungen und Leistungen die neue Gnadenökonomie mit ihrer Gnadengabe gesetzt hat und nun diesem neuen religiösen Prinzip gegenüber nichts anderes vom Menschen verlangt, als das ihm entsprechende Verhalten: vertrauensvolle Annahme der von Gott dargebotenen Gnadengabe. Diess ist etwas von sittlich guter Gesinnung, von prinzipiellem Wollen des Guten im sittlichen Leben specifisch verschiedenes, denn es zielt gar nicht auf das Thun ab, sondern auf das Empfangen, gar nicht auf sittliche Vervollkommnung, weder der eigenen Person noch der Welt, sondern auf religiöse Befriedigung, auf Richtigstellung des Verhältnisses Gottes zum menschlichen Herzen und daraus zu erwartende Beseligung des letztern; kurz: es ist die Grundstimmung des religiösen Gemüths, nicht die Grundgesinnung des sittlichen Willens. Diess ist für das richtige Verständniss des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs wohl im Auge zu behalten.

Hiemit stimmt überein, was Paulus über die Entstehung des Glaubens andeutet. Vermöge der Geschichtlichkeit des Glaubensobjektes kann der Glaube nur entstehen ἐξ ἀκοῆς Röm. 10, 17: aus der gehörten Verkündigung des Evangeliums. Er ist insofern an menschliche Ueberlieferung gebunden (πῶς ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος; *ibid.* v. 14), wie denn der Apostel selbst in seiner evangelischen Predigt zuvörderst überliefert hat, was er selbst (von Menschen) überkommen hatte: die Thatsachen des Todes, Begräbnisses, der Auferstehung und der Erscheinungen Christi (1 Cor. 15, 3 ff.). Ja von dieser Seite betrachtet, enthält der Glaube auch ein gewisses Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit der das Evangelium überliefernden Menschen als der „Zeugen Gottes“, welche durch den Unglauben an ihr Zeugniß als „falsche Zeugen“ hingestellt würden (*ibid.* v. 15). Darum ist aber doch der Glaube keineswegs auf Menschenwort begründet, sowenig als in seinem Objekt das Geschichtliche als solches die Hauptsache bildet; sondern wie dieses nur die zeitliche Form ist, in welcher der göttliche Gnadenwille den Menschen zur Erscheinung kommt, so ist auch, was den Glauben wirkt, nicht das menschliche Wort der geschichtlichen Kundmachung, sondern das in diesem vermittelte Gotteswort. Der λόγος ἀκοῆς will aufgenommen sein nicht als λόγος ἀνθρώπων, sondern καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς, als λόγος Θεοῦ 1 Thess. 2, 13. Insbesondere der von Paulus verkündigte λόγος τοῦ σταυροῦ ist zwar den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit, den Berufenen aber (die durch Gottes Rathschluss zum Glauben und Seligwerden bestimmt und durch die evangelische Predigt dazu faktisch berufen sind) ist er Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία 1 Cor. 1, 18—24. Die paulinische Verkündigung besteht nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung von Geist und Kraft. Darum ruht der Glaube der Corinther nicht ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει Θεοῦ (2, 4 f.). Und fragen wir, wiefern das gepredigte Wort sich als Gotteskraft erweise, so läßt uns Röm. 1, 16 f. darüber keinen Zweifel: weil in ihm Gerechtigkeit von Gott als eine Glaubensfolge zum Zweck des Glaubens (der Glaubensweckung) geoffenbart wird, d. h. weil es dem unter Gottes Zorn stehenden Menschen den einzigen

möglichen Weg zeigt, zur Gerechtigkeit vor Gott zu gelangen und damit des Heils theilhaftig zu werden (*σωτηρία* v. 16). Es ist Gott selbst, der unter uns das Wort von der Versöhnung gesetzt hat und durch seiner Botschafter Mund die Menschen auffordert: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ (2 Cor. 5, 19 f.). Als diese Botschaft von der gestifteten Versöhnung, von der dargebotenen Gottesgerechtigkeit, ist das Evangelium von Christo dem Gekreuzigten die Kraft Gottes, auf welcher der Glaube ruht, welche den Glauben, das menschliche Vertrauen zu dem so sich offenbarenden Gott, weckt. So erhellt es aufs Neue, wie der rechtfertigende Glaube nicht bloss in einem Fürwahrhalten menschlich überlieferter Wunder-Ereignisse besteht, welches nur durch die Beweiskraft menschlicher Zeugnisse und durch menschliche Ueberredungskunst erzeugt werden könnte; sondern, während jenes nur die äussere Schale bildet, ist der eigentliche Kern des Glaubens die vertrauensvolle Hingabe des Gemüths an den Gnadenwillen Gottes, wie er sich im Wort von der Versöhnung darbietet.

Ist nun aber der Glaube hiernach das durch die Gnadenanerbietung des Evangeliums im menschlichen Gemüth geweckte Vertrauen, so ist er zugleich ein Band, welches Gott und Mensch verknüpft; in jenem Vertrauen liegt unmittelbar schon eine dankbare Liebe, welche den Menschen in eine Lebensgemeinschaft mit Gott und Christo versetzt. Als Hingabe des Gemüths an die Liebe Gottes und Christi ist er nicht bloss Annahme der Heilsbotschaft, sondern Zusammenschluss mit dem Heilsobjekt selbst zur mystischen Liebes- und Lebenseinheit. Hierin hat der paulinische Glaube jene mystische Tiefe gewonnen, wodurch er als volle und centrale Aneignung des Heilsobjekts auch fähig wurde, das volle und ausschliessliche subjektive Heilmittel zu werden\*) (*πίστει δικαιοῦσθαι χωρὶς ἔργων*, was Luther ganz richtig gibt mit „allein durch den Glauben“). Dieser mystische Glaubensbegriff ist bestimmt enthalten in der ebenso klaren als tief sinnigen Stelle Gal. 2, 20. Hier steht *ζῆ ἐν ἐμοὶ Χριστός* offenbar parallel dem *ἐν πίστει ζῶ τῷ τοῦ νόου τοῦ θεοῦ*,

\*) Vgl. die schöne Darstellung des paulinischen Glaubensbegriffs bei Biedermann, Dogmatik § 279.

τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, und beides bezeichnet denselben Zustand realer Lebensgemeinschaft des Christen mit dem göttlichen Heilsprinzip, die Immanenz des letzteren in dem menschlichen Personleben. Nicht steht das ἐν πίστει ζῶ entgegen dem ζῆ ἐν ἐμοὶ Χριστός, als die blossе Bedingung und Voraussetzung des letzteren\*) — eine abstrakte Scheidung zwischen dem Menschen und dem Heilsobjekt, die gerade an unserer Stelle durch das ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ und Χριστῷ συνεσταύρωμαι aufs entschiedenste ausgeschlossen wird. Beide Glieder unterscheiden sich vielmehr nur so, dass das eine den christlichen Zustand nach seinem objektiven (immanenten) Prinzip, das andere nach seiner subjektiv-psychologischen Vermittlung bezeichnet. Und eben darum ist diese Stelle sehr instruktiv, weil sie uns den inneren Einheitspunkt zwischen dem Glauben im Sinn von vertrauensvollem Annehmen und dem tiefen mystischen Glaubensbegriff erkennen lässt: diese Einheit liegt in der dankbaren Liebe, wie sie vom vollen Vertrauen gar nicht zu trennen ist; und wir verstehen nun auch, warum gerade Paulus zu diesem tiefen Glaubensbegriffe gekommen ist: weil ihm auch das Heilsobjekt nicht bloss in einem äusserlichen Gut, z. B. einem Gegenstand der Hoffnung wie die Parusie des Messiasreiches, bestand, sondern in der Person und Liebesthat des Versöhnungsmittlers unmittelbar gegeben war; damit konnte auch der auf dieses Glaubensobjekt gerichtete Glaube eine ganz andere Tiefe gewinnen, als der judenchristliche eines Jacobus. Im liebenden Vertrauen schliesst sich der Mensch an Christum als seinen Herrn an und wird damit zu einem Geist mit ihm (1 Cor. 6, 17: ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἔστιν). Christus, die personificirte Offenbarung der göttlichen Gnade, wird dann zum beherrschenden Prinzip des menschlichen Personlebens,

---

\*) Gegen Weiss, S. 329. Auf dem Verkennen dieses mystischen Momentes im paulinischen Glaubensbegriffe beruht der Mangel, der die Weiss'sche Darstellung des Paulinismus bei allem Trefflichen im Einzelnen doch empfindlich drückt, dass das wahrhaft organische Ineinandersein und auseinander sich entwickeln der verschiedenen Momente der religiösen Spekulation des Apostels in ein todes Nebeneinander scholastischer Doktrinen verwandelt wird.

so dass dieses ganz aufgeht in der Heilswirkung Christi als in seinem eigentlichen Lebens-Element (Phil. 1, 21: *ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός*). Indem der Glaube Anerkennung Christi als des Herrn ist, versetzt er in die Angehörigkeit desselben und damit zugleich in die mystische Einheit mit ihm, denn „Christi sein“ und „Christi Geist in sich haben“ lässt sich nicht scheiden (Röm. 8, 9: *εἴ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ*). Ja so wenig gibt es wahren Glauben an Christum ohne Einwohnung Christi im Glaubenden, dass die letztere vom Apostel geradezu als Kriterium des erstern aufgestellt wird (2 Cor. 13, 5: Die Gewissheit, im Glauben zu stehen, hängt ab von der Erkenntniss, dass Christus in euch sei, cf. Röm. 8, 9). Hier ist es ganz deutlich, dass der Glaube die menschliche Form ist, welche, wenn sie nicht leere Form, also Schein sein soll, das Heilsobjekt nicht ausser sich haben darf als blossen Gegenstand des Wissens, sondern in sich haben muss als lebendiges Prinzip. Besonders auch dem Philipperbrief ist dieser mystische Glaubensbegriff eigen; das Gläubigwerden erscheint hier (3, 12) als ein „von Christo ergriffen werden“, als Streben, „Christum zu gewinnen“; das Gläubigsein als ein „in Christo erfunden werden“, als praktische „Erkenntniss Christi“, und zwar näher „sowohl der Kraft seiner Auferstehung als der Gemeinschaft seiner Leiden im Gleichgestaltetwerden mit seinem Tode“ (ibid. v. 9. 10). Der Glaube ist hiernach ein praktisches, durch persönliche Aneignung sich vollziehendes Kennenlernen Christi, ein Innwerden dessen, was es sei um die Heilskraft der Auferstehung und des Todes Christi, was nur im mystischen Gemeinschafthaben mit Christi Leiden und Gleichgestaltetwerden mit seinem Tode geschehen kann. Kurz: Der rechtfertigende Glaube (cf. v. 9) ist hier die subjektive Verinnerlichung des Heilsprinzips nach allen seinen Momenten, wie sie in dem (histor.) Christus urbildlich angeschaut werden.

Ist nun aber einmal der paulinische Glaube ein Ergreifen und Aneignen des Heilsprinzips zum eigenen Lebensprinzip, so lag der Schritt sehr nahe, ihn auch vollends als die Entwicklung dieses Prinzips im ganzen Verlauf des Heilslebens zu fassen. Immerhin ist diess eine Erweiterung des Begriffs, die vom ursprünglichen Be-

griff des rechtfertigenden Glaubens zu unterscheiden ist. In diesem weiteren Sinne ist nemlich der Glaube nicht mehr bloss empfangendes Verhalten, sondern er ist spontane wirksame Kraft. Sofern er das *πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα Χριστοῦ, πν. ζωοποιούν* zu seinem eigenen Inhalte hat, muss er nothwendig selber als lebendiger Trieb und wirksame Kraft des Guten sich bethätigen, und zwar nach allen Seiten des Personlebens nach Gefühl, sittlicher Praxis und religiös-sittlicher Wahrheitserkenntniss. Mittelst des Glaubens geschieht es, dass Gott uns erfüllt mit allerlei Freude und Friede (Röm. 15, 13). Der Glaube ist es, der seine Thatkraft durch die (brüderliche) Liebe bewährt (Gal. 5, 6). Der Glaube bildet die Festigkeit der religiös-sittlichen Ueberzeugungen in Bezug auf das sittlich Zulässige und diese im Glauben begründete Ueberzeugung von der christlichen Freiheit in Adiaphoris kann daher selber auch als *πίστις* bezeichnet werden, sowie der Mangel dieser inneren Freiheit als *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* (Röm. 14, 1. 22 f.). — Die weitere Ausführung dessen gehört erst in das nächste Capitel, wo dieselben Zustände als Wirkung des Geistes uns begegnen werden; es bestätigt sich damit nur, dass der „Glaube“ in diesem weitem Sinn dasselbe christliche Lebensprinzip bezeichnet wie der „Geist“, nur jener nach der subjektiven, dieser nach der objektiven Seite\*).

Hiemit hängt zusammen, dass der Glaube nach Paulus verschiedener Grade sowie der Zu- und Abnahme fähig ist. Das christliche Selbstgefühl soll sich in denjenigen Schranken halten, *ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως* (Röm. 12, 3). Wie in der vorhin angeführten Stelle von einem *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* (allerdings in der bestimmten Beziehung auf die Glaubenserkenntniss) die Rede war, so auch gibt es besondere Glaubensstärke, einen Grad von Glaubensheroismus, der zu den ausserordentlichsten Thaten befähigt (diess ist unter

---

\*) Treffend bemerkt in dieser Beziehung Baur, N. Theol. S. 175: „In dem *πνεῦμα* wird erst die *πίστις* — die zwar die nothwendige Voraussetzung des *πνεῦμα* ist, sofern man das *πνεῦμα ἐξ ἀκοῆς πίστεως* erhält, die aber zu ihr sich im Grunde nur verhält, wie die Form zum Inhalt — zur lebendigen Wirklichkeit des mit seinem positiven Inhalt erfüllten christlichen Bewusstseins“. S. 176: „Was vom Geist gilt, gilt auch vom Glauben“.



dem χάρισμα der πίστις 1 Cor. 12, 9 und unter dem bergeversetzenden Glauben 13, 2 zu verstehen). Als dieses verschiedener Grade fähige christliche Leben kann der Glaube auch wachsen (cf. 2 Cor. 10, 15: *ἀξαναομένης τῆς πίστεως ὑμῶν*). Und weil auch die Möglichkeit der Abnahme nicht ausgeschlossen ist, so bedarf es den Gläubigen gegenüber immer wieder der Mahnung: *στήκετε τῇ πίστει* (1 Cor. 16, 13), was mit *ἀνδρά ζεσθε, κραταιοῦσθε* zusammen offenbar auf die Kräftigung des ganzen religiös-sittlichen Lebens und nicht etwa bloss auf das Festhalten des gläubigen Vertrauens zu der Rechtfertigungsgnade zu beziehen ist. Ueberhaupt gehen alle die hier besprochenen Wendungen im Gebrauch von πίστις über den ursprünglichen Begriff des rechtfertigenden Glaubens hinaus, so wesentlich sie auch mit ihm zusammenhängen und so naturgemäss sie sich aus ihm ergeben. Die eine Wurzel ist die vertrauensvolle Hingabe des Gemüths an Christum als den Mittler der Versöhnung, als das Prinzip und Urbild der Gottessohnschaft. Daraus ergibt sich einerseits unmittelbar die Versetzung in den Stand der Gotteskindschaft durch Rechtfertigung und Adoption, und andererseits mittelbar die subjektive Belebung durch den Kindschaftsgeist, das „Leben im Geist“. Da beides nur zwei Momente sind, die in der centralen Glaubensmystik einheitlich zusammengefasst sind, kann auch der Glaube ebensowohl als Bedingung der Rechtfertigung, wie dann (aber allerdings in anderer Hinsicht) als Leben im Geist erscheinen.

---

### Die Rechtfertigung.

Für die Wortbedeutung von *δικαιοῦν* darf man nicht auf die Classiker, sondern nur auf den Gebrauch desselben im Alten Test. LXX und im N. T., besonders in den paulinischen Briefen selbst zurückgehen. Die LXX brauchen das Wort vom gerichtlichen Lossprechen und Fürschuldloserklären, z. B. Exod. 23, 7: *οὐ δικαιοῦσιν τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων*, Deut. 25, 1: *ἐὰν δικαιοῦσιν τὸν δίκαιον καὶ καταγνώσιν τοῦ ἀσεβοῦς*, auch vom aussergerichtlichen Urtheil = anerkennen als

gerecht z. B. Sir. 18, 2: *κύριος μόνος δικαιωθήσεται*, Hiob 33, 32: *εἰ εἰσὶ σοὶ λόγοι, ἀποκρίθητί μοι, θέλω γὰρ δικαιωθῆναι σε*. Denselben Sinn hat *ἐδικαιώθη ἡ σοφία* Matth. 11, 19; Luc. 18, 14 ist *δεδικαιωμένος* im paulinischen Sinne gebraucht. Dass nun Paulus das Wort gleichfalls, wie in all diesen Stellen, von einem freisprechenden Urtheil braucht, ergibt sich zunächst aus dem Gegensatz, in welchem es Röm. 8, 33 zu *ἐγκαλεῖν* = gerichtlich anklagen und Röm. 5, 18 zu *κατάκριμα* = Verurtheilung steht. Dass es einen gerichtlichen Akt bezeichne, ersieht man ferner unzweideutig aus Röm. 3, 4: *ὅπως δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαι σε*. Von irgendwelchem „Gerechtmachen“ kann hier schon deswegen nicht die Rede sein, weil Gott das Subjekt ist; es handelt sich im Citat um die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes bei einer Art von Gerichtsverhandlung zwischen ihm und dem Sünder. Röm. 2, 13: *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθῆσονται* bildet den Gegensatz zu v. 12: *ὅσοι ἤμαρτον, διὰ νόμον κριθήσονται*, letzteres gerichtliche Verurtheilung, also jenes gerichtliche Gerechterklärung, wobei überdiess schon deswegen hier jedwedes „Gerechtmachen“ ausgeschlossen ist, weil die Thäter des Gesetzes gar nicht gerecht gemacht zu werden brauchten, da sie es ja als Thäter schon sind; sondern nur die Anerkennung ihrer Gerechtigkeit hat hier einen Sinn; dass hiebei das freisprechende Urtheil auf Grund einer entsprechenden realen Beschaffenheit seitens der Gerechtfertigten erfolgt, macht wohl in der Sache, nicht aber für die Wortbedeutung an sich einen Unterschied vom christlichen *δικαιοῦν* aus.

Nächst diesen indirekten Beweisen haben wir auch einen direkten in der Erklärung, die Paulus selbst positiv und negativ von seinem Begriff des *δικαιοῦν* gibt. Röm. 4, 2 ff. erklärt er *δικαιοῦν* mit *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* oder *πίστιν εἰς δικαιοσύνην*, negativ: *μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν*. Nun bezeichnet aber *λογίζεσθαι* überall einen ideellen Akt des Urtheilens, Dafürhaltens, Ansehens, nicht einen reellen Akt des Machens zu etwas; sonach *λογ. δικαιοσύνην* = in einem Urtheilsakt Gerechtigkeit Einem zuschreiben oder zurechnen, negativ: Sünde nicht zuschreiben, als nicht daseiend ansehen; *λογ. πίστιν εἰς δικαιοσύνην* = den Glauben so ansehen, dass ein Gerechtigkeit zu-

sprechendes Urtheil herauskommt, oder: auf Grund des Glaubens, um seines Daseins willen Gerechtigkeit zurechnen. Ob nun dieses Urtheil ein analytisches sei, die daseiende Gerechtigkeit nur anerkennend, oder ein synthetisches, eine noch nicht daseiende Gerechtigkeit zusprechend, diess liegt zwar nicht im Worte *λογίζεσθαι* angedeutet, wohl aber zeigt der Zusammenhang deutlich, dass nur das zweite gemeint ist. V. 5 heisst Gott ein *δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ* = der für gerecht erklärt den, der es an sich nicht ist, sondern das Gegentheil davon, ein *ἀσεβής* ist; also ist diess *δικαιοῦν* oder *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* nicht ein Anerkennen der daseienden, sondern ein Zusprechen der fehlenden Gerechtigkeit an den faktisch Gottlosen. Dasselbe ist sehr bestimmt in der Entgegensetzung von *λογίζεσθαι κατ' ὀφείλημα* und *λογ. κατὰ χάριν* enthalten: Dem, der mit Werken umginge, in Werken seine Stärke, seinen Ruhm vor Gott suchte, um der Werke willen für gerecht angesehen sein wollte, würde — vorausgesetzt nemlich, dass er dabei Recht hätte und dass dieser Anspruch je möglich wäre — der Lohn schuldigungsweise zugerechnet, d. h. er würde seinem Verdienste nach behandelt, als das, was er wirklich ist und worauf er Ansprüche der Anerkennung bauen könnte, er würde also für gerecht erklärt und als solcher behandelt auf Grund seines wirklichen Gerechtheits. Dann fordert aber der Gegensatz, dass das *λογίζεσθαι κατὰ χάριν τῷ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δέ* ein Gerechtsprechungs-Urtheil sei, welches nicht auf Grund des entsprechenden Gerechtheits, sondern unter Voraussetzung des Gegentheils, des Gottlos-Seins erfolgt; ein Urtheil sonach, welches seinen Grund gar nicht im Menschen, in dessen reeller Beschaffenheit, in dessen sittlichem Werth und Verdienst hat, sondern ausschliesslich in Gottes Gnade, welches also eine menschlicherseits grundlose *δωρεὰ χάριτος* ist. Eben in dieser Idealität des Rechtfertigungsurtheils, sofern es seinen Grund nicht in einer reellen sittlichen Beschaffenheit des Menschen, sondern nur in Gott, in dessen Gnadenwillen und Gnadenanstalt hat, liegt die Pointe der paulinischen Rechtfertigungslehre, ihre moralische Paradoxie und ihr religiöser Idealismus. Die so zugesprochene „Gerechtigkeit“ ist eben gar nicht das, woran man sonst bei diesem Begriff gewöhnlich denkt, und woran namentlich der Jude ausschliesslich dachte:

ein subjektiver sittlicher Zustand in Angemessenheit an den Gesetzeswillen Gottes, sondern sie bezeichnet ein objektives religiöses Prinzip: das richtige Verhältniss zwischen Gott und Mensch, welches von Gott selbst hergestellt, dem religiösen Bewusstsein des Menschen als ein objektiv Gegebenes, als neue Gottesoffenbarung entgegentritt und erst, wenn es subjektiv angeeignet ist, auch als sittlich erneuerndes Prinzip sich erweist. In dieser Objektivität des Gerechtigkeitsbegriffs lag eben das specifisch Neue des Paulinismus, der Hebel für seine anti-jüdische Dialektik; ihn misskennen heisst die Grundlage des paulinischen Evangeliums verrücken.

Für die dem Menschen durch die Rechtfertigung zugesprochene Gerechtigkeit hat der Apostel eigenthümliche Ausdrücke gebildet, welche den neuen Begriff klar erkennen lassen. Er nennt sie *δικαιοσύνη Θεοῦ* oder *ἐκ Θεοῦ* und *δικ. διὰ πίστεως Χριστοῦ* Röm. 1, 17; 3, 22; 10, 3; 2 Cor. 5, 21; Phil. 3, 9. Es kann darunter weder eine göttliche Eigenschaft oder Kraft verstanden werden — dann könnte sie nicht auch *δικ. ἐκ Θεοῦ* heissen und wäre nicht bedingt und vermittelt durch die *πίστις Χριστοῦ*, und am wenigsten könnte dann gesagt werden, dass wir Menschen in Christo zu *δικαιοσύνη Θεοῦ* werden (2 Cor. 5, 21); diese Stelle zusammen mit *ἐκ Θεοῦ* und *διὰ πίστεως* in obigen Stellen nöthigt, an eine von Gott ausgegangene und durch den Glauben menschlicher Seits zu empfangende Gabe zu denken, cf. Röm. 5, 17: *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*. Noch aber auch kann darunter eine menschliche Eigenschaft, dessen sittlicher Zustand oder sittliche Kraft verstanden werden; denn für die menschliche Eigenschaft des Gerechtheits wäre doch der Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ eine gar zu seltsame und irreführende Bezeichnung; auch passt dazu nicht das Prädikat *ἀποκαλύπτεται* 1, 17, denn eine menschliche Eigenschaft kann zwar wohl von Gott bewirkt, aber gewiss nicht „geoffenbart“ werden; überdiess ist in der genannten Stelle der Offenbarung von *δικαιοσύνη Θεοῦ* entgegengesetzt die von *ὀργή Θεοῦ* (v. 18), was jedenfalls eine objektive Macht über dem Menschen ist, die ihm wohl subjektiv fühlbar wird, nicht aber in ihm ihren Ort hat. An eine objektive Macht über und nicht eine subjektive Qualität in dem Menschen zu denken,

nöthigt auch die andere Wendung: *τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν* 10, 3, denn eine Eigenschaft kann man zwar in sich aufnehmen und ausbilden, aber nicht sich ihr „unterwerfen“. Wenn nun aber unter der paulinischen *δικαιοσύνῃ Θεοῦ* weder eine Eigenschaft Gottes noch eine solche des Menschen verstanden werden kann, weil sie bald als etwas dem Menschen zukommendes, bald als etwas über ihm stehendes und von Gott für ihn festgestelltes erscheint, so bleibt nichts übrig, als darunter das richtige Verhältniss zwischen Gott und Mensch zu verstehen, welches von Gott geordnet, dem menschlichen Bewusstsein als neues religiöses Prinzip, als neue Norm seines religiösen Verhaltens entgegentritt, und dem der Mensch sich zu unterziehen hat, indem er durch dieses gottgeordnete Prinzip sein Verhalten zu Gott bestimmen lässt. *Δικαιοσύνῃ Θεοῦ* oder *ἐκ Θεοῦ* heisst sie also, weil jenes richtige Verhältniss nicht vom Menschen aus hergestellt werden kann, sondern nur von Gottes Gnade mittelst der Erlösungsanstalt (*δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Röm. 3, 24); aber empfangen wird die *δικαιοσ. Θεοῦ* vom Menschen *διὰ πίστεως Χριστοῦ*, weil eben der Glaube als *ὑπακοή Χριστοῦ* oder *εὐαγγέλιον* sich dem göttlichen Gnadenwillen, wie er in Christo geoffenbart wurde, unterzieht und in das von ihm geordnete Verhältniss der Versöhnung, des Friedens mit Gott eingeht. Durch dieses Sichunterwerfen unter das von Gott geordnete Prinzip der Gnade kommt der Gläubige in das richtige Verhältniss zu Gott zu stehen (*δίκαιος κατασταθήσεται* 5, 19), der Gnadenwille vollzieht sich an ihm in der Gerechterklärung infolge seines Glaubens (*δικαιοῦνται ἐκ πίστεως* oder *πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην*), er gilt fortan vor Gottes Urtheil als ein Gerechter, d. h. als ein Mensch, der zu Gott so steht, wie er stehen soll (*δικαιοῦνται ἐνώπιον Θεοῦ* oder *παρὰ τῷ Θεῷ* Röm. 3, 20; Gal. 3, 11); und dieses so eingegangene und ratificirte neue Verhältniss zu Gott reflektirt sich dann dem subjektiven Bewusstsein im Gefühl des Friedens, der ungestörten Harmonie mit Gott (*δικαιωθέντες οὖν εἰρήνην ἔχομεν* 5, 1). Die Objektivität der *δικαιοσύνῃ Θεοῦ* wird auch durch 2 Cor. 5, 21 keineswegs aufgehoben, im Gegentheil neu bestätigt. Denn hier ist

der Gedanke, dass wir in Christo zu *δικαιοσύνη Θεοῦ* werden, das Correlat zu dem, dass Christus von Gott für uns zur *ἁμαρτία* gemacht worden war; nun ist ja doch wohl unbestreitbar, dass letzteres nur im ideellen Sinn gemeint sein kann: Gott habe Christum für einen Sünder angesehen und demgemäss behandelt (zum Gegenstand seiner Strafgerechtigkeit gemacht); also wird auch jenes entsprechend zu verstehen sein: dass Gott uns in Christo (vermöge unserer Angehörigkeit an Christum im Glauben an ihn) als Gerechte ansehe und demgemäss behandle, obgleich wir diess an sich ebensowenig realiter sind, als Christus realiter Sünder war. Auch durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird dieser imputative Begriff von *δικαιοσύνη Θεοῦ* gefordert, da sie v. 19 negativ umschrieben wird durch: *μη̄ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*. Hiernach ist die „Gerechtigkeit Gottes in Christo“ derjenige Stand der Schuldlosigkeit, welcher durch das Nichtanrechnen der Sünde als verdammender Schuld oder durch judicielle Rechtfertigung bewirkt wird. Nicht schlagender könnte die objektive Natur der paulinischen Gerechtigkeit und Sünde ausgedrückt sein, als eben an unserer Stelle, wo beide als Charaktertypen oder Rollen erscheinen, die von der Person ablösbar auf andere Träger übertragen und unter sich vertauscht werden können.

Diese Analogie von imputirter Gerechtigkeit mit ebensolcher Sünde führt uns auf eine für diese Lehre höchst bedeutende Stelle, welche Sünde und Gerechtigkeit im grossen weltgeschichtlichen Zusammenhang als die durch Adam und durch Christus repräsentirten Gattungstypen der natürlichen und der christlichen Menschheit auffasst: Röm. 5, 12—21 schliesst den mit 1, 17 f. begonnenen Abschnitt des Briefs ab, welcher die als Thema daselbst vorausgestellte *δικαιοσύνη Θεοῦ* entwickelt; es wird hier schliesslich noch die Objektivität dieser Gerechtigkeit dadurch erhärtet, dass sie mit der ebenso objektiven Sünde der adamitischen Menschheit in Parallele gesetzt wird. Ueber die Einleitung und das eine Glied dieser Parallele (besonders vv. 12—14) ist oben (Cp. 1, Anfang) die Rede gewesen. Hier handelt es sich uns nun um die nähere Ausführung des Vergleichs nach Seiten des Unterschieds und der Gleichheit, vv. 15—19. Zunächst wird vv. 15—17 der Unterschied

der beiden zu vergleichenden Glieder (Verhältniss der sündigen Menschheit zu Adam — der gerechtfertigten zu Christo) näher dargelegt, um damit die Ausführung der positiven Analogie (den eigentlichen Zweck der ganzen Parallele) vorzubereiten. Der Unterschied ist nämlich theils ein qualitativer theils ein quantitativer; der qualitative: von Adam ging Gericht aus zur Verdammniss, von Christo Gnadengabe zur Rechtfertigung (*κρίμα εἰς κατάκριμα — χάρισμα εἰς δικαίωμα* v. 16); dort folgte aus dem *παράπτωμα* oder der *παρακοή* des Einen das Sterben Vieler, die Herrschaft des Todes über die Gattung, hier aus dem *δικαίωμα* oder der *ὑπακοή* des Einen die Herrschaft Vieler im Leben (v. 17); und der quantitative Unterschied: Dort erfolgte die Verurtheilung von Einem aus über Alle einfach ohne deren persönliches Zuthun (Verschulden), hier aber erfolgte die Gnadengabe zur Rechtfertigung von Einem aus über Alle (nehmlich nach Gottes Absicht „Alle“) nicht bloss ohne deren persönliches Zuthun (Verdienen), sondern sogar unter der gegenheiligen Voraussetzung („trotz“) vieler Uebertretungen (*ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* v. 16), wodurch die Gabe hier als eine nicht bloss nicht persönlich verdiente, sondern sogar gegenüber der persönlichen Unwürdigkeit als übergrosse erscheint und ein „Überschuss“ der Gnade über die richtende Gerechtigkeit herauskommt (*ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι ἐπερίσσευσε εἰς τοὺς πολλοὺς* v. 15 und *περισσειὰ τῆς χάριτος* v. 17). Aber neben dieser qualitativen und quantitativen Ungleichheit der beiden Glieder besteht die positive Analogie, um welche es sich hier hauptsächlich handelt, in dem gleichen Verhältniss der beiderseitigen Reihe zu ihrem Anfänger: im einen wie im andern Glied der Parallele hängt das Geschick der ganzen Vielheit — unangesehen der individuellen Differenz zwischen den einzelnen Personen — ganz an dem Thun des Einen Anfängers, welches ein göttliches Urtheil über die von ihm abhängige Gesammtheit begründet, wodurch dieselbe in den Stand der Sünde und des Todes einerseits, der Gerechtigkeit und des Lebens andererseits versetzt wird. Unmittelbar *ἐξ ἐνὸς εἰς πάντας*, also ohne persönliches Zuthun (weder dort Verschulden noch hier Verdienen) der Einzelnen, wird das religiöse Verhältniss dieser Gattungen festgestellt, dort als das der Sünde, hier als das der Ge-

rechtigkeit (*ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν — δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* v. 19). Das tertium comparationis also liegt in der reinen Objektivität des religiösen Verhältnisses sowohl der natürlichen (adamtischen) als der christlichen Menschheit. Weder Sünde und Todesherrschaft bei jener, noch Gerechtigkeit und Leben bei dieser ist von den Einzelnen irgendwie verursacht; beides hat vielmehr seinen Grund in dem göttlichen Willen, der als Zornwillen in einem verurtheilenden Rechtspruch und als Gnadenwillen in einem rechtfertigenden Rechtspruch über die Gesamtheit sich erweist, veranlasst aber ist dieser doppelte Rechtsakt in dem Thun der beiden Anfänger der ganzen Reihe, in Adams Missethat und in Christi Rechthtat. In dieser reinen Objektivität aber kann weder Sünde noch Gerechtigkeit als persönliches Verhalten und sittliche Eigenschaft gedacht werden, die ja immer freie Sache der Einzelnen wären, sondern beides bezeichnet das allgemeine Verhältniss, in welchem sich die Gattung (ohne der Einzelnen Freiheit) Gott gegenüber befindet, das von Gott selbst geordnete Prinzip, welches den religiösen Gattungscharakter bestimmt und von dem das religiöse Bewusstsein der Einzelnen apriori bedingt wird. So wenig also, wie die Sünde der natürlichen Menschheit und die mit ihr zugleich bestehende Todesherrschaft von dem freien Thun der Einzelnen herrührt, da sie vielmehr vor allem Thun der Einzelnen als Gattungscharakter feststeht (welcher Gattungscharakter in der Gattungs- that des Repräsentanten Adam angeschaut wird): ebensowenig hängt die Gerechtigkeit und damit das Leben von dem freien Thun der Einzelnen ab, sondern sie ist als göttliche Gnadengabe in Christo der Gesamtheit gegeben und kommt als wirklicher Besitz denen zu, welche diese Gabe der Gerechtigkeit annehmen (*τὴν περισσειάν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες* v. 17). Die subjektive Wirkung hiervon ist dann das Leben und zwar ein souveräner Lebensbesitz (*βασιλεύσουσι ἐν ζωῇ* — als deutlicher Gegensatz zu dem vorhergehenden: *ὁ θάνατος ἐβασίλευσε*: an die Stelle der willenslosen Unterwerfung unter die souveräne Todesherrschaft ist hier der souveräne Lebensbesitz getreten). Nur mit Beziehung auf diese ihre subjektive Wirkung in Besitz und königlichem Genuss ewigen Lebens (*ζωὴ αἰώνιος* v. 21) heisst



die Rechtfertigung in v. 18 eine *δικαίωσις ζωῆς*, keineswegs aber im Sinn einer Gerechtmachung des Lebens durch sittliche Erneuerung, was weder zum unmittelbaren Gegensatz: *κατάκριμα*, noch zum Zusammenhang und Gedankengang des ganzen Abschnitts passen würde, in welchem, wie gesagt, die Entwicklung des 1, 17 als Thema voraufgestellten Begriffs der *δικαιοσύνη θεοῦ* gipfelt. Der Grundgedanke dieses Abschnitts lässt sich in die dogmatischen Begriffe der imputirten Sünde Adams und imputirten Gerechtigkeit Christi zusammenfassen; wenn auch diese Worte selbst vom Apostel nicht gebraucht werden, so kommt doch der Sinn jenes *ἐξ ἐνός εἰς πάντας* allerdings auf diese Vorstellung hinaus.

Der Begriff dieser imputirten (ideellen, objektiven) Gerechtigkeit lässt sich auch indirekt daraus nachweisen, dass Paulus dieselbe ganz bestimmt von der sittlichen Erneuerung oder „Heiligung“ (*ἁγιασμός*) unterscheidet. Z. B. 1 Cor. 1, 30: Christus ist uns geworden *σοφία, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις*. Hier ist mit *ἁγιασμός* die erneuernde und reinigende Wirkung Christi auf unser sittliches Leben bezeichnet oder das, dass unser realer Lebenszustand in der Annäherung zu dem sittlichen Ziel der *ἁγισίᾳ* begriffen sei; also kann *δικαιοσύνη* nicht ebenfalls diese sittliche Seite bezeichnen, sondern die Voraussetzung des sittlichen Prozesses: den Stand des Gerechtfertigten, das Verhältniss des Menschen als eines Versöhnten zu Gott, woraus der Prozess der Heiligung folgt, der zu seinem Ziele kommt in der endgültigen *ἀπολύτρωσις*, dem Ziel der christlichen Hoffnung. Eben dieselbe Unterscheidung finden wir Röm. 6, 19: *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῆ δικαιοσύνη εἰς ἁγιασμόν*. Die Glieder sollen der Gerechtigkeit als dem gegenwärtigen Stand der Christen in Dienst gestellt d. h. so gebraucht werden, wie es sich für den Gnadenstand der Gerechtfertigten ziemt; der Zweck aber hiebei ist die im sittlichen Lebensprozess allmählich zu erreichende sittliche Vollkommenheit, die Heiligung. Auch v. 16 ist *εἰς δικαιοσύνην* nicht = *εἰς ἁγιασμόν* zu verstehen, denn die sittliche Beschaffenheit ist mit *δοῦλον εἶναι ὑπακούσας* ausgedrückt, *εἰς δικαιοσύνην* aber korrespondirt dem *εἰς θάνατον* im andern Glied, bezieht sich also auf das Endresultat des sittlichen Prozesses, die Rechtfertigung im Endgericht, behält sonach auch

hier den judiciellen Sinn, wenn auch in anderer Anwendung als bei der Rechtfertigung, welche den Anfang des Gnadenstandes bildet. Mit dieser Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung stimmt auch 1 Cor. 6, 11: ταῦτά (grobe Sünder) *τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε*. Ist auch die Reihenfolge der Begriffe hier eine andere als 1 Cor. 1, 30, so berechtigt diess doch um so weniger zu einer andern Fassung der Begriffe, da ja diese veränderte Reihenfolge durch den unmittelbaren Anlass dieser Stelle vollkommen motivirt ist; gegenüber dem früheren groben Sündenleben der Corinthier lag es sehr nahe, die heiligende Wirkung ihres Christwerdens voranzustellen und zwar in doppeltem Ausdruck, negativ: ἀπελούσασθε und positiv: ἡγιασθήτε, jenes die Reinigung vom alten Sündenwesen (in der Taufe), dieses den Beginn einer prinzipiell heiligen (vom Geiste der Heiligung bestimmten) Lebensrichtung bezeichnend; ἐδικαιώθητε aber ist hinzugefügt nicht, als ob es die Folge der Heiligung wäre, was aller sonstigen Analogie widerspräche, sondern weil es zur Vollständigkeit der Erwähnung der Gnadenwirkungen mitgehörte.

Aus dem judiciellen Begriff von δικαιοῦν, aus der Objektivität der δικαιοσύνη Θεοῦ, aus der bestimmten Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung folgt nun schliesslich noch die Nothwendigkeit, unter der paulinischen Rechtfertigung nicht einen fortlaufenden Prozess im Menschen, sondern einen einmaligen Akt Gottes zu verstehen. Und diese logische Consequenz wird auch von allen einschlägigen Stellen bestätigt; besonders bezeichnend ist hiefür das Verhältniss von Röm. 5 und 6. Es ist das Bewusstsein des Gerechtfertigtseins als einer feststehenden Thatsache, worauf Friede, Hoffnung und freudige Heilsgewissheit beruht (δικαιωθέντες οὖν εἰρήνην ἔχομεν, ἐν χάριτι ἐστήκαμεν, καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι v. 1. 2, δικαιωθέντες νῦν — σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς v. 9, καταλλαγέντες σωθησόμεθα v. 10, καυχώμενοι ἐν Θεῷ διὰ — Χριστοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν v. 11). Der durch die Rechtfertigung begründete Gnadenbesitz ist desswegen nicht weniger feststehende Thatsache, weil er noch Raum lässt sowohl für die Hoffnung künftiger Herrlichkeit als für die Möglichkeit, der Gnade wieder verlustig zu gehen; ist auch die Rechtfertigung

tigung nur ein *σωθῆναι τῇ ἐλπίδι* (Röm. 8, 24), weil das endgültige *σωθήσεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς*\*) noch erst Gegenstand der Hoffnung ist (5, 9 f.), so ist sie darum doch ein vollständiges Herausgehobensein aus dem Stand der Sünde unter dem Gesetz und Versetztsein in den Stand der Gerechtigkeit unter der Gnade (6, 14 f.). Und eben weil dieses Sein unter der Gnade die feststehende Voraussetzung für den Christen bildet, darum kann sich daran die sittliche Mahnung schliessen, nun auch im thätigen Leben der Gerechtigkeit und der Gnade sich in Dienst zu stellen, das objektive feststehende Verhältniss der Glaubensgerechtigkeit in dem subjektiven fortschreitenden Verhalten der Lebensgerechtigkeit zu bethätigen und zu bewähren. Letzteres ist Prozess, aber das Werden dieses letzteren wäre nicht möglich ohne das Dasein jenes ersteren. In der realen sittlichen Zuständlichkeit ist die Relativität in jedem Moment unvermeidlich; aber ein relativer Stand des Gerechtfertigtseins, ein theilweises Stehen unter der Gnade, das also theilweise auch noch Stehen unter dem Fluche des Gesetzes wäre, ist eine Unmöglichkeit. Also ist der „Rechtfertigungsprozess“, der eben jene Relativität des jeweiligen Gerechtfertigtseins voraussetzt, ein hölzernes Eisen.

Wenn dennoch manche Exegeten in diesen Irrthum verfielen, so liegt der Grund hiefür ersichtlich darin, dass sie die Rechtfertigung abhängig dachten von der subjektiven Geisteswirksamkeit im Menschen oder von dem Glauben, sofern er schon wirkliches Heilsleben oder doch wirksame Kraft desselben ist, statt sofern er nur empfangender Akt der Heilsaneignung ist. Das Heilsleben allerdings ist ja Prozess, und wäre also die Rechtfertigung in paulinischem Sinne davon abhängig, so könnte auch sie nur als eine werdende, als „das jedesmalige Resultat der jedesmal erreichten christlichen Entwicklungs-

---

\*) Auf dieses endgültige *σωθήσεσθαι* oder die zu erwartende definitive Gerechtsprechung am Endgericht bezieht sich *δικαιοσύνη* in den beiden Stellen Röm. 6, 16: *εἰς δικαιοσύνην* (opp. *εἰς θάνατον*) und Gal. 5, 5: *ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*, wenn nicht etwa in letzterer Stelle *ἐλπίδα* die erhoffte Frucht der (gegenwärtigen) *δικαιωσ.* d. h. die aus dem Gerechtfertigtsein folgende ewige Seligkeit bezeichnet.

stufe\*)“ gedacht werden. Aber die paulinische Rechtfertigung hat, wie wir oben sahen, ihren Grund gar nicht im Menschen, in einem entsprechenden Gerechthein, in sittlich guter Gesinnung u. dgl., sondern sie ist menschlicherseits grundlos (*δωρεάν δικαιούμενοι*) und hat ihren Grund in der göttlichen Gnade, ihre Mittelursache in dem Erlösungswerk Christi (*τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Röm. 3, 24). Auch der Glaube ist der Rechtfertigung gegenüber nichts als Receptivität (*ὄργανον ληπτικόν*), keineswegs bewirkende Ursache derselben. Das haben wir ja eben als den Grundgedanken der klassischen Stelle Röm. 5, 12—19 kennen gelernt, dass, wie die Sünde von Adam aus, so die Gerechtigkeit von Christo aus Allen ohne ihr persönliches Zuthun zukomme, letzteren nur unter der Bedingung, dass sie diese *δωρεάν τῆς χάριτος λαμβάνουσιν*, also unter der Bedingung des Glaubens. Aber der Glaube macht nicht die *δικαιοσύνην Θεοῦ* — dann wäre diese ja vielmehr wieder eine *ἰδία δικαιοσύνη*, der sie gerade entgegengesetzt wird — sondern er „unterwirft sich in Gehorsam“ der von Gott in Christo veranstalteten und im Evangelium dargebotenen Gerechtigkeit. Diese ist als objektives Prinzip für die Menschheit überhaupt festgestellt von Christi Sühnetod an; sobald also der Einzelne diess neue Prinzip im Glauben annimmt, so tritt es für ihn in Gültigkeit, er wird gerechtfertigt. So wenig also ist die Rechtfertigung ein mit dem Glaubensleben allmählig wachsender Prozess, dass es viel näher an den Sinn des Apostels träfe, sie für den im Veröhnungstod Christi ein für allemal abgeschlossenen und dem Glauben aller Einzelnen vorausgehenden göttlichen Akt zu nehmen\*\*). Freilich genau entspricht auch diess der paulini-

\*) Lipsius, paulin. Rechtfertigungslehre, S. 47. — Der Herr Verf. hat jedoch seine dort entwickelte Ansicht längst aufgegeben, was ich bei Abfassung des Aufsatzes über paulin. Rechtfertigung (s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, II. H.) noch nicht wusste. Aber die hier bekämpfte Ansicht hat noch manche Vertreter. Auch Baur hat sie getheilt, cf. N. Theol. S. 175: „In dem die *πίστις* erfüllenden *πνεῦμα* vollendet sich erst der ganze Rechtfertigungsprozess; der höchste Ausdruck für den paulinischen Begriff der Rechtfertigung ist der *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*“ u. A.

\*\*\*) So Ritschl, altkath. Kirche, S. 93: „Die Rechtfertigung ist ein einmaliger und nicht ein wiederholbarer Akt; in dem Tode Christi voll-

schen Vorstellungsweise nicht, da diese vielmehr deutlich die Rechtfertigung als einen bei jedem einzelnen Gläubigen individuell sich wiederholenden Akt darstellt, wie diess ganz augenscheinlich in den Formeln zu Tage tritt: *οἷς μέλλει λογιζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν* (Röm. 4, 24), *δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* (5, 19). Hiernach ist die Rechtfertigung doch nicht schon unmittelbar in Christi Tod für Alle wirklich vollzogen, sondern nur die Möglichkeit hiezu ist für Alle gegeben, aber deren Verwirklichung hängt jedesmal vom individuellen Glauben ab, ist daher für die Meisten jetzt noch zukünftig.

Gleichwohl trifft diese letztere Auffassung insofern allerdings sehr nahe an das Richtige, als die paulinische Rechtfertigung in der That nichts anderes ist als die individuelle Applikation des christlichen Prinzips der versöhnenden Gnade, dessen Offenbarung objektiv im Versöhnungstod Christi geschah, und dessen Aneignung subjektiv im Glaubensakte sich vollzieht. Hatte sich nun dem Apostel die Versöhnungsidee in die Form einer Strafstellvertretung gekleidet, so ist es ganz dem entsprechend, dass sich ihm auch die individuelle Aneignung der Versöhnung wieder in der Form eines göttlichen Rechtsaktes der „Lossprechung, Gerechterklärung, Kindchaftsannahme“ darstellt. Es ist diess eben die der jüdischen Vorstellungsweise nächstliegende Form, in welcher sich das christliche Bewusstsein der Versöhnung seines Losseins vom Zustand unter der Sünde und dem Gesetz vergewissert. Einfacher freilich war dieselbe Idee schon in den Reden Jesu, besonders in den Gleichnissen von der Sünderliebe Gottes ausgesprochen worden, wo der ganze Apparat der dogmatischen Vermittelungen noch fehlte, mittelst welcher sich bei Paulus das christliche Be-

---

zieht sich jenes göttliche Urtheil für die Gesammtheit der Gläubigen, nicht aber in irgend einem andern Akt für jeden Einzelnen als solchen. Aber die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, die Folge der Rechtfertigung, ist wesentlich Prädikat des Einzelnen und Aller als Einzelner“. S. 92: „Die Gewissheit des einzelnen Gläubigen von der Wiedergeburt aus dem heiligen Geist ist unmittelbar; die Gewissheit von der Rechtfertigung hat der Einzelne nicht unmittelbar, sondern nur durch einen Rückschluss von der Wiedergeburt auf seine Zugehörigkeit zu den Vielen, die in Christi Gehorsam für gerecht erklärt sind“.

wusstsein von der Kindschaft mit dem jüdischen Gesetzesstandpunkt auseinanderzusetzen hatte. Dass bei Paulus die versöhnende Gnade sich in die Categorien eines ihr eigentlich gerade entgegengesetzten Rechtsaktes kleidet, das macht die augenfällige Paradoxie seiner Lehrweise aus, wie sie sich eben in der Vorstellung eines Gottes, der *δικαιος ὡν δικαίων ἐστὶ τὸν ἄσεβῆ*, zuspitzt \*). Aber gerade diese paradoxe Form war ganz vorzüglich geeignet, die christliche Centralidee von der freien Initiative der göttlichen Gnade für die religiöse Vorstellung scharf zu markiren und in ihrer ungeschmälernten Idealität zu schützen gegenüber dem immer wieder nahe liegenden Versuch eines moralischen Reflexionsstandpunkts, die göttliche Gnade durch menschliche Sittlichkeit bedingt sein zu lassen und damit die zu ihrem Begriffe gehörige Unbedingtheit der göttlichen Initiative aufzuheben. Eben diese ist es, was in der Vorstellung eines transcendenten abgeschlossenen Aktes der Gerechterklärung, der aller sittlichen Erneuerung noch vorangeht, den prägnantesten Ausdruck gefunden hat; darum galt diese Vorstellung dem evangelischen Bewusstsein immer wieder, so oft es sich in seinem prinzipiellen Gegensatz gegen den Gesetzesstandpunkt erfasst hat, als das Palladium der vollen Heilsgewissheit; es will die Versöhnung mit Gott nicht als eine immer noch werdende und relative, sondern als seiende, vollendete Thatsache besitzen und kann sie daher nur in einem dem werdenden Heilsleben prinzipiell vorausgesetzten Grunde begründet denken. In Wahrheit ist ja auch das christliche Prinzip der Versöhnung als das von Christo historisch ausgegangene Prinzip etwas ganz objektives, allem sittlichen Leben der Subjekte apriori vorausgehend als dessen Grund, und nicht als dessen Folge davon abhängig, auch durch den Glauben nicht etwa zu verursachen, sondern bloss anzueignen durch Aufnahme in das Gemüth. Daher ist der rechtfertigende Glaube bei Paulus nicht gute sittliche Gesinnung, sondern — abgesehen von allem sittlichen Sein — der religiöse Akt der Annahme jenes christlichen Prinzips der Versöhnung. Dabei ist es nur eine ganz unwesentliche formale Verschiedenheit der

\*) Cf. Biedermann, Dogm. § 290: „Paulus hat diese Bezeichnung gerade darum beibehalten, um dadurch die Aufhebung des Gesetzesstandpunktes in den der Gnade markant zu bezeichnen“.

Darstellung, ob jenes Prinzip als die durch das Evangelium von Christo verkündigte Heilswahrheit erscheint, — dann ist der rechtfertigende Glaube dem entsprechend vertrauensvolle Annahme dieser Wahrheit (*assensus et fiducia*), oder ob es mit der Person des Versöhnungsmittlers identificirt und unmittelbar in derselben angeschaut wird, — dann ist der rechtfertigende Glaube ein Ergreifen Christi und Zusammenschluss mit ihm zur mystischen Gemeinschaft (*unio mystica*), auch so nicht unmittelbar als sittliche Gesinnung zu denken, sondern als willige Aufnahme des Heilsobjekts zum persönlichen Heilsbesitz, als Akt der *ὑπακοή* im religiösen Sinn\*). Auf dieser letztern Anschauung vom rechtfertigenden Glauben beruhen die Formeln: *δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* (Gal. 2, 17), *ἵνα γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ* (2. Cor. 5, 21), *ἵνα εἶρεθῶ ἐν αὐτῷ* — *ἔχων* — *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην* (Phil. 3, 9 vgl. 10. 12). Diese Stellen verbieten deutlich, zwischen dem rechtfertigenden Glauben und dem mystischen, mit Christo verbindenden Glauben in der Weise zu scheiden, dass letzterer erst die Folge der vorangegangenen Rechtfertigung wäre; sondern der Glaube ist rechtfertigend eben damit, dass er Christum als den Versöhner d. h. das in Christo angeschaute Prinzip der Versöhnung ergreift, womit diese zum subjektiven Versöhntsein, zum Lossein vom Gesetzesfluch wird — eine Wandelung, die sich dem vorstellenden Bewusstsein als göttlicher Begnadigungsakt über den christusgläubigen Sünder darstellt.

\*) Auch im mystischen Glaubensbegriff liegt also nicht, wie Weiss S. 329 es darstellt, unmittelbar „das sittliche Moment der Hingabe an die in Christo repräsentirte neue Lebensrichtung“, sondern unmittelbar ist er nur die Hingabe an Christum als den Versöhner oder an die in ihm geoffenbarte versöhnende Gnade und nur als diess ist der Glaube rechtfertigend; aber allerdings liegt darin auch der Anknüpfungspunkt für die Entwicklung des neuen Lebens, weil Christus nicht bloss der Versöhner ist, sondern auch das *πνεῦμα ζωοποιούν*. — Uebrigens sind auch die oben citirten Stellen, welche von „Rechtfertigung in Christo“ sprechen, eine entscheidende Instanz gegen Weiss' Ansicht vom rechtfertigenden Glauben, vgl. das früher (S. 169) Besprochene. — Ganz paulinisch ist es, wenn A. L. Schweizer wiederholt betont, dass es bloss verschiedene Ausdrucksweise sei, ob man das Heil sachlich als Erlösungsgnade oder persönlich als Christus bezeichne, da beides eben die im Evangelium von Christo dargebotene Erlösungsreligion meine. Cf. Glaubenslehre III, 183. 212 und ö.

### Die Kindschaft.

Der neue religiöse Zustand, in welchen sich der Mensch durch die Rechtfertigung versetzt sieht, ist der Stand der Kindschaft. Auch diess ist zunächst noch ein objektiver religiöser Begriff und bezeichnet das neue Verhältniss des Gerechtfertigten zu Gott, noch nicht das neue sittliche Leben. Diess geht schon daraus hervor, dass sie auf dem göttlichen Akt der *νόθεσία* d. h. Adoption, Kindschaftsannahme beruht, was ebenso wie die *δικαίωσις* und mit dieser sachlich ganz identisch, ein Rechtsakt in foro Dei ist. Der Begnadigungsakt, in welchem Gott dem Sünder seine Gnade zuwendet, ist Rechtfertigung, sofern derselbe von der Sündenschuld losgesprochen wird, und Adoption, sofern er zu Gott in das neue Verhältniss versetzt wird, nicht mehr Gegenstand des göttlichen Zorns, sondern der göttlichen Liebe zu sein. Zu diesem Kindschaftsstand gehören nun drei Momente, zwei als unmittelbare Consequenzen der *νόθεσία*, in welchen sich das neue Verhältniss des Menschen zu Gott sofort darstellt, und eines als zukünftiges Kindesrecht: jene die Befreiung vom Gesetz und die Begabung mit dem Kindschaftsgeist und diess die künftige Erbschaft; so finden wir sie zusammengestellt in der Grundstelle Gal. 4, 5—7. Weil die *νόθεσία* in der *κληρονομία* sich vollkommen realisirt, diese aber wesentlich in dem künftigen *συνδοξασθῆναι Χριστῷ*, in der endlichen Verherrlichung, wie sie Gegenstand der Hoffnung ist, besteht, so kann insofern auch die *νόθεσία* selbst als Gegenstand der Hoffnung und Erwartung bezeichnet werden Röm. 8, 23: *νόθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος*, vgl. v. 17: *εἰ τέκνα, καὶ κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*. Diese zukünftige Hoffnung wird uns inzwischen verbürgt durch das schon in der Gegenwart uns gegebene Unterpfand des dem Kindschaftsstand zukommenden Geistes des Sohnes Gottes, welchen wir auf Grund unserer Adoption erhalten haben und der uns unser Kindsein im subjektiven Kindesbewusstsein bezeugt (Gal. 4, 6: *ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κρᾶζον*



*Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Röm. 8, 15 f.: *ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ· αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ*). Der den Christen geschenkte Geist heisst hier *πνεῦμα υἰοθεσίας* nicht, als ob er erst die Kindschaft wirken würde — das widerspräche der Aussage Gal. 4, 6: *ὅτι ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν* etc. — sondern weil er denen, welche durch den Glauben an den Sohn Gottes Kinder Gottes geworden sind (Gal. 3, 26), als das ihrem neuen Stand allein entsprechende neue Lebensprinzip zukommt, und zwar diess so wesentlich und unveräusserlich, dass das Dasein dieses Geistes als der treibenden Kraft des subjektiven Lebens geradezu als Kriterium für die objektive Wahrheit des Kindschaftstandes gelten kann (*ὅσοι πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ* Röm. 8, 14). Ueber diesen Geist ist im nächsten Capitel weiter zu sprechen; hier aber handelt es sich noch um den Punkt, der im Kindschaftsbegriff die erste Stelle einnimmt, weil er diesen Stand negativ, nach seinem prinzipiellen Gegensatz zum vorigen, charakterisirt: Die Befreiung vom Gesetz.

Gal. 4, 5 wird als der unmittelbare Zweck der Sendung des Sohnes Gottes diess bezeichnet: *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν*, und als Folge davon: *ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλος, ἀλλ' υἱός*. Das Eintreten der Kindschaft setzt also Loskaufung vom Gesetz voraus, und zwar wie der Zusammenhang ergibt, von den Gesetzesforderungen, die durch ihre äusserliche Zucht eine Vormundschaft über die unmündige Menschheit (resp. das Volk Israel) ausgeübt hatten. Die Gültigkeit dieser Gesetzesforderungen war von Anfang nur auf Zeitdauer bestimmt, nemlich *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς* (v. 2). Gleichwohl bedurfte auch ihre Abrogation, wie die des Gesetzesfluchs (3, 13), einer stellvertretenden Uebernahme durch den Sohn Gottes, der, obwohl als Sohn von der *δουλεία τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου* an sich frei, dennoch unter das Gesetz gethan ward, damit er durch seine freiwillige Erfüllung von dessen Ansprüchen die bisher unter dem Gesetze Stehenden loskaufte. Damit erst war die Möglichkeit zum Eintritt der Kindschafts- oder Glaubensperiode gegeben. Indem wir nun durch den Glauben an den Gottessohn ebenfalls Gottessöhne werden (3, 26), treten wir ebendamit ein in den Genuss des

Rechtes mündiger Söhne auf Freiheit von Zuchtmeistern, Vormündern und Pflegern, unter welche ja nur die Unmündigen, die als solche den Knechten gleichstehen, gestellt sind. Durch den Glauben also zu Söhnen geworden, sind wir nicht mehr *δοῦλοι*, nicht mehr *δεδουλωμένοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, unter das Gesetz, sofern es mit Aeusserlichkeiten zu thun hat, wie mit dem Jahre, Monate und Tage bildenden Laufe der Gestirne. Und weil in dieser mit dem Glauben an den Sohn Gottes angebrochenen Mündigkeits- und Freiheitsepoche sowohl die früheren Juden von ihrem Gesetzeskultus (4, 3 und 5) als die früheren Heiden von ihrem Naturkultus (v. 8 und 9) befreit sind und sonach in der gemeinsamen christlichen Freiheit die vorher beide Theile trennende Schranke aufgehoben ist, darum heisst es nun innerhalb der Christengemeinde: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγν, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος — πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 3, 28. Gerade diese Gleichheit und Einheit aller Christusgläubigen in der kindschaftlichen Freiheit vom Gesetz ist dem Apostel ein Hauptpunkt, der in unbegreiflicher Weise übersehen wird von denen, welche das paulinische Cardinaldogma von der christlichen Gesetzesfreiheit auf die Heidenchristen beschränken wollen. Die ehemaligen Heiden waren ja doch nicht loszukaufen von dem Gesetz, unter welches Christus gethan worden d. h. vom mosaischen; also kann sich 4, 5 — ebenso wie auch 3, 25: *οὐκ ἔτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν* — gerade nur auf die ehemaligen Juden beziehen. In 5, 1: *μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε* spricht das *πάλιν* doch höchst wahrscheinlich dafür, dass unter den Angeredeten auch ehemalige Juden mitverstanden sind, wenn auch der Inhalt der nächsten Verse allerdings unmittelbar Heidenchristen voraussetzt. In dem Abschnitt 4, 21—31 vergleicht der Apostel die Christen als die nach dem Geist Geborenen mit dem durch die wunderwirkende Verheissung geborenen Isaak, dem freien Sohn der freien Mutter, und hingegen die unter dem Gesetze Stehenden mit dem natürlich geborenen unfreien Sohn der Magd Hagar, der von dem Sohn der Freien ausgestossen wird, weil der Magd Sohn nicht mit dem Sohn der Freien erben darf. „So sind wir denn nicht der Magd Kinder, sondern der Freien!“ Diese gesetztesfreien „Wir“ können nur die Christen insgesamt sein, denn wären

es bloss die Heidenchristen, so würden ja die Judenchristen noch zusammen mit den Juden unter die „Kinder der Magd“ gehören, welche eben des Erbes verlustig gehen! Ein ähnlicher allegorischer Beweis für die Aufhebung des Gesetzes im Christenthum findet sich 2 Cor. 3: Die verschwindende Klarheit auf Mosis Angesicht bedeutete die nur temporäre Bedeutung des Gesetzes; damit die Kinder Israel diess nicht sehen sollten, bedeckte Moses sein Angesicht und diese Decke liegt noch über dem alten Testament, so dass sein wahrer Sinn, seine Bestimmung, in Christo aufgehoben zu werden, verborgen bleibt; aber mit der Bekehrung zu Christo wird diese Decke weggenommen: „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“. Diese Argumentation hat, wie die vorige, gerade für den Juden ihre Bedeutung, sofern sie auf dessen Standpunkt sich stellend, aus dem Gesetze selber dessen vergängliche Gültigkeit deducirt; eben der Jude ist es, der durch seine Bekehrung zu Christo erkennen lernen soll, was ihm vorher immer verhüllt war, dass das Gesetz nur tödtender Buchstabe sei und darum verschwindende Klarheit habe, der Geist Christi aber lebendig und frei mache. Röm. 7, 1—7 wird die Aufhebung des Gesetzes deducirt aus dem (freilich stark hinkenden) Gleichniss von der Ehe, von deren Band durch den Tod des einen Gatten der andere frei wird. So seien die vorher an das Gesetz Gebundenen von diesem Bande losgeworden, indem sie in der Gemeinschaft des getödteten Christus selber auch dem Gesetze abgestorben seien, um einem neuen Eheherrn sich zu eigen zu geben, „so dass wir nun im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens dienen“. Und diess sagt der Apostel ausdrücklich Solchen, die „das Gesetz kennen“ (v. 1), also Judenchristen. Nehmen wir zu all' dem hinzu, was der Apostel von sich selbst sagt, dass er durchs Gesetz dem Gesetz abgestorben, mit Christo gekreuzigt sei, durch dessen Kreuz ihm die Welt und er der Welt gekreuzigt worden (jedes Band mit seinen früheren, jüdischen Verhältnissen und Anschauungsweisen zerrissen sei), dass er nicht mehr die Beschneidung predige und eben darum Verfolgung leiden müsse, dass er den Gesetzlosen als ein Gesetzloser geworden sei und dann auch wieder (NB. auf Grund dieser prinzipiellen Gesetzlosigkeit) den Gesetzlichen ein Gesetzlicher (vgl. Gal. 2, 19;

6, 14; 5, 11. 1 Cor. 9, 21): so wird nicht der leiseste Zweifel darüber bestehen können, dass der Apostel Paulus dem mosaischen Gesetz innerhalb der Christusgemeinde schlechthin und für Alle jede Gültigkeit und Verbindlichkeit prinzipiell abspricht. Nur um dieses dogmatische Prinzip handelt es sich hier; wie sich die durch ethische Rücksichten der Liebe und Weisheit mitbestimmte Praxis gestaltete, wird später uns beschäftigen. Jedenfalls war ihm jene Anschauung von der Gesetzesaufhebung ein Hauptpunkt der christlichen Gnosis (1 Cor. 8, 1. 7. 2 Cor. 3–4, 6), sowie seinen Gegnern das Haupttätigkeits an seiner Verkündigung des Gekreuzigten (Gal. 5, 11).

---

## Fünftes Capitel.

### Das Leben im Geiste.

---

Der Antinomismus der paulinischen Glaubenslehre bot Freund und Feind die Möglichkeit des Missverständnisses und der Missdeutung, als ob der Christusgläubige nach Paulus allen sittlichen Anforderungen enthoben sei und in völlig ungebundener Willkür der Sünde fröhnen könne. Die Nothwendigkeit, diese falsche Consequenz zurückzuweisen, führt den Apostel dazu, zu zeigen, wie in derselben Verbindung des Gläubigen mit Christo, die ihn zu einem freien Kind Gottes macht, auch zugleich das Prinzip einer realen Lebenserneuerung, der Reinigung von Sünde liege, wie an die Stelle des aufgehobenen äusseren Gesetzes hier nun das innere Gesetz des Geistes Christi trete, das nicht mehr unfrei, sondern erst recht frei macht und, was das äussere Gesetz nur fordern konnte, zum wirklichen Vollzug bringt.

---

### Der Anfang des neuen Lebens.

Röm. 6, 1 antwortet der Apostel auf den Einwurf: ob denn nun der Gerechtfertigte in der Sünde beharren dürfe, damit die Gnade desto mächtiger werde? mit seinem scharf abweisenden *μὴ γένοιτο!* und begründet sofort diese Zurückweisung einer grundfalschen Consequenz mit Folgendem: „Die wir der Sünde gestorben sind, wie sollten wir noch in ihr leben wollen? Oder wisset ihr nicht, dass Alle, die wir auf Jesum Christum getauft sind, die sind auf seinen Tod getauft?

So sind wir also mit ihm begraben durch die Taufe auf seinen Tod, damit, wie Christus von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters auferstanden ist, auch wir in Neuheit des Lebens wandeln; denn sind wir (mit ihm) verwachsen geworden durch die Abgestaltung seines Todes, so werden wir es aber auch sein durch die seiner Auferstehung; dessen gewiss, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib abgethan würde, zum Zweck, dass wir nicht mehr der Sünde Sklavendienst thun (müssen); denn der Gestorbene ist rechtsgültig los von (dem Herrschaftsrecht) der Sünde. Sind wir aber gestorben mit Christo, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden; wissend, dass Christus auferweckt von den Todten nicht mehr stirbt, der Tod ist nicht Herr über ihn. Denn was er gestorben ist, ist er der Sünde einmal gestorben, was er aber lebt, lebt er Gott. So auch ihr, achtet euch als todt für die Sünde, lebend aber für Gott in Christo Jesu, unsrem Herrn“. Der Apostel betrachtet also die Taufe als ein solches Ingemeinschafttreten mit Christo als dem Gestorbenen und Auferstandenen, durch welches dessen Tod und Auferstehung auch die unsern werden d. h. sich in uns selber auf eine übersinnliche, aber doch reale Weise wiederholen.

Wiefern diess mit dem Tode Christi der Fall ist, kann nicht zweifelhaft sein. — Sofern die Theilnahme an ihm in der Taufe als vollendete Thatsache gesetzt ist, muss diess „Misterben“ in einem geistigen Prozess bestehen, nemlich in demjenigen, wodurch man Christ, Angehöriger Christi und seiner Gemeinde wird. Wie Christus durch seinen Leibestod ausser Beziehung und Verbindung mit dem Sündenfleisch getreten ist (*τῇ ἀμαρτίᾳ ἀπέθανεν*), so scheidet der Mensch, indem er durch die Taufe in die Angehörigkeit des Gekreuzigten tritt, aus dem bisherigen Lebensverband mit Fleisch und Welt aus; die Welt wird ihm gekreuzigt und er ihr (Gal. 6, 14) d. h. ihr Leben und Wesen, ihre Güter und Meinungen beherrschen ihn nicht mehr und sein Leben, Gut und Ruhm bewegt sich nicht mehr in ihrem Gebiet des Eiteln und Aeusserlichen. Aber auch der noch engere Verband des Ich mit seinem eigenen Fleisch ist damit prinzipiell aufgehoben, „die Christo Angehörigen haben (eben damit, dass sie ihm angehörig wurden, also in der Taufe) ihr Fleisch sammt seinen Leidenschaften

und Begierden gekreuzigt“ (Gal. 5, 24) d. h. sie haben demselben seine freie Regsamkeit und sündige Energie genommen, haben das vorher herrschende Prinzip in die Machtlosigkeit wie eines Gekreuzigten versetzt und dem Prozess des allmählichen Ersterbens hingegeben. Die beabsichtigte Folge dieses Gekreuzigtwerdens des alten Menschen ist: dass der Sündenleib (d. h. der Leib, sofern er aus der *σὰρξ ἁμαρτίας* besteht, also Sitz der Sünde ist) abgethan werde, damit wir nicht mehr Sklaven der Sünde seien, kurz also: die reale Befreiung von der beherrschenden Macht der Sünde (Röm. 6, 6). Dabei ist zu beachten, dass diess *καταργεῖσθαι* des *σῶμα ἁμαρτίας* sich erst als die beabsichtigte Folge mit dem *οὐκ ἔσθαι*, das in der Taufe geschieht, verknüpft, nicht unmittelbar damit zusammenfällt; es ist damit angedeutet, dass das Sterben des alten Menschen ein fortgehender Prozess ist, der in der Taufe nur seinen prinzipiellen und allerdings schon entscheidenden Anfang genommen hat, gerade so wie der leibliche Tod durch den Akt der Kreuzigung zwar eingeleitet, aber noch nicht momentan vollendet ist. Aber prinzipiell allerdings ist beim Getauften der alte Mensch todt; er hat Christi Tod, diess vollendete Faktum, in der gläubigen Hingabe an Christum und in der gliedlichen Verbindung mit Christo (Taufe) in sich selbst erfahren — nach jenem Canon: „ist Einer für Alle gestorben, so sind sie alle gestorben“, d. h.: der Tod des Einen wird für die Gesammtheit derer, die ihn zu geniessen haben, indem sie ihn sich im Glauben aneignen, zu einem gemeinsamen Prinzip, unter dessen bestimmendem Einfluss ihr Leben fortan steht, also, dass sie sich selber auch nur noch als Solche wissen und fühlen und wollen, die ihrem vorigen Lebensprinzip gegenüber abgestorben sind.

Weniger einfach ist nun aber weiter die andre Frage zu beantworten: inwiefern sich am Christen das neue Leben des auferstandenen Christus wiederhole. Nach der Analogie des „Mitsterbens“ liegt allerdings auch hier der Gedanke an das geistige oder ethische Mitleben mit Christo so sehr nahe, dass die Mehrzahl der Exegeten bis heute in unserer Stelle nur dieses finden will. Allein diess ist entschieden ungenau. Wenn v. 5 dem *σύνφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου* entgegengesetzt ist das *ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*,

so zeigt schon der Wechsel des Tempus, dass diese Abgestaltung der Auferstehung Christi nicht ohne weiteres zeitlich zusammenfällt mit der seines Todes d. h. mit dem Moment der Taufe als dem Anfang des Christwerdens; soll dem futurum im Unterschied vom vorhergegangenen praeteritum sein Recht bleiben, so wird sich dabei nur an die noch bevorstehende jenseitige Auferstehung denken lassen. Unzweifelhaft wird diess aber vollends in v. 8 *εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν, ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ*; hier ist die Gemeinschaft mit dem Leben des Auferstandenen nicht bloss als eine zukünftige, sondern überdiess als Gegenstand unseres gläubigen Vertrauens, also unserer Hoffnung und Erwartung dargestellt, deren Realisirung gar nicht Sache unserer Selbstthätigkeit, sondern Wirkung oder Gabe Gottes an uns sein wird; nur so hat das *πιστεύομεν* einen dem sonstigen Wortgebrauch entsprechenden Sinn. Dann ist aber unter *συζήσομεν* nicht unser jetziges neues sittliches Leben zu verstehen, das ja eben Sache unserer eigenen sittlichen Selbstthätigkeit in der Gegenwart, also in keiner Weise Gegenstand des gläubigen Vertrauens wäre; es ist vielmehr die vom Jenseits zu erhoffende Lebensgemeinschaft der auferstandenen Gläubigen mit ihrem auferstandenen Herrn. Allein so unzweifelhaft diess ist, so unleugbar ist andererseits nun auch wieder, dass v. 4: *ἵνα καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* und v. 11: *λογίξεσθε ἑαυτοὺς ζῶντας τῷ Θεῷ ἐν Χρῷ Ι.* nur an das gegenwärtige neue sittliche Leben der Christen gedacht werden kann, von welchem ja auch der Zusammenhang der Stelle überhaupt handelt. Beachten wir indess, dass diess neue sittliche Leben der Gegenwart als Absicht und Forderung (*ἵνα — περιπατήσωμεν* und *λογίξεσθε*) hingestellt ist, das eschatologische Mitleben aber als Gegenstand der Glaubensüberzeugung, so kann uns diess den Schlüssel zur Lösung dieser Schwierigkeit geben. Offenbar versteht der Apostel das aus der Todsgemeinschaft mit Christo resultirende Mitleben mit dem Auferstandenen zunächst im eigentlichen Sinn von dem eschatologischen Auferstehungsleben, als solches ist es ihm Glaubenssache; aber dieser Gegenstand der dogmatischen Hoffnung wird nun sofort zum bestimmenden Prinzip für das ethische Leben der Gegenwart, welches letztere eben damit, dass es von jenem Prinzip beherrscht ist, selber



auch schon ein neues Leben und sonach in Wahrheit der diesseitige anticipirte Anfang von jenem Jenseits wird. Das eschatologische Mitleben mit Christo verwandelt sich also dem Apostel unter der Hand in das ethische neue Leben der christlichen Gegenwart, die *καινότης ζωῆς* bleibt nicht mehr blosser Gegenstand der Hoffnung, sondern wird Norm und Element des selbstthätigen Wandeln. Diess konnte unter Voraussetzung der paulinischen Glaubensmystik gar nicht anders sein. Hat der Christ den Tod seines Herrn schon innerlich erfahren in der Taufe beim Eintritt in den Glaubensverband mit dem Herrn, der dazu gestorben ist, auf dass er über Alle Herr sei und dass die, so da leben, nicht mehr sich selber leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist (Röm. 14, 9; 2. Cor. 5, 15): so ist ja eben dieses „Nichtmehrsichselbstleben, sondern Christo und Gotte leben“, wie es durch den Tod Christi gefordert, durch die Todesgemeinschaft in der Taufe gesetzt ist, bereits der faktische Anfang eines neuen Lebens, das mit dem Auferstehungsleben Christi das spezifische Merkmal des Gottgeweitseins gemein hat, also auch vom eigenen einstigen Auferstehungsleben des Christen nicht mehr spezifisch (der wesentlichen innern Qualität nach) verschieden sein kann. Immerhin aber ist für die ganze, auch ethische Denkweise des Apostels nicht ohne Bedeutung, dass das *πιστεύομεν, ὅτι συζήσομεν* d. h. die Glaubensgewissheit des eschatologischen Mitlebens die Grundlage bleibt, auf welcher sich die ethische Reflexion erst erhebt; so ist ja nun die letztere nicht blosses Sollen, sondern dieses hat von vornherein seinen Grund in einem für den Glauben (wenn auch nicht für das Schauen) schon feststehenden Sein; weil der Gläubige sich mit Christo schon eins und damit im ideellen Besitz des ewigen Lebens schon jetzt weiss (der Gedanke von Röm. 5, 1—11), so folgt ihm daraus die Pflicht, im neuen Leben zu wandeln, als einfache logische Consequenz; die sittliche „Neuheit des Lebens“ ist nun nichts anderes als die selbstverständliche äussere Bethätigung dessen, was für das religiöse Gemüth schon ein im Glauben daseiendes Gut, idealer Besitz des „Lebens“ im absoluten Sinn ist. Das sittliche Bewusstsein ist hier nicht mehr im abstrakten Gesetzesstandpunkt befangen,

sondern ruht auf dem Bewusstsein der Versöhnung, der absoluten inneren Befriedigung und Erfüllung.

Die Taufe ist also nach unserer Stelle der Anfang des neuen Lebens, sofern sie den Menschen in eine solche mystische Verbindung mit Christo versetzt, vermöge welcher er sein altes Leben mit Christo gestorben und Christi neues Leben sich selbst als Gegenstand der Hoffnung nicht bloss, sondern auch schon in gegenwärtigem innerlichem Besitze angeeignet weiss. Damit, dass der Mensch durch die Taufe in die Angehörigkeit Christi eintritt, vollzieht sich Christi leibliches Sterben und Auferstehen an ihm als prinzipieller Akt des Gemüths, als Loslösung von der bisherigen Lebenssphäre in Fleisch und Welt und Eintritt in die Lebenssphäre Christi, die ihn nunmehr wie ein Kleid, das man angezogen hat, allenthalben umschliesst (*Χριστὸν ἐνεδύσασθε* Gal. 3, 27), die das Element seines Daseins und Wandels wird, sodass er *ἐν Χριστῷ* ist. Diese Formel ist bei Paulus der spezifische und höchst bezeichnende Ausdruck für das Christsein überhaupt und dann auch für besondere Verhältnisse, Zustände, Handlungen, sofern sie auf das Christsein sich beziehen und etwas dem christlichen Lebensgebiet angehöriges bezeichnen. So sind „die Gemeinden in Christo“ (Gal. 1, 22) einfach = christliche Gemeinden, „Todte, Entschlafene in Christo“ (1 Cor. 15, 18 und 1 Thess. 4, 16) = christliche Todte oder gestorbene Christen; „Väter, Brüder, Mitarbeiter in Christo“ (1 Cor. 4, 15. Col. 1, 2. Röm. 16, 3) bezeichnet diese Verhältnisse als nicht dem natürlichen und gewöhnlich sittlichen, sondern dem christlichen Lebensgebiete angehörige; des Apostels Fesseln zu Rom „werden offenbar in Christo“: d. h. als solche, die er nicht um gemeiner Vergehen willen, sondern als Christ, um seines Christseins willen zu tragen habe (Phil. 1, 13); „Wege in Christo“ (1 Cor. 4, 17) sind christliche Verhaltensweisen mit specieller Beziehung auf die Leitung des christlichen Gemeindelebens; ganz besonders werden die verschiedenen dem Christen eigenthümlichen Geisteszustände, Gaben und Kräfte in ihrer christlichen Besonderheit durch *ἐν Χριστῷ* hervorgehoben: Leben (Röm. 8, 2), Liebe Gottes oder Gnade (Röm. 8, 39. 1 Cor. 1, 4. 1 Cor. 16, 24), Ruhm, Trost und Hoffnung (Röm. 15, 17. Phil. 2, 1. 19. 3, 3), Freiheit (Gal. 2, 4), Hei-

ligkeit und Vollkommenheit (1 Cor. 1, 2. Phil. 1, 1. 4, 21; Col. 1, 28), Einsicht wie auch Unmündigkeit d. h. Unreife des Verständnisses (1 Cor. 3, 1; 4, 10). — Was enthält nun aber diese Formel *ἐν Χριστῷ* im Grunde anderes, als jene Mystik des paulinischen Glaubens, dass der Gläubige sich, sein eignes Leben an Christum hingibt und Christi Leben in sich bekommt? er in Christo und Christus in ihm, er mit Christo gestorben und Christus sein Leben geworden, das sind unzertrennliche Wechselbegriffe für ein und dasselbige Verhältniss des Einsseins zwischen dem Menschen und dem göttlichen Heilsobjekt und diess Einheitsverhältniss ist nichts anderes, als eben der Glaube. In der That lässt sich zwischen dem, was oben (S. 169 f.) über den mystischen Glaubensbegriff des Paulus zusammengestellt worden, und dem, was wir nun hier als die durch die Taufe gesetzte Lebensgemeinschaft mit Christo finden, durchaus kein Unterschied statuiren. Ebendafür spricht auch das Verhältniss der beiden Verse Gal. 3, 26 und 27: dass alle auf Christum Getauften Christum angezogen haben, ist die Begründung für die Behauptung, dass alle an Christum Gläubigen als solche, mittelst dieses ihres Glaubens, Gottes Söhne seien; hiernach ist Christum angezogen haben und ein Sohn Gottes geworden sein eins und dasselbe; da nun letzteres einfach durch den Glauben vermittelt wird (v. 26), so kann die das erstere vermittelnde Taufe (v. 27) nichts vom Glauben specifisch verschiedenes sein, muss sich also zu diesem verhalten wie die in die Erscheinung tretende Form zum geistigen Inhalt; und eben darum, weil die Taufe der äusserlich vollzogene Eintritt in die Glaubensverbindung mit Christo ist, kann sie als der Erkenntnissgrund der bestehenden Christusgemeinschaft gelten, deren Realgrund der Glaube ist. Nehmen wir hinzu, dass die auf der Glaubensverbindung mit Christo beruhende (*διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ* v. 26) Sohnschaft Gottes nach 4, 6 den Empfang des Sohnesgeistes bedingt, so folgt ja wohl hieraus deutlich, dass nicht sowohl der Geistesempfang die Christusgemeinschaft begründe, als vielmehr die im Glauben begründete Christusgemeinschaft das logische Prius für den Empfang des Kindschaftsgeistes bilde. Hiermit stimmt jedenfalls ganz überein die eigenthümliche (freilich allgemein unbeachtet gebliebene) Erscheinung, dass in Röm. 6, wo doch von Anfang bis Ende das neue Leben der Getauften in

der Gemeinschaft mit Christo besprochen wird, dasselbe nirgends auf den Empfang des Geistes begründet, ja vom *πνεῦμα* überhaupt mit keiner Silbe gesprochen wird! Wie will man denn diess erklären unter Voraussetzung der gewöhnlichen Annahme, dass die Lebensgemeinschaft mit Christo auf dem Geistesempfang in der Taufe beruhe, dieser also (und nicht der Glaube) die Wurzel der paulinischen Mystik sei? Wir werden also berechtigt sein, diese Annahme, so allgemein sie ist, für eine ungenaue zu halten und vielmehr in jener eigenthümlichen Erscheinung eine entschiedene Bestätigung dessen zu finden, was sich uns schon früher in der Analyse des paulinischen Glaubensbegriffs ergeben hat: dass das mystische Element des Paulinismus an seinem Glaubensbegriff unmittelbar und ausschliesslich hängt; weil dem Paulus faktisch der Glaube jener tiefe und volle Akt der gänzlichen Herzenshingabe war, wie er ihn Gal. 2, 20 schildert, darum und nur eben darum war er sich in diesem Akte der mystischen Einigung mit dem absoluten Heilsobjekt bewusst. Wo er aber seine christlichen Leser an die Thatsache ihrer Christusgemeinschaft erinnern will (sei es als Grund für ihre christliche Freiheit und Gleichheit: Gal. 3, 27 f., sei es als Motiv für ihren christlich sittlichen Wandel: Röm. 6), da beruft er sich dann natürlich eben auf denjenigen äusserlich fixirbaren und augenfälligen Akt, in welchem der innere Herzensakt des Glaubens seinen Abschluss und sein Siegel erhalten hat: auf den Taufakt.

In diesem mystisch vertieften Glaubensbegriff, dem eigensten Eigenthum des Paulus, lag nun weiterhin auch die Möglichkeit und der Anlass zu einer Vertiefung und Umbildung der dem Paulus nicht ursprünglich eigenthümlichen, sondern traditionell urchristlichen Lehre von dem messianischen *πνεῦμα*, das der Christ auf Grund der Taufe empfangt (Act. 2, 38). Unter diesem messianischen *πνεῦμα* verstand nemlich die christliche Gemeinde wesentlich nichts anderes als den alttestamentlich-prophetischen Offenbarungsgeist, dessen allgemeine Mittheilung schon Joel als Kennzeichen der letzten Zeit verheissen hatte; dieser Geist ist als übersinnliche Substanz der höheren göttlichen Welt vorgestellt, welche auf den Menschen (durch Ausgiessung) gekommen, in diesem übernatürliche Gaben und Wirkungen wunderbarer Art, wie Gesichtesehen und

Zungenreden und Heilungskräfte bewirke (cf. Act. 2, 16—19. 10, 46. 19, 6). Von eben dieser Vorstellung geht nun zwar auch Paulus aus, wie ja auch er als wesentliche Erscheinung und Kennzeichen des christlichen *πνεῦμα* die wunderbaren Gnadengaben und Kraftwirkungen anführt (1 Cor. 12. Gal. 3, 5). Allein diess ist ihm nicht mehr das einzige noch wesentliche am christlichen *πνεῦμα*; vielmehr erscheint bei ihm als die Hauptsache diess, dass das göttliche *πνεῦμα* im Christen zum stetig wirkenden Prinzip seines ganzen Glaubenslebens wird, das sich nicht bloss im Weissagen, sondern in allerlei christlicher Erkenntniss, nicht bloss im Wunderthun, sondern in allerlei christlicher Tugend, allermeist in der sittlichen Grundrichtung, in der Liebe erweist. Kurz, das *πνεῦμα* wurde bei Paulus aus einem abstrakt supranaturalen, ekstatisch-apokalyptischen Prinzip zum immanenten religiös-sittlichen Lebensprinzip der erneuerten Menschheit, zur Natur der *καινὴ κτίσις*. Damit war das Christenthum als neues geschichtliches Prinzip in seiner Selbstständigkeit gegenüber dem Judenthum fixirt und zugleich eine Brücke geschlagen von den ekstatisch-enthusiastischen Erscheinungen der Urgemeinde zu einer stetigen geschichtlichen Gemeindeentwicklung.

Wie war nun aber Paulus zu dieser für die ganze christliche Spekulation epochemachenden Anschauung vom *πνεῦμα* gekommen? Man könnte denken (was auch die gewöhnliche Annahme zu sein scheint), dass Paulus eben von Anfang einen eigenthümlichen Begriff vom *πνεῦμα*, einen tieferen, geistigeren gehabt habe. Allein dem ist nicht so. Auch das paulinische *πνεῦμα* ist ansich ein transcendent-phisches Wesen, ein übersinnlicher Stoff, der zu der irdisch-sinnlichen Stofflichkeit der *σὰρξ* das konträre Gegentheil bildet. Wie letztere das schwache, vergängliche, unreine, beziehungsweise sündige Element der Welt, des nichtgöttlichen Daseins und daher vom Reiche Gottes ausgeschlossen ist, so ist das *πνεῦμα* das starke, dauernde, reine und heilige Element des göttlichen Daseins, des Himmels, und hat daher auch die Kraft zu beleben und zu reinigen (heiligen) (cf. besonders die Gegensätze 1 Cor. 15, 42—50). Immateriell kann es also nur relativ heissen, sofern es nicht irdische und sinnliche Stofflichkeit ist, sondern himmlischer, übersinnlicher Stoff; daher seine nahe Verwandtschaft

mit dem, was der alten Welt als feinsten irdischen Stoff galt, mit der Luft, an welche schon die Etymologie des Worts *πνεῦμα* erinnert, und mit dem Licht, dessen Glanz (*δόξα*) als die stehende Erscheinungsform des *πνεῦμα* zu betrachten ist. Stofflich ist die Vorstellung, dass das *πνεῦμα* ausgegossen werde in die Herzen, wie Wasser (vgl. Röm. 5, 5), in sie hineinstrahle, wie ein Lichtstrahl (2 Cor. 4, 6), selbst die Leiber derer, in denen es wohnt, in Glanz umwandle (2 Cor. 3, 18), ja dass es selber auch ebensogut, wie die *σάρξ*, Material für Körper (*σώματα* = gegliederte Formen) werden könne, wie denn Paulus die Leiber der Auferstandenen als solche aus der himmlischen Lichtsubstanz bestehende *σώματα πνευματικά* von verschiedenen Graden des Lichtglanzes vorstellt (1 Cor. 15, 40 ff.). — Diese übersinnliche Substanz kommt nun ursprünglich Gott und weiterhin dem Sohn Gottes Christus in der Weise zu, dass sie deren göttliches (bezw. gottbildliches) Wesen konstituiert, in ihnen konkret vorgestellt wird; aber sie bildet nicht eine besondere Persönlichkeit neben beiden. Zwar erscheint der Geist öfter als handelndes Subjekt mit Bewusstsein und Willen: er theilt die Gaben aus, wie er will (1 Cor. 12, 11), erforscht die Tiefen der Gottheit (2, 10), vertritt uns vor Gott (Röm. 8, 26) und gibt Zeugniß unserem Geiste (v. 16). Aber wenn auch zugegeben werden kann, dass diese Personifikation eine mehr als bloss sprachliche ist, dass sie auch in der Vorstellung des Apostels selbst liegt, so ist diess doch von dem bestimmten Gedanken einer von Gott und Christo unterschiedenen Persönlichkeit weit entfernt. Neben der Personifikation des Geistes in 1 Cor. 12, 11 ist doch in v. 6 Gott der Alles wirkende; und der die Tiefen der Gottheit erforschende Geist in 1 Cor. 2, 10 ist doch nur das sich von sich selbst unterscheidende, also selbstbewusste Ich Gottes; Röm. 8, 16. 26 ist der einwohnende Geist Gottes oder Christi doch nicht verschieden von dem einwohnenden Christus selbst (v. 9 vgl. 10); 2 Cor. 13, 13 ist zwar neben *χάρις Χριστοῦ* und *ἀγάπη Θεοῦ* die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* gestellt, aber nicht als ob es drei selbstständig koordinirte Momente wären, deren jedes auch eine selbstständige persönliche Ursache hätte, sondern sie verhalten sich wie Ursache (*ἀγάπη Θεοῦ*) zu Mittel (*χάρις Χριστοῦ*) und Wirkung (*κοινωνία τ. ἁγ.*

*πνεύματος*), denn in dieser kommt die von Gottes Liebe ausgegangene Gnadenerweisung Christi zu ihrem subjektiven Abschluss. Nehmen wir hiezu die Formeln: der Geist wird von Gott gesendet (Gal. 4, 6), wird gegeben (Röm. 5, 5), dargebracht (Gal. 3, 5), menschlicherseits von Gott aus empfangen (Gal. 3, 2. 1 Cor. 2, 12) und zu eigen besessen (1 Cor. 6, 19. Röm. 8, 9) — so lässt sich in dieser Zusammenstellung ein Schwanken zwischen dinglichem Sein und Personifikation nicht verkennen, woraus eben zugleich das Fließende der letztern erhellt. Als konkrete Hypostase subsistirt das göttliche *πνεῦμα* (ausser in Gott selbst) nur in dem erhöhten Christus, denn *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* (2 Cor. 3, 17).

In allen diesen Bestimmungen, soweit sie das Wesen des *πνεῦμα* ansich betreffen, liegt nun noch nichts dem Paulus Eigenthümliches. Aber der Ansatz dazu liegt doch wohl schon im letztgenannten Punkt, wornach das *πνεῦμα* dem Messias nicht als blosses donum superadditum, als Amtsbegabung zukommt (wie noch wesentlich judenchristliche Ansicht war), sondern substantiell die Person des erhöhten Christus konstituiert (wie auch die des irdischen Christus wenigstens nach ihrer Innenseite, vgl. S. 128). Von hier aus bildete den Uebergang zur eigenthümlichen paulinischen *πνεῦμα*-Lehre jene Grundanschauung des Paulus von Glauben und Taufe als einer realen Verbindung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, wie wir sie in Röm. 6 ausgeführt fanden. Ist nemlich der in der Taufe sich vollendende Glaube eine Hingabe des Menschen an den gestorbenen und auferstandenen Christus zur Angehörigkeit an ihn und innigen Lebensgemeinschaft mit ihm, und ist dieser auferstandene Christus substantiell himmlisches *πνεῦμα*, so ist es ein einfacher Schluss, dass also der Christ durch Glauben und Taufe Antheil an dem himmlischen *πνεῦμα* bekommt; und wie nun diess *πνεῦμα* in Christo das personbildende Lebensprinzip ist, so muss es dann nothwendig auch im Christen, welcher *κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνευμά ἐστιν* (1 Cor. 6, 17), zum ebenso stetig immanenten Prinzip des neuen Personlebens, des *καινὸς ἄνθρωπος* werden. So nach haben wir uns die eigenthümlich paulinische *πνεῦμα*-Lehre aus dem Zusammenfluss zweier Quellen zu erklären: einerseits der traditionellen Lehre, dass

man in der Taufe das (wunderwirkende) messianische *πνεῦμα* erhalte, und andererseits der originell paulinischen Lehre vom Glauben als dem Herzensakt der vertrauend-liebenden Verbindung mit Christus, dem Versöhner und dem heiligen Gottessohn *κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης*; von dorthier stammte die dogmatische Form, der fixirte Begriff, aber der tiefe religiös-sittliche Inhalt, der sich bald zum spekulativen Strom erweiterte, entquoll auch hier des Paulus innerstem Gemüth und persönlichstem Erleben. Wie sehr dem Apostel die zweite Betrachtungsweise näher lag, und wesentlicher war, als die erste, dürfte auch daraus zu schliessen sein, dass er den Empfang des Geistes dreimal in direkte Verbindung mit dem Glauben setzt (Gal. 3, 2. 5 und 14), mit der Taufe aber nur durch eine einzige und zwar indirekte Andeutung (1 Cor. 12, 13: *ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*) in Beziehung bringt; auf Grund dieses Thatbestandes sind wir zwar wohl zu der Annahme berechtigt, dass Paulus die traditionelle Lehre vom Geistesempfang bei der Taufe auch seinerseits acceptirt habe, aber wir werden uns hüten müssen, diesem Punkt eine so centrale Bedeutung für die paulinische Heilslehre beizulegen, wie es gewöhnlich geschieht, indem man die Taufe als die Geistesmittheilung dem rechtfertigenden Glauben ganz wie ein zweites Heilsprinzip zur Seite stellt. Wäre diess des Apostels Meinung gewesen, so müsste er es auch ausgesprochen und also ganz bestimmt den Geistesempfang ebenso von der Taufe, wie die Rechtfertigung und Kindschaft vom Glauben abhängig gemacht haben. Statt dessen bezieht er aber einerseits Geistesempfang wie Kindschaft gleichmässig auf den Glauben und andererseits Taufe wie Glauben gleichmässig auf die mystische Christusgemeinschaft. Wo bleibt denn dabei eigentlich jene spezifische Bedeutung der Taufe, wie sie jetzt meist dargestellt wird?

Das Gesagte wird seine weitere Bestätigung finden, wenn wir uns nun zur Betrachtung der Veränderungen wenden, welche durch das göttliche *πνεῦμα* im Menschen hervorgebracht werden. Als die allgemeinste Wirkung des *πνεῦμα* erscheint die *ζωή*. Wie ihm selbst das Attribut des Lebens wesentlich zukommt, so ist auch sein Wirken wesentlich ein *ζωοποιεῖν* im umfassendsten, absoluten Sinn des Worts, wie derselbe



verschiedene Momente unter sich befasst. Unter diesen jedoch steht dem Apostel unzweifelhaft in erster Linie der transcendent-physische oder eschatologische Begriff von „Leben“. So gleich in der Grundstelle, wo es von Christo selber heisst, er sei (in der Auferstehung) geworden zum *πνεῦμα ζωοποιῶν* 1 Cor. 15, 45. Diess *ζωοποιεῖν* kann sich nach dem Zusammenhang des ganzen Capitels nur darauf beziehen, dass die Christen durch Christum in den Besitz unvergänglichen himmlischen Lebens gesetzt, resp. aus dem Tode, den sie als Adams Kinder sterben müssen, zum neuen (ewigen) Leben auferweckt werden und das Bild des Auferstandenen (nehmlich den verklärten pneumatischen Leib) tragen werden. In diesem Sinn heisst es ebendort: „Wie in Adam (in der Gattungseinheit mit dem Anfänger der natürlichen Menschheit) Alle sterben, so werden in Christo (in der Glaubenseinheit mit dem Anfänger einer neuen Menschheit) Alle lebendig gemacht werden“ (v. 22). Ebenfalls in eschatologischem Sinn, doch so, dass der ethische schon mithereinspielt, verstehen wir die instruktive Stelle 2 Cor. 4, 10 — 5, 5. Der Apostel sagt von sich, er trage das Sterben des Herrn Jesu immer an seinem Leibe umher, *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ*; nun ist unter jener *νεκρωσις Ἰησοῦ* nach dem Zusammenhang nichts anderes verstanden, als die stete Aufreibung seines Leibeslebens durch äussere Verfolgungen und körperliche Krankheit (v. 7: *ὄστράκινα σκευή* und v. 16: *ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται*), welche er sowohl um Jesu willen wie auch als wiederholende Fortsetzung der Leiden Jesu erträgt. Was ist aber das *φανερωθῆναι* der *ζωῆ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν*? Nach dem Zusammenhang der Stelle scheint mir nur ein Doppeltes möglich zu sein: entweder mit Rücksicht auf v. 16 an die Erneuerung des *ἔσωθεν ἄνθρωπος*, wie sie der Aufreibung des *ἔξω ἄνθρ.* parallel geht, zu denken, oder mit Rücksicht auf v. 14 an die Auferweckung mit Jesu; unter letzterer kann nun jedenfalls ohne äusserste Willkühr nichts anderes als die eschatologische Auferstehung verstanden werden, wie denn der ganze Gedankengang mit v. 17 eine rein eschatologische Wendung nimmt. Würde man in v. 10 an die Erneuerung des *ἔσω ἄνθρωπος* durch die Lebenskraft Christi denken, so müsste

*φανερωθῆναι ἐν τῷ σώματι* verstanden werden von dem Offenbar- d. h. Wirksam-werden im Leibesleben = innerhalb des irdischen Daseins des Apostels; da jedoch diese Wendung weniger natürlich scheint, als die andere: Offenbarwerden an unserm Leibe, sodass dieser selber das Objekt ist, auf welches sich die *φανέρωσις* der *ζωῆ Ἰησοῦ* bezieht: so werden wir diese letztere nicht sowohl aus v. 16 als vielmehr aus v. 14 zu deuten und sonach von dem Offenbarwerden des Auferstehungslebens Christi in der eigenen Auferweckung des Leibes des Apostels zu verstehen haben. Hieran kann uns auch v. 11 die Verwechslung von *σώματι* mit *σαρκί* nicht irre machen; denn wenn auch freilich nicht die *σὰρξ* selbst auferstehen kann, so kann doch an der Fleischessubstanz des Leibes die Auferweckungskraft insofern offenbar werden, als eben jene in die neue Substanz des Auferstehungsleibes umgewandelt wird (cf. Phil. 3, 21: *μετασχηματίσει*). Wenn wir nun aber auch hiernach in unserer Stelle zunächst an das eschatologische Leben zu denken haben, so finden sich doch eben hier auch wieder deutliche Spuren davon, dass dem Apostel die *ζωή*, obgleich deren *φανέρωσις* noch erst bevorsteht, doch auch schon in der Gegenwart eine innerliche Realität hat, nemlich eben in der *ἀνακαίνωσις* des *ἔσωθεν ἀνθρώπου*, wie solche durch den Geist Christi jetzt schon unter und mittelst der Aufreibung des *ἔξω ἀνθρώπου* bewirkt wird. Insofern hat uns Gott in dem Geist, den er uns geschenkt, ein reelles Unterpfind (*ἀρραβών*) auf das himmlische Leben, ja einen vorbereitenden Anfang desselben schon jetzt mitgetheilt (*ὁ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς ἀντὶ τοῦτο, θεός, ὁ καὶ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος* 5, 5). Hier sehen wir so recht in die religiöse Gedankenwerkstätte des Apostels hinein: er weiss, dass Christi Leben als das, was es ist, d. h. als absolutes, bis auf den Leib hinaus vollkommenes Leben, an ihm einst offenbar werden wird; diese Gewissheit hat er vermöge seines Geistbesitzes, der sie ihm (durch das Zeugniß der Gotteskindschaft Röm. 8, 16) innerlich verbürgt; eben aber in dieser durch den Geist verbürgten innern Gewissheit des einstigen Lebensbesitzes erlebt er in der Gegenwart schon den vorbereitenden Anfang jenes Lebens — in der stetigen Erneuerung seines innern Menschen, in dem wahrhaft geistigen, religiös-sittlichen Prozess seines

Glaubenslebens. Von hier aus werden wir es verstehen können, wie an andern Stellen beide Begriffe der *ζωή*, der eschatologische und der ethische durcheinanderlaufen. So Röm. 8; wenn es v. 10 vom Christen heisst: *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, so ist das *νεκρὸν* des ersten Versgledes schon wegen der Parallele: *τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν* v. 11 vom leiblichen Tod und zwar so zu verstehen, dass der Leib um der Sünde willen (als Sold der Sünde) dem Tode verfallen, insofern schon so gut wie todt sei, dann muss dem physischen Todesbegriff entsprechend auch die vom Geiste prädicirte *ζωή* physisch verstanden werden: vom dauernden, ewigen Leben; der ethische Sinn würde auch überdiess eine Tautologie mit *διὰ δικαιοσύνην* ergeben, welches nicht heisst: zum Zweck der Gerechtigkeit, sondern — entsprechend dem *δι' ἁμαρτίαν* — wegen der = in Folge von der Gerechtigkeit, die ihm eignet; endlich ist aus dem Thatsächlichen, dass des Christen Geist Leben sei, die Folgerung gezogen, dass auch sein Leib belebt werden werde (v. 11); diess physische *ζωοποιήσει* setzt auch in v. 10 den physischen Begriff der *ζωή* voraus. Nun heisst es ja aber doch in unserm Vers nicht, dass der Geist einst Leben sein oder haben werde, sondern, dass er es jetzt schon sei. Also haben wir in unserm Vers direkt den bedeutsamen Gedanken, dass die *ζωὴ αἰώνιος* schon im diesseitigen Christenleben als zunächst noch innerer Besitz des Geistes vorhanden sei. Worin aber soll diese immanente *ζωὴ αἰώνιος*, psychologisch betrachtet, bestehen, wenn nicht in neuer ethischer Qualität des Personlebens? So wandelt sich der physische oder eschatologische Lebensbegriff damit, dass er als Attribut des christlichen Geistes schon in der Gegenwart seinen Anfang nimmt, unmittelbar um in den ethischen Lebensbegriff, welch' letztrer denn auch im Zusammenhang unserer Stelle sich findet: v. 2: *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ* und v. 6: *φρόνημα πνεύματος ζωῆς καὶ εἰρήνης*; in letzterem Fall weist die Verbindung mit *εἰρήνη* auf den ethischen Begriff des mit Gott verbundenen und gottgefälligen Lebens, doch kann man wohl auch hier noch an das ewige Leben denken als das Endziel (*τέλος* cf. 6, 22), worauf es das Trachten des Geistes abgesehen hat. Ganz den gleichen Wechsel von eschatologischem und ethischem

Leben haben wir auch schon oben in Röm. 6, 4—11 gefunden. Endlich fehlt es auch nicht an Stellen, wo beide Seiten zur untrennbaren Einheit zusammengefasst und also der Begriff *ζωή* absolut gemeint ist; diess wird überall da der Fall sein, wo *ζωή* einfach der Ausdruck für das christliche Heil überhaupt ist, wie in den Formeln: *λόγος ζωῆς* = das Evangelium vom Leben = Heil in Christo (Phil. 2, 16), *τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ* (2 Cor. 3, 6), *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* (Röm. 11, 15).

Nachdem wir gesehen, wie sich dem Apostel aus dem jenseitigen physischen Leben ein diesseitig-ethisches ergibt, haben wir nun auch das letztere, die innerliche Wirkung des *πνεῦμα* im Christen, in seine Momente zu entwickeln. Im Allgemeinen ist es ein neues Personleben, eine *καινὴ κτίσις*, ein *ἄνθρωπος πνευματικός*, der ebenso das *πνεῦμα* zu seinem Element, seiner Norm, seinem bewegenden Prinzip hat, wie der *παλαιὸς ἄνθρωπος* die *σὰρξ* (*ἐν πνεύματι, κατὰ πνεῦμα εἶραι, ζῆν, πνεύματι ἄγεσθαι*). Näher sind es die verschiedenen Momente des Personlebens, die wir auch bei Paulus unterscheiden können, das empfindende Herz, die denkende und die wollende (handelnde) Vernunft, welche alle am neuen *πνεῦμα*-Leben Antheil haben. Im Herzen, dem Centrum des Personlebens, dem unmittelbaren Selbstbewusstsein, wird durch den heiligen Geist die Liebe Gottes ausgegossen, sodass sie zum Gegenstand subjektiven Innewerdens, zur persönlichen Erfahrung der empfangenen Versöhnung, damit zu einem Grund freudig gehobenen Selbstbewusstseins, des Ruhmes, wird; die göttliche Gnade ist dann nicht mehr bloss ein objektives Verhältniss Gottes zum Menschen, sondern sie wird zum subjektiven Besitz des Menschen, zum Zustand des Friedens, in welchem er sich mit Gott stehend fühlt (Röm. 5, 1—5). Friede und Freude im heiligen Geiste bildet daher die Grundstimmung im Reiche Gottes (Röm. 14, 17). Allerdings ist es eine Freude, deren Kraft noch wesentlich in der Hoffnung ruht (Röm. 5, 2. 8, 24. 15, 13), weil ihr Gegenstand noch wesentlich der Zukunft angehört (die *φανέρωσις τῆς ζωῆς Ἰησοῦ*); ja sie schliesst nicht nur nicht die *θλίψεις* aus, sondern sie ist auch dem *στενάζειν*, der seufzenden Erwartung endlicher völliger *ἀπολύτρωσις*, nicht enthoben. Aber bei aller noch immer unvermeidlichen *ἀσθένεια* gibt das göttliche *πνεῦμα* dem unsern das tröstliche

Zeugniss, dass wir Gottes Kinder seien, und sein unausgesprochenes Seufzen und Verlangen, das im Herzen verborgen, nicht einmal in's klare Bewusstsein des Menschen kommt, tritt fürbittend bei Gott, dem Herzenskündiger, ein (8, 26 f.). In die Categorie dieser *στεναγμοὶ ἀλάλητοι* oder der nur dem unbewussten Empfindungsleben angehörigen Wirkungen des *πνεῦμα* fällt auch jenes *γλώσση λαλεῖν*, welches der Apostel 1 Cor. 14, 13 ff. als ein *προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι* dem *προσεύχεσθαι τῷ νοῦ* entgegengesetzt, weil bei jenem der *νοῦς ἄκαρπος* sei; es ist ein blosses Thätigsein des im Herzen wohnenden göttlichen *πνεῦμα*, wobei das persönliche Selbstbewusstsein ruht (nach unserer Psychologie: ein ekstatisches Fürsichsein des Empfindungslebens, dessen überschwängliche Erregtheit sich den Formen des bewussten Denkens entzieht).

Aber das *πνεῦμα* bemächtigt sich vom Herzen aus, wo zuerst sein Licht aufgieng (2 Cor. 4, 6), auch des *νοῦς*, der denkenden und wollenden Vernunftthätigkeit und bewirkt auch hier eine *ἀνακαίνωσις* (Röm. 12, 2), zu dem Zweck, dass wir prüfen lernen, was der Wille Gottes sei. Die höhere Erkenntniss, zu welcher der *νοῦς* durch das *πνεῦμα* befähigt wird, ist nach dieser Stelle (und ähnlich Col. 1, 9 f.) die sittliche Urtheilskraft über Gut und Böse, die Unterscheidung des Gottgefälligen vom Verwerflichen. Besonders aber auch wirkt der Geist die Erkenntniss des göttlichen Heilswillens, offenbart jene geheimnissvolle Gottesweisheit, welche die Obersten der Welt nicht erkannt haben und welche der natürliche Mensch gar nicht erkennen kann, weil er des göttlichen *πνεῦμα* entbehrt, das allein die göttlichen Dinge kennt, weil es die Tiefen Gottes durchforscht. Eben dieses *πνεῦμα* aber haben die Christen erhalten, *ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*, es wirkt also die bewusste Einsicht in die göttlichen Heilsgüter (1 Cor. 2, 7–12). Der pneumatische Mensch hat geradezu den *νοῦς* Christi, d. h. er befindet sich im Besitz der absoluten Wahrheitserkenntniss, die durch keine Schranke mehr von der Tiefe Gottes ausgeschlossen ist. Freilich ist diess zunächst nur erst prinzipiell gemeint; in concret findet auch beim Christen, solange er im Glauben und nicht im Schauen wandelt, das bloss *γινώσκειν ἐκ μέρους* statt; er sieht die Wahrheit nur erst *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, im

Spiegelbild und mannigfach verhüllt (1 Cor. 13, 12); aber im Prinzip hat er damit doch die volle Wahrheit, da ja doch die Erkenntniss von der Herrlichkeit Christi, als des Ebenbildes Gottes, in ihm erleuchtet ist und dieses Licht sich sogar an ihm selbst mit aufgedecktem Angesicht widerspiegelt, sodass er mehr und mehr in dasselbe Bild verwandelt wird (2 Cor. 3, 18—4, 6). Die christliche Erkenntniss ist also eine fortschreitende im selben Masse, als die Assimilation mit dem Erkenntnissobjekt fortschreitet, sie ist stets bedingt durch die praktische religiöse Erfahrung.

Schon darum hängt mit der Erneuerung der theoretischen Vernunftthätigkeit die der praktischen untrennbar zusammen. Kam vorher dem *νοῦς* höchstens das *θῆλειν* des Guten zu, welches es doch nicht zum *κατεργάζεσθαι* bringen konnte, weil das Ich als Sklave unter die Herrschermacht der Sünde verkauft war, so ist er jetzt durch die höhere Macht (*νόμος*) des Geistes des Lebens in Christo frei geworden von der bestimmenden Macht (*νόμος*) der Sünde und des Todes, die Sünde wird nicht mehr die Herrschaft über ihn haben, er ist nicht mehr dem Fleische als Schuldner verpflichtet, nach seiner Norm zu leben (Röm. 8, 2. 12. 6, 14). Hiemit tritt nun auch der sittliche Wille des pneumatischen Menschen in ein dem vorigen direkt entgegengesetztes Verhältniss zum Gesetz: Vorher war er unter dem Gesetz, aber dabei so wenig dem Gesetz (dem im Gesetz offenbarten heiligen Gotteswillen) entsprechend, dass vielmehr gerade mittelst des Gesetzes die *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* in seinen fleischlichen Gliedern wirksam waren, dem Tode Frucht zu bringen (7, 5); jetzt ist er nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, aber eben damit im Besitz des dem Gnadenstand entsprechenden Kindschaftsgeistes, vermöge dessen er befähigt und gewillt ist, das *δικαίωμα τοῦ νόμου* d. h. den sittlichen Gehalt des Gesetzes zur thatsächlichen Erfüllung zu bringen in der Liebe, die alles Gesetzes Erfüllung ist (Röm. 6, 14. 8, 4. Gal. 5, 14); auf der einen Seite fallen zusammen: Knechtschaft des Gesetzes und der Sünde, auf der andern: Freiheit vom Gesetz unter der Gnade und Erfüllung der Gesetzessubstanz durch den Liebesgeist. Es ist diess deswegen zu beachten, weil die ganze Argumentation des Apostels Röm. 6, 14 ff. darauf beruht, dass ihm „unter der Gnade sein“ soviel

ist\*), wie „durch den Geist getrieben werden,“ indem beide gleichermassen das konträre Gegentheil des „unter dem Gesetz sein“ bilden; vergl. Röm. 6, 14 mit Gal. 5, 18. Durch dieses sittlich erneuernde *πνεῦμα* wird denn nun auch jene *δικαιοσύνη*, welche das Gesetz nie wirken konnte, realiter hergestellt; zu der idealen Gerechtigkeit oder dem rechten harmonischen Verhältniss zu Gott, in welches der Gläubige kraft seines blossen Vertrauens auf den in Christi Tod geoffenbarten Gnadenwillen schon zu stehen kam, tritt nun auch noch die reale Gerechtigkeit oder die durch den Geist gewirkte neue sittliche Lebensbeschaffenheit. In diesem Sinn dürfte *δικαιοσύνη* Röm. 8, 10 vermöge des ganzen Zusammenhangs, besonders auch mit Rücksicht auf v. 4, zu verstehen sein; auch Röm. 6, 16—20 lässt sich ein Schwanken zwischen dem idealen und realen Begriff der *δικαιοσύνη* schwerlich verkennen; zunächst zwar ist *τῇ δικαιοσύνῃ δουλωθῆναι* in demselben Sinne zu nehmen wie *ὑπὸ χάριν εἶναι*, nemlich vom Stand des Gerechtfertigten, welchem die Lebensführung entsprechend sich gestalten soll; aber wie in *ὑπὸ χάριν εἶναι* das *πνεύματι ἄγεσθαι* mit einbegriffen ist, die *χάρις* selbst also zu der Bedeutung eines religiösen Prinzips die eines sittlichen Agens bekommt, so erweitert sich auch der Begriff der *δικαιοσύνη* im genannten Abschnitt dahin, dass zu dem specifisch paulinischen Sinn der Glaubensgerechtigkeit, welche Wirkung der versöhnenden Gnade ist, der moralische Sinn der Lebensgerechtigkeit, welche Wirkung der sittlich erneuernden Gnade ist, als weiteres Moment hinzutritt. Aber auch nur hinzu, nicht an die Stelle des ersten tritt das zweite, am wenigsten so, als ob nun hier die ganze frühere Lehre von der Glaubensgerechtigkeit annullirt und ihr eine nagelneue Lehre von der moralischen Gerechtigkeit substituirt werden sollte\*\*). Die

\*) Nicht, als ob damit der Begriff *χάρις* plötzlich ein völlig anderer geworden wäre; er ist derselbe, wie 6, 1 und dieser wieder mit dem von 3, 24 — 5, 21 durchgängig herrschenden; nur ergänzt wird das neue religiöse Verhältniss hier nach der sittlichen Seite, indem es als der nothwendige Grund neuer sittlicher Lebendigkeit, der *καινότης ζωῆς* (v. 4) aufgezeigt wird.

\*\*\*) Diese Meinung Lüdemann's (a. a. O. S. 165 ff. u. 208—215) kann ich nur für einen wunderlichen Fehlgriff halten, der seine Widerlegung in allem Obigen (Capp. 2. 4. 5) finden dürfte.

reale *πνεῦμα*-Gerechtigkeit und die ideale Glaubensgerechtigkeit verhalten sich vielmehr wie neues religiöses Verhältniss zu Gott und neue sittliche Lebendigkeit, von welchen keines an die Stelle des andern treten kann, sondern die sich nothwendig gegenseitig zur Ergänzung fordern und zwar so, dass der religiöse Begriff immer überdiess die Grundlage und (für den Apostel wie für die religiöse Betrachtung allerzeit) die Hauptsache bleibt. Uebrigens braucht auch der Apostel für die neue sittliche Lebensbeschaffenheit viel weniger den Begriff der Gerechtigkeit, als den der Heiligkeit.

Auch dieser Begriff bekommt nun aber, entsprechend dem des *πνεῦμα*, bei Paulus eine vertiefte Bedeutung. Zunächst bezeichnet *ἅγιος* auf Grund des alttest. Sprachgebrauchs auch bei Paulus das Gottgeweihtsein, Gotte zugehören, mit ihm in Beziehung stehen; heilig heisst in dieser Hinsicht Alles, was auf göttlicher Offenbarung beruht (*γραφαὶ ἅγιοι* Röm. 1, 2, *νόμος, ἐπιτολὴ ἁγ.* 7, 12), oder was mit dem Cultus zusammenhängt (*ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστι* 1 Cor. 3, 17, *θυσία ἁγ.* Röm. 12, 1). So wird auch Israel als Ganzes, als theokratische Volksgemeinde, verglichen mit einer heiligen Wurzel und einem heiligen Teige, wobei ausdrücklich die einzelnen Glieder dieses Volks, eben insofern sie wie Zweige aus der Wurzel erwachsen sind, mit demselben Prädikate, das dem Ganzen zukommt, belegt werden. Und wie bei Israel die einzelnen Glieder an der Heiligkeit der Volksgemeinde partizipiren, so gilt dasselbe auch bei der christlichen Gemeinde, dass schon die natürliche Verbindung mit ihr, wie sie durch das Verhältniss von Mann und Weib, Eltern und Kind geknüpft wird, auch die dem christlichen Theile zukommende Heiligkeit auf den nichtchristlichen Theil überträgt: der nichtchristliche Ehegatte ist geheiligt durch den christlichen, das nichtchristliche Kind durch die christlichen Eltern (1 Cor. 7, 14). In diesem rein objektiven Sinn, der auf alttest. Anschauung ruht, werden wir also auch das stehende Prädikat der Christen: *ἅγιοι* zunächst zu nehmen haben; sie sind diess eben auf Grund ihrer Berufung zur Genossenschaft der christlichen Gemeinde (cf. *κλητοὶ ἅγιοι*. Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 2). Aber in dieser Verbindung mit dem Leibe Christi erhält ja der Christ auch den Geist Christi, das *πνεῦμα ἅγιον*, welches, wie wir



sahen, in ihm zum Prinzip eines neuen Personlebens wird. In dieser Hinsicht ist nun der Christ heilig nicht bloss wegen seiner Angehörigkeit an die erwählte messianische Gemeinde, sondern wesentlich wegen des subjektiven Besitzes des Heiligkeitsprinzips, des heiligen Geistes. Die Christen sind dem Apostel *ἅγιοι* nicht bloss als die *κλητοὶ καὶ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* (als die sich zu Christo bekennenden Gemeindeangehörigen), sondern wesentlich als die *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1 Cor. 1, 2), d. h. als die, deren Leben in der Gemeinschaft mit Christo ein prinzipiell heiliges geworden ist; so heissen die bekehrten Heiden ein Opfer, *ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 15, 16), und den Corinthern wird (I. 6, 11) zu Gemüth geführt: ihr waret einst grobe Sünder, nun aber *ἀπελούσασθε, ἡγιασθήτε ἐν πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, wobei diese Verbindung beider Prädikate und der Gegensatz zum vorigen Sündenleben beweist, dass dieses *ἡγιασθήτε* nicht bloss Weihung zur Gottangehörigkeit, sondern prinzipielle sittliche Reinigung und Heiligung bezeichnet oder kurzweg: das Dasein des *πνεῦμα* als des Heiligungsprinzips in den Christusgläubigen.

Ehe wir die hieran sich anschliessende Entfaltung dieses Prinzips im Prozess der Heiligung oder im christlich sittlichen Wandel betrachten, ist noch die Frage zu beantworten, wie sich diess neue christliche *πνεῦμα* zum natürlichen *πνεῦμα* des Menschen verhalte, von welchem in Cap. 1 (S. 66 f.) gesagt wurde, dass es zwischen den entgegengesetzten Prinzipien *πνεῦμα* (im höhern Sinn) und *σάρξ* indifferent in der Mitte stehe und das neutrale Substrat des Personlebens ausmache. Zweierlei Aussagen des Apostels haben wir in dieser Hinsicht zu berücksichtigen; die einen sprechen für ein Zusammensein und neben, resp. auf einanderwirken des christlichen *πνεῦμα* und des natürlich-menschlichen, die andern lassen keine Unterscheidung zwischen beiden zu. Von ersterer Art sind vorzüglich folgende Stellen: Röm. 8, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι μου, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ* und v. 26: *τί προσευξώμεθα οὐκ οἴδαμεν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*; 9, 1: *συμμαρτυροῦσθε μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Weiterhin gehören jedoch auch die Stellen hieher, welche vom *πνεῦμα* des Christen

Zustände aussagen, welche vom einwohnenden Gottesgeist, der selber Kraft und Leben und Heiligkeit ist, nicht wohl ausgesagt werden könnten, wie Tröstung und Beruhigung (2 Cor. 2, 12. 7, 13. 1 Cor. 16, 18) oder Befleckung (2 Cor. 7, 1) oder Heiligung und Reinerhaltung (1 Cor. 7, 34. 1 Thess. 5, 23) oder endlich geradezu Rettung vor dem Zugrundegehen (1 Cor. 5, 5). Diese Stellen setzen voraus, dass auch im Christen, der das *πνεῦμα ἅγιον* besitzt, noch ein von demselben unterschiedenes menschliches *πνεῦμα* sei, das des Leidens und der Verunreinigung und des Zugrundegehens fähig und zur Befreiung oder Bewahrung von all' dem der Einwirkung des göttlichen *πνεῦμα* bedürftig ist, also sich zu diesem wie das empfangende zum gebenden Subjekt verhält (cf. oben S. 65). Neben diesen Stellen finden sich jedoch auch solche, welche eine Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem *πνεῦμα* im Christen nicht nahe legen, bzhw. nicht zulassen. So Röm. 8, 10: *τὸ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, wo schon wegen des Gegensatzes *τὸ σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν* an des Christen eigenes *πνεῦμα* gedacht werden muss, das aber doch nur vermöge seiner Einheit mit dem göttlichen „Leben“ sein kann, wie denn auch v. 9 und 11 vom *πνεῦμα Θεοῦ* und *Χριστοῦ* die Rede ist; ferner 1 Cor. 14, 14 f.: *τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται* und *προσεύξομαι τῷ πνεύματι*, es ist das eigene *πνεῦμα* des Apostels, welches in ihm oder mit welchem er (beim Zungenreden) anbetet, aber diess *πνεῦμα* kann doch nur das von Gott geschenkte übernatürliche Prinzip der Charismen sein, denn zu diesen gehört das Zungenreden. Ferner gehören hieher die Stellen, wo das *πνεῦμα* mit menschlichen Tugenden als das Subjekt derselben verbunden ist, wie 2 Cor. 4, 13: *τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως*, 1 Cor. 4, 21 und Gal. 6, 1: *πνεῦμα πραότητος*, Röm. 15, 30: *ἀγάπη τοῦ πνεύματος*, 1 Thess. 1, 6: *χαρὰ πνεύματος ἁγίου* und besonders 2 Cor. 6, 6: *ἐν ἀγνότητι, ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ, ἐν χρηστότητι, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ* etc. In allen diesen Stellen liegt es gewiss viel näher, das *πνεῦμα* einfach als das Subjekt dieser Tugenden zu verstehen, als (nach der gewöhnlichen Deutung) es vom christlichen Subjekt als die Ursache der betreffenden Tugenden zu scheiden; besonders in der letztangeführten Stelle kann das *ἐν πν. ἀγ.* inmitten der übrigen christlichen Tugen-

den nur eben auch einen Geisteszustand des Christen bezeichnen, nemlich eben sein Erfülltsein von heiligem Gottesgeist (cf. ζέοντες τῷ πνεύματι Röm. 12, 11). In allen diesen und ähnlichen Stellen ist die Unterscheidung zwischen objektivem πνεῦμα ἅγιον und subjektivem christlichem Geist nicht sowohl exegetische Pünktlichkeit, als vielmehr scholastische Abstraktion, die den Sinn des Apostels gewiss verfehlt. Diesen werden wir vielmehr darin zu sehen haben, dass das göttliche πνεῦμα und das natürlich-menschliche sich im Christen zur Einheit eines neuen Subjekts, eines καινός oder πνευματικός ἄνθρωπος (also substantiell) einigen (cf. 1 Cor. 6, 17), so aber, dass diese Einigung nicht eine von Anfang absolut fertige, sondern immer nur werdende, also auch immer noch theilweise nicht seiende ist, daher auch beide Substanzen immer noch in anderer Hinsicht zweierlei sind und sich zu einander wie das Thätige und Gebende zum Leidenden und Empfangenden verhalten. Eben dieser Prozess der stetig fortschreitenden Einigung des göttlichen und menschlichen Geistes zur immer völliger werdenden Einheit einer gottabbildlichen Persönlichkeit ist nun weiter zu betrachten.

### Die Entwicklung des neuen Lebens, die Heiligung.

Damit, dass der Mensch in seiner Glaubensverbindung mit Christo ein neues Lebensprinzip, das πνεῦμα ἅγιον zu eigen bekommen, ist ihm die Möglichkeit und zugleich die moralische Nothwendigkeit, das eigene Leben zu einem gottgefälligen und gottabbildlichen, kurz zu einem heiligen zu gestalten, gegeben. Eine physisch zwingende Nothwendigkeit liegt nun zwar in diesem Prinzip nicht, sondern seine Realisirung geschieht nur durch die freie Selbstbestimmung des Menschen, sich von dem ihm innewohnenden Geist bestimmen zu lassen. Weil er kraft seines Christseins im Geiste lebt, so soll er und kann aber auch im Geiste, als in seinem tatsächlichen Elemente, oder nach dem Geist, als seiner tatsächlichen Norm, selbstthätig wandeln (Gal. 5, 25: εἰ ζῶμεν

*πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχώμεν*, Röm. 8, 4: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*). Gleichwohl betrachtet der Apostel auch den Fortgang des neuen Lebens keineswegs bloss als spontanes menschliches Thun, sondern wie schon sein Anfang auf einem Zusammenschluss des Menschen mit Christo in Glaube und Taufe beruhte, so besteht auch sein Fortgang in dem göttlich-menschlichen Prozess der immer völligeren Einbildung des christlichen Heilsprinzips nach allen seinen Momenten in das menschliche Geistesleben; die Heiligung ist fortwährend ebenso in Gott begründet (1 Thess. 5, 23) als durch menschliche Freiheit vermittelt (2 Cor. 7, 1 und beides beisammen Phil. 2, 12. 13).

Näher besteht nun die Heiligung in der Fortsetzung desselben doppelseitigen Prozesses des Mit-Christo-sterbens und -auferstehens, welcher schon in der Taufe den Anfang nahm. Der Christ hat schon, indem er Christo sich zu eigen gab, sein Fleisch sammt dessen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt; nun soll er aber auch fortwährend die *πράξεις τοῦ σώματος* ertöden (Gal. 5, 24: *ἐσταύρωσαν* vgl. mit Röm. 8, 13: *εἰ — θανατοῦτε, ζήσεσθε*); er hat Christum angezogen in der Taufe, nun soll er ihn auch fortwährend anziehen durch ehrbaren Wandel als am Tage (Gal. 3, 27 mit Röm. 13, 14); er ist schon in Christo, von Christo ergriffen, nun soll er auch mehr und mehr ihn ergreifen, in sein Bild sich umgestalten und Christum in sich selbst eine Gestalt gewinnen lassen (Phil. 3, 12. 2 Cor. 3, 18. Gal. 4, 19), es ist schon in ihm das Alte vergangen und Alles neu geworden, nun soll er aber fortwährend sich umwandeln durch Erneuerung des Sinnes, durch tägliche Erneuerung des inwendigen Menschen (2 Cor. 5, 17 vgl. mit Röm. 12, 2 und 2 Cor. 4, 16). Die letzteren Stellen können uns übrigens vor einem Missverständniss betreffs der erstern behüten; das *θανатоῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος* meint nicht eine sinnliche Ertödtung des Leibes und seiner natürlichen Bedürfnisse und Funktionen, nicht eine ascetische Selbstkasteiung; — das würde wenig stimmen mit der freien, geistigen Auffassung dieser Aeusserlichkeiten, wie sie der Apostel sonst wiederholt (vgl. namentlich Röm. 14, 13—23. 1 Cor. 6, 12) ausspricht —; sondern es bezeichnet eine solche Bändigung der sarkischen Lebensäusserungen (der

*ἐπιθυμίας* und *παθήματα*, wie sie der den Leib konstituierenden *σάρξ* eigenthümlich zukommen), dass dieselben den *νοῦς*, das selbstbewusst geistige Ich nicht zu beherrschen vermögen; cf. 1 Cor. 9, 27: *ὑποπιάζω το σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*, womit aber das *ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων* (v. 19) wohl zusammen besteht. Ebenso ist 6, 12 das Bewusstsein vollster Autonomie mit dem Grundsatz strengster Selbstzucht hart verbunden (*πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος*). Nicht gegen den Leib als solchen ist jener Kampf gerichtet, sondern nur gegen den Leib, sofern er aus *σάρξ* besteht und deren geistwidriges *ἐπιθυμεῖν* sich in ihm geltend macht; aber der Leib ist dabei doch ansich, seiner Bestimmung nach ein Tempel des heiligen Geistes (1 Cor. 6, 19 f.), auch an ihm soll und kann Gott verherrlicht werden, auch er soll heilig sein (7, 34), seine Glieder Werkzeuge der Gerechtigkeit (Röm. 6, 13. 19). Also kennt Paulus ein positives Verhältniss des Leibes zum heiligen Geist recht wohl als das Ziel der Heiligung, aber weil die Heiligung (zumal bei den gewesenen Heiden, mit welchen die apostol. Briefe zu thun haben) von einem Zustand ausgeht, wo der Leib sich faktisch umgekehrt verhält, nur Organ des geistwidrigen Fleisches ist, so begreift sich's, warum allerdings bei der Heiligung die negative Aufgabe gegenüber dem Leibe nach Paulus überwiegt\*).

Zur negativen Seite der Heiligung oder zum Mitsterben mit Christo rechnet der Apostel wesentlich auch das *συμπάσχειν* (Röm. 8, 17) d. h. das Tragen der Leiden, die dem Christen in seinem Christenberuf, also um Christi willen und in Aehnlichkeit mit Christo, oder überhaupt in seinem Christenleben begegnen. Dass er um Jesu willen stets in Todesgefahr schwebe (*ἀεὶ παραδιδόμεθα εἰς θάνατον διὰ Ἰησοῦν* 2 Cor. 4, 11), bezeichnet er als ein Umhertragen der Ertödtung Jesu (*νέκρωσις Ἰησοῦ*) an seinem Leibe, welche zum Zweck habe, dass auch das Leben Jesu an seinem Leibe (in der einstigen Auferstehung) offenbar werde (ib. v. 10 cf. v. 14). Der Apostel betrachtet sonach seine Leiden als eine abbildliche Wiederholung der Leiden Christi, worin eben die Ver-

\*) Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von Biedermann, Dogmatik, § 292. Anders Holsten, a. a. O., S. 443.

wandlung in Christi Bild wesentlich mitvollzogen wird; wie bei jenem das Leiden eine Ertödtung der menschlichen Aussen-seite (*Ἰησοῦ*), und damit zugleich eine Hinrichtung der Sünde im Fleisch (Röm. 8, 3), ein *ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ* gewesen ist, um hinfort Gotte zu leben (6, 10), so auch dienen beim Christen die Leiden dazu, den sarkischen Aussenmenschen aufzureiben, damit der innere täglich mehr erneuert und fähig werde, auch dereinst in entsprechender Erscheinungsform die überschwängliche *δόξα* Christi abzustrahlen (2 Cor. 4, 16 f. 5, 1 ff. 3, 18). In dieser Gewissheit hat der Apostel beim Ueberströmen der Leiden Christi auf ihn zugleich auch durch Christum überreichen Trost (2 Cor. 1, 5. Phil. 3, 10: Ziel des Glaubens ist die Erkenntniss der Kraft der Auferstehung Christi, aber auch — und zwar als die Bedingung von diesem — die Erfahrung von der Gemeinschaft seiner Leiden im Gleichgestaltetwerden mit seinem Tode).

Zu dieser negativen Seite der Heiligung, welche also im Ertöden des Fleisches und im geduldigen Ertragen der Leiden besteht, verhält sich die positive Seite, wie bei Christo das Auferstehungsleben zum Leiden und Sterben. Wie der Auferstandene zum vollendeten Geist geworden ist (2 Cor. 3, 17), so ist die Heiligung positiv ein Leben *ἐν καινότητι πνεύματος* oder kurz *ἐν πνεύματι*, wobei das *πνεῦμα* als das Element gedacht ist, in welchem das subjektive Leben substantiell ruht, in welchem es seinen Inhalt und seine Kraft hat; oder es heisst auch *περιπατεῖν πνεύματι, κατὰ πνεῦμα*, wobei der Geist als die Norm gedacht ist, nach welcher die freie Selbstbestimmung sich richtet, als das Gesetz (Röm. 8, 2: *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χρῶ*), durch welches die Lebensführung im Einzelnen geregelt wird. Wie ferner das Leben des Auferstandenen ein *ζῆν τῷ Θεῷ* ist (Röm. 6, 10), so auch die Heiligung ein *ζῆν τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, ein *παριστά-ναι ἑαυτὸν τῷ Θεῷ* und *δουλωθῆναι τῷ Θεῷ* (ib. v. 11. 13. 22). Beides, dass der mit dem Gläubigen in mystischer Einheit verbundene Christus (der innewohnende Geist Christi) die belebende Kraft, Gottes Wille aber der oberste Endzweck des Heiligungslebens sei, wird durch das eigenthümliche aber signifikante Bild ausgedrückt, dass der Christ, frei vom früheren Eheherrs (dem Gesetz), dem auferstandenen Christus zu eigen

geworden sei, um — in dieser neuen ehelichen Verbindung — fruchtbar zu sein für Gott (*καρποφορῆσαι θεῷ* Röm. 7, 4).

Welches diese Frucht des Geistes in uns sei, sagt Gal. 5, 22 f.: Es ist die christliche Tugend, wie sie sich darstellt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen als: Liebe, Freude, Friede, Langmüthigkeit, Rechtlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmuth, Enthaltbarkeit. Während die Freude und vielleicht auch der Friede (wenn nicht = Friedfertigkeit) die religiöse Grundstimmung des Christen ausdrücken und die Enthaltbarkeit die Tugend der Selbstbeherrschung gegenüber der eigenen Sinnlichkeit ist, so beziehen sich die andern alle auf das rechte Verhalten zum Nebenmenschen und sind Modifikationen der socialen Grundtugend des Christen, der Liebe, die daher auch allen andern voransteht. Sie ist dem Apostel wie die höchste Gabe des Geistes (1 Cor. 13), so auch die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, nemlich nach seiner sittlichen Substanz (*δικαίωμα τ. νόμου* Röm. 8, 4), welche — nach Abstreifung der weltlich-sinnlichen Elemente des mosaischen Gesetzes — mit dem Gesetz Christi materiell identisch ist, daher die Liebe *πλήρωμα νόμου* sowohl mit Beziehung auf das A. Tliche Gesetz (Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14), als auch mit Beziehung auf das Gesetz Christi (Gal. 6, 2) heissen kann. Weil sie ansich schon die Erfüllung des Gesetzes ist, so ist auch das Gesetz nicht wider sie (Gal. 5, 23), hat ihr gegenüber weder etwas zu fordern noch zu verdammern, hat also ihr gegenüber seine Bedeutung als Buchstabengesetz verloren, und so ist also in der Liebe jene Freiheit vom Gesetz real geworden, welche als ideales Recht schon in der *νόθεσία* lag und objektiv schon durch den Tod Christi gewährleistet war (cf. oben). Zugleich aber ist die Liebe eben das, was die Freiheit — nicht äusserlich zwar beschränkt, aber — innerlich bindet und in den Dienst des Nächsten stellt (Gal. 5, 13); wie sie denn selbst ein Gebunden-sein durch die Liebe Christi ist, 2 Cor. 5, 14: *ἡ ἀγάπη Χριστοῦ* — zu uns, welche Christus in seinem Sterben für uns an Tag legte — *συνέχει ἡμᾶς* d. h.: hält uns in Schranken, zügelt und normirt unser Verhalten gegenüber Andern vermöge der Dankbarkeit gegen ihn, die keine Selbstsucht mehr aufkommen lässt; ein praktisches Beispiel davon gibt 1 Cor. 8, 11. Röm. 14, 15: die liebevolle

Rücksicht auf den schwachen Bruder, für welchen Christus gestorben ist. Die christliche Bruderliebe ist also hiernach nur die natürliche Spiegelung und Abbildung der Liebe Christi und Gottes, die wir im Glauben zu eigen bekommen haben (2 Cor. 8, 9. Röm. 15, 2 f.). Eben desswegen kann es nicht fehlen, dass der mit solchem Inhalt gesättigte Glaube seine Kraft nach aussen mittelst der Liebe bethätige; im Glauben selbst setzt sich die empfangene Liebe Gottes zu uns in die thätige Liebe zum Nächsten um, die *πίστις* ist *δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6. Die Liebe tritt also nicht als äussere Ergänzung zum Glauben hinzu, sondern sie hat im Glauben, sofern er mit Christo zu einem Geist macht oder Christi Geist zu seinem konkreten Inhalt hat, ihren organischen Keim, der, wo nur der Glaube selbst lebendig bleibt, nothwendig zur sittlichen Energie der Liebe sich entfaltet. Denn der Glaube als Hingabe des Herzens an Gott macht frei vom ungöttlichen Willen des Fleisches und des eigenen Selbsts, eben damit auch vom Gesetz, das nur dem fleischlichen Sinn galt; aber diess nur dadurch, dass er die eigene Freiheit in die Abhängigkeit von Gott stellt; in dieser freien Gebundenheit an Gott aber liegt auch die Wurzel der Kraft, welche Mensch an Mensch in Freiheit bindet, der Liebe; im Glauben ist der Christ *ἄνομος, ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων*, in der Liebe *ἐννομος Χριστῷ, πᾶσιν ἑαυτὸν δουλώσας* (1 Cor. 9, 19 ff.)\*). — Als das innerlich bindende Gesetz der Freiheit kann übrigens die Liebe unter Umständen auch eine äussere Beschränkung im Gebrauch der christlichen Freiheit, eine Enthaltung von dem ansich Erlaubten fordern, nemlich vermöge der Rücksicht auf schwache Brüder, deren Glaube noch nicht zur inneren Freiheit von den Buchstabensatzungen erstarkt ist und denen daher die freie Praxis des Stärkeren zum Gewissensanstoss dienen könnte (Röm. 14, 13 ff. 1 Cor. 8, 9). Doch darf andererseits auch diese Rücksicht der Liebe auf die Unfreien nicht soweit gehen, dass dadurch das Recht der Freiheit und die Wahrheit des Evangeliums Schaden leiden würde (Gal 5, 1—12. 2, 3—5. 11—21); sie darf sich also einmal nur auf wirkliche Adiaphora erstrecken,

\*) Die schönste und ächt paulinische Ausführung dieser Gedanken gibt Luther in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen.“



über deren Ausdehnung freilich der Apostel selbst bald strenger bald toleranter gedacht zu haben scheint (cf. unten, Cap. 8), und sie darf aber auch nur gegenüber den wirklich Schwachen geübt werden, deren unfreie Gewissen der liebevollen Schonung und Toleranz seitens der Stärkeren bedürfen, die aber keine Herrschaftsrechte sich anmassen wollen (Röm. 15, 1); während gegenüber den Herrschsüchtigen, die sich zu Herren über den Glauben Anderer aufwerfen und ihre eigene Beschränktheit zum hemmenden Sklavenjoch für die christliche Freiheit der Gemeinde erheben wollen, energisch die ausschliesslichen Souveränitätsrechte Christi zu wahren sind, als des einzigen Herrn und Richters der Gewissen, dessen Herrschaft mit jedwedem Joch der Menschenknechtschaft unverträglich ist (Röm. 14, 3—12. Gal. 2, 5, 1. 1 Cor. 7, 23).

Auf diese Weise hat denn nun der Apostel in seinem religiösen Prinzip des Glaubens zugleich das immanente Prinzip einer christlichen Sittlichkeit aufgezeigt, die weder ohne Gesetz ist, noch ihr Gesetz ausser sich, in der ausserchristlichen Sphäre des Judenthums suchen muss, sondern die ihr Gesetz wesentlich in sich selbst trägt, nemlich in dem ihr zu Grunde liegenden christlich-religiösen Prinzip, in dem Geist Christi. Sind wir durch den Glauben an Christum los geworden von dem Zuchtmeister des äussern Gesetzes, das ein Gesetz der Knechtschaft war, so haben wir in der Liebe Christi (resp. zu Christo) ein neues Gesetz bekommen, nemlich „das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo,“ das uns nicht mehr äusserlich gegenübersteht als knechtender und verdammender Buchstabe, sondern das in uns reale Freiheit, Kraft zum neuen Leben wirkt; die Freiheit vom äussern (mosaischen) Gesetz, die dem rechtfertigenden Glauben als ideales Kindesrecht geworden war, erhält jetzt also noch ihre Ergänzung in der real befreienden und belebenden Kraft des Lebensgeistes Christi, welcher eben dadurch vom Gesetz der Sünde und des Todes uns befreit, dass er die Liebe in uns wirkt, die des Gesetzes Erfüllung, Realisirung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* ist (Röm. 8, 2—4). Und sofern erst in diesem realen Freisein das ideale Verhältniss der Kindschaft subjektiv sich bethätigt, insofern ist diese mit dem Dasein des Geistes so unzertrennlich verknüpft, dass aus dem Wirken desselben im

Menschen auf sein Kind-Gottes-sein geschlossen werden kann (Röm. 8, 14).

Dadurch bekommt nun die paulinische Entgegensetzung des Glaubens gegen Gesetz und Werke ihre wesentliche Ergänzung. Nicht jedem Gesetz steht der Glaube entgegen, sondern nur demjenigen, welches nicht konnte lebendig machen, weil es in seiner Aeusserlichkeit an dem fleischlichen Wesen (*ἐπιθυμῆν*) des Menschen seine unüberwindliche Schranke hatte (vgl. Gal. 3, 21 mit Röm. 8, 3. 7), also eben dem mosaischen Buchstabengesetz (resp. jedem Gesetz, das ebenso wie das mosaische dem eigenen Willen des Menschen als fremder Wille, als starres „Du sollst“ entgegensteht, was im Grunde freilich vom Gesetz überhaupt auf dem Standpunkt des natürlichen Menschen gilt). Aber nicht entgegen steht der Glaube dem neuen christlichen Gesetz, das in dem Trieb des heiligen Geistes besteht, das sonach nicht mehr bloss gebietet, sondern zugleich lebendig macht d. h. Lust und Kraft zur Erfüllung gibt, der Apostel heisst dasselbe seinem Wesen nach „ein Gesetz des Lebensgeistes in Christo“ und seinem Ursprung nach „Gesetz Christi“ (Röm. 8, 2. Gal. 6, 2). Dieses Gesetz nun gilt allerdings auch für den Christen, in ihm ist aber auch die eigentliche sittliche Wesenheit des alten (mosaischen) Gesetzes, sein *δικαίωμα*, erhalten nicht nur, sondern eben erst recht zur Geltung und Verwirklichung gebracht (Röm. 8, 4. 13, 8–10). Insofern ist der Gedanke allerdings richtig, dass Paulus durch seine Lehre vom Glauben (nämlich von dem mit dem *πνεῦμα* erfüllten und durch die Liebe wirk-samen Glauben) das Gesetz (seiner Wesenheit nach) nicht zerstöre, sondern aufrichte; nur dass man diesen Gedanken nicht in den Worten Röm. 3, 31 suchen sollte, wo er die Entwicklung der Rechtfertigungslehre sehr störend und unmotivirt unterbräche; diese Worte bilden vielmehr den Uebergang zum folgenden Schriftbeweis für die Rechtfertigungslehre, also kann dort *ὁ νόμος* nichts anderes bedeuten als die alttestamentliche Offenbarung überhaupt und speciell die dem Abraham ge-wordene. — Von hier aus können wir auch die auffallende Stelle verstehen, welche zu Gal. 5, 6 einen Widerspruch zu bilden scheint: 1 Cor. 7, 19: Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, *ἀλλὰ τήρησις τῶν ἐντολῶν Θεοῦ*.

Auch hier wird Judenthum und Heidenthum beides als gleich nichtig bezeichnet gegenüber dem neuen religiös-sittlichen Leben des Christen; während aber letzteres Gal. 5, 6 in seinem Grund und seiner Erscheinung als *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* gefasst wird, ist hier nur die sittliche Erscheinung hervorgehoben und zwar allerdings in einer Form, welche die gewöhnliche Bezeichnungsweise gerade für die jüdische Sittlichkeit oder für die Gerechtigkeit im jüdisch-gesetzlichen Sinn war. Dass jedoch diese hier nicht gemeint sein kann, ist klar, weil ja zur *τήρησις ἐντολῶν* im jüdischen Sinn vor Allem eben die Beschneidung gehört hatte; indem dieser integrirende Theil der jüdischen Gesetzlichkeit hier als nichtig hingestellt wird, so ergibt sich damit von selbst, dass unter *ἐντολαί* hier nicht das Gesetz in seiner mosaischen Form, sondern eben nur in seiner allgemein sittlichen Substanz mit Abzug des positiv Jüdischen oder also eben das Sittengesetz, wie es in der Liebe sich zusammenfasst, gemeint sei. — Auch das versteht sich von selbst, dass der Apostel von den Christen sittliche Früchte nicht bloss in Tugenden (Gal. 5, 22), sondern auch in deren werktätiger Uebung, also kurz in Werken fordert; eine so abstrakte Frömmigkeit, der es auf sittliches Thun nicht angekommen wäre, dem Apostel zuzuschreiben, wäre gewiss verfehlt. Ausdrücklich fordert er die Galater auf: *ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως* und das Nichtermüden im Gutesthun ist ihm die Bedingung des einstigen Erntens, ist also wesentlich das, was vorher das Säen auf den Geist hiess (Gal. 6, 8—10). Ebenso wünscht er den Corinthern, Gottes Gnade möge dazu auf sie überreich kommen, dass sie selber ein Uebriges thun in Bezug auf jederlei gutes Werk (*πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα — περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν* 2 Cor. 9, 8), und von dem spärlichen oder reichlichen Mass dieser Aussaat wird auch das Mass der Ernte bedingt sein (v. 6). Diess führt uns noch auf einen weitem hieher gehörigen Punkt.

Der „Wandel im Geist“ nach dem eben entwickelten Sinn der neuen christlichen Sittlichkeit ist nicht bloss die nothwendige (d. h. unausbleibliche und pflichtschuldige) Frucht des empfangenen Heils, sondern ist auch wieder die unerlässliche Vermittlung und Bedingung der Heilsvollendung, der

definitiven *σωτηρία*. Diess drückt der Apostel durch verschiedenartige, unter sich jedoch vollkommen übereinstimmende Wendungen aus. Mit runden Worten sagt er den Philippern (2, 12): *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν καταργήσατε*, sie sollen durch ihr sittliches Thun ihre definitive Rettung bewirken und zwar unter Furcht und Zittern wegen der steten Möglichkeit, durch sittliche Trägheit rückfällig und des Heils zuletzt doch noch verlustig zu werden. Aber er fügt dann sogleich den Grund hinzu, unter dessen Voraussetzung allein jenes *καταργήσασθαι* real möglich und darum auch pflichtmässig nothwendig ist: *ὁ θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν*, es ist die von Gott durch Mittheilung des *πνεῦμα ἅγιον* gewirkte Willigkeit und Kräftigkeit zum sittlich guten Wirken, auf Grund deren wir in Stand gesetzt sind, unsere Rettung selbst zu bewirken, nehmlich eben durch Bethätigung jenes Prinzips im Einzelnen des sittlichen Lebens. Damit stimmt genau überein, was der Apostel von sich selbst bekennt (3, 12): *Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ, εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ καταλήφθην ὑπὸ τοῦ Χοῦ Ιοῦ*, so gewiss er sich bewusst ist, von Christo ergriffen zu sein, in ihm die Gerechtigkeit von Gott gefunden zu haben (v. 9), so wenig meint er doch damit schon ganz vollkommen oder definitiv am Ziele der göttlichen Bestimmung, zu der er berufen ist, angelangt zu sein, vielmehr ist ihm die erlangte Begnadigung nur ein desto stärkeres Motiv, nie zufrieden mit der jeweils erreichten Stufe sittlicher Vervollkommnung immer weiter nach vorne, nach dem stets noch unerreichten Ziele absoluter Vollkommenheit zu streben und fortzuschreiten; ja in feiner Ironie sagt er den Philippern: welche nun vollkommen sind, die sollen ebenso gesinnet sein (v. 15), d. h. die sich für vollkommen, für Musterchristen halten, die sollen diess ebendarin bewähren, dass sie am eifrigsten nach der noch unerreichten wirklichen Vollkommenheit streben. Derselbe Gedanke auch im selben Bilde des Wettlaufs um ein Kleinod als Siegespreis findet sich 1 Cor. 9, 24—27: Wenn schon der Kämpfer der korinthischen Spiele um eines vergänglichen Kranzes willen sich Entbehrungen auferlegt, so soll vielmehr der Christ um des unvergänglichen Kranzes (der ewigen *σωτηρία*) willen sich Anstrengung und Entsagung auf-

erlegen, wie denn er selbst, der Apostel, seinen Leib mit Faustschlägen zähme, um nicht, dieweil er Andern predige, selbst verwerflich zu werden. Diess letztere setzt offenbar die Möglichkeit, des Gnadenstandes durch das Wiederherrschendwerden des Fleisches noch verlustig zu gehen, als eine (mindestens in abstracto) immer noch vorhandene voraus. Es darf sonach die Heilsgewissheit der Rechtfertigung nicht als so abstrakte gedacht werden, dass sie das Moment der subjektiven Freiheit mit ihren möglichen Schwankungen und Rückfällen ausschliesse. Darum ist auch die bescheiden hypothetische Ausdrucksweise in Phil. 3, 11: *εἴπως κατανήσω* und 12: *εἰ καὶ καταλάβω* keineswegs als ein Zweifelsgrund gegen die Echtheit dieses Briefes anzusehen, sie beweist vielmehr nur (wie auch die ganze betr. Stelle), dass dem Apostel mit dem freudigsten Glauben an die erfahrene Gnade der Rechtfertigung (v. 8 f.) das nüchternste Bewusstsein um den Abstand von dem sittlichen Ideal recht wohl zusammen sein konnte; und eben diese untrennbare Verbindung des religiösen Realismus eines in sich erfüllten und befriedigten Heilsbewusstseins mit dem in die Ferne blickenden und strebenden Idealismus, der das Heil auch wieder erst erhofft und das Ziel der Vollkommenheit auch immer noch erstrebt — das ist das Charakteristische der paulinisch-evangelischen Ethik. Aber eben desswegen, weil das sittliche Streben hier das religiöse Sein des Gerechtfertigten und Geistbegabten zur Voraussetzung und Wurzel hat, so erscheint auch der Erfolg jenes Strebens, das Ziel der christlichen Hoffnung, nicht als bloss äusserlicher Vergeltungslohn oder rein supranaturale Verheissungserfüllung, wie diess in der jüdischen und mehr oder weniger auch judenchristlichen Anschauung der Fall war, sondern es erscheint als die natürliche Frucht, in welcher die christliche Geistesentwicklung zu ihrer Reife kommt. Insofern heisst das christlich-sittliche Thun ein Säen auf den Geist, welches vom Geist ewiges Leben ernten wird (Gal. 6, 8); das Dasein des (heiligen) Geistes im Menschen ist also die Voraussetzung für beides, für das Säen und für das Ernten, für das sittliche Thun und für die ewige Seligkeit; aber zwischen dieser Frucht und jenem Saatboden, dem Möglichkeitsgrund, muss als Vermittlung zwischen inneliegen das sittliche Thun des Menschen,

wodurch erst die im Geiste liegenden Kräfte entbunden und in Wirksamkeit gesetzt, triebkräftig und fruchtbar gemacht werden, wenn nemlich diess Thun *ἐν πνεύματι* und *κατὰ πνεῦμα* ist, Geist zu seinem Element und seiner Norm hat. Aber weil auch beim Christen das gegentheilige Thun, das Säen aufs Fleisch, welches das Verderben erntet, noch eine Möglichkeit ist, so bedarf es auch für ihn der ernstesten Warnung: *μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μωπηρίζεται, ὃ γὰρ ἐὰν σπειρῇ ἄνθρωπος, τοῦτο θερίσει* (v. 7). Nur die unbedingte Herrschaft der Sünde im Fleisch hat beim Christen kraft des Geistesempfangs aufgehört (*ἁμαρτία οὐ κυριεύσει* Röm. 6, 14), aber nicht ist darum schon die Unmöglichkeit, sich vom Fleisch bestimmen zu lassen, hergestellt (das *non posse non peccare* hat aufgehört, aber es ist nicht zum *non posse peccare*, sondern zum *posse non peccare* geworden). Die Christen stehen nicht mehr unter der Schuldhaft des Fleisches, dass sie nach ihm leben müssten, aber darum bleibt doch die doppelte Möglichkeit noch bestehen: *εἰ κατὰ σὰρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε* (Röm. 8, 12 f.).

Haben wir sonach das christliche Leben als einen organischen Wachstumsprozess zu fassen, der das Leben des Geistes aus Gott zu seinem Prinzip und wieder zu seinem Ziel hat, so ist damit schon auch die Frage beantwortet, inwiefern das christliche Heil dem Apostel zukünftiger Gegenstand der Hoffnung und inwiefern gegenwärtiges Gut des Glaubens sei? Wir finden nemlich diese doppelte Betrachtungsweise bei allen den verschiedenen Begriffen, unter denen der Apostel das christliche Heil befasst; zuvörderst beim allgemeinsten, die andern unter sich befassenden Begriff der *σωτηρία*, des *σώζεσθαι*. Der Apostel sagt: *νῦν ἡμέρα σωτηρίας* (2 Cor. 6, 2), aus dem Fall der Juden ist den Heiden die *σωτηρία* erwachsen (Röm. 11, 11 vgl. 15: *καταλλαγὴ κόσμου*), die Christen sind die *σωζόμενοι* (1 Cor. 1, 18), denn *ἐσώθημεν τῇ ἐλπίδι* (Röm. 8, 24); aber noch überwiegender ist die andere Betrachtungsweise, welche das im hoffenden Bewusstsein schon als Faktum anticipirte Heil doch erst in der Zukunft verwirklicht sieht: *σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς* (Röm. 5, 9 und ö.), *σωτηρίαν κατεργάσεσθε, εἰς*

*περιποίησιν σωτηρίας* (Phil. 2, 12. 1 Thess. 5, 9), *ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία* (Röm. 13, 11). Ebenso sind wir zwar schon Gottes Kinder durch den Glauben und haben auf Grund dessen den Geist der Kindschaft empfangen (Gal. 3, 26. 4, 6); aber doch sind wir in diesem Zeitleben auch noch *νίοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν* (Röm. 8, 23). Als Kinder sind wir auch Erben, *κληρονόμοι* (Röm. 8, 17. Gal. 3, 29) und zwar aller der Verheissungen, welche von Anfang dem Volk Gottes, als dem Samen Abrahams, zugekommen waren, zunächst also der Verheissung des heiligen Geistes (Gal. 3, 14); aber andererseits ist unser *κληρονομεῖν* auch erst ein zukünftiges, besteht in dem einstigen *συνδοξασθῆναι*, das vom jetzigen *σμπάσχειν* bedingt ist, oder in dem einstigen Besitz der *βασιλεία Θεοῦ* (1 Cor. 6, 9 f. 15, 50. Gal. 5, 21). Wenn in den letztgenannten Stellen das Reich Gottes als das zukünftige, mit der Parusie beginnende Messiasreich erscheint, so ist es dagegen auch wieder ein gegenwärtiges und innerliches und besteht in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste (Röm. 14, 17 vgl. 1 Cor. 4, 20). Dieselben zwei Seiten fanden wir im Begriffe der *ζωή* (oben, S. 204 f). Nicht diese doppelte Betrachtungsweise des christlichen Heils ist dem Paulus eigenthümlich, wohl aber diess, dass beide Seiten ihm auch wieder in einer höheren Einheit sich verschmelzen, nemlich eben im *πνεῦμα*, das seiner Transscendenz unbeschadet doch schon ein gegenwärtig immanentes und bei seiner Immanenz doch auch noch immer ein transscendentes und zukünftiges ist. Wie das Heil ideal schon als gegenwärtiges gesetzt ist in der Rechtfertigung, so auch real in dem Besitz der *ἀπαρχὴ πνεύματος*, an dem wir ein Unterpand und Siegel unserer zukünftigen Erlösung besitzen, auf das unsere Hoffnung sich stützen kann (2 Cor. 1, 22. 5, 5: *ἀρχαβὼν τοῦ πνεύματος*). Damit bildet Paulus die Mitte und den Uebergang zwischen dem überwiegend transscendenten Heilsbegriff des Judenchristenthums und dem überwiegend immanenten der johanneischen Theologie.

## Sechstes Capitel.

### Die christliche Gemeinde.

---

Als Gemeinschaft von Gläubigen stellte sich das Christenthum zunächst in den Einzelgemeinden dar, wie sie in verschiedenen Städten hin und her sich bildeten. Diese Einzelgemeinden hiessen nach Analogie der politischen Volksversammlungen der griechischen Städte *ἐκκλησία*, Gal. 1, 2. 22. 1 Cor. 16, 1. 19 und ö. Von diesen aus wurde aber der Name auch übertragen auf die Gesammtheit der Christen und auch diese, obgleich sie nirgends als äusserliche Gemeinschaft oder Versammlung erschien, die *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, d. h. das Gemeinwesen Gottes genannt 1 Cor. 10, 32. Gal. 1, 13.

Das Wesen dieser Gemeinde wird nur durch Vergleichen angedeutet, wie ja auch Jesus das Wesen des Himmelreichs nur in Gleichnissen geschildert hat. Sie heisst 1 Cor. 3, 9 ein Ackerfeld Gottes, wo der Apostel pflanzt, ein Anderer begiesst, Gott das Wachsthum verleiht; oder ein Bau Gottes, woran der Apostel den Grund legt, ein Anderer weiter baut (ib. v. 10 f.). Und zwar ist dieser Grund Jesus Christus, der ein und für allemal für die Gesammtkirche gelegt ist durch Gott, im Einzelnen durch die apostolische Predigt bei jeder Gemeindegründung neu gelegt wird. Die Förderung des christlichen Lebens der Einzelgemeinden wie dann auch der Einzelchristen wird daher im Zusammenhang dieses Bildes gerne ein „Erbauen“ genannt (1 Cor. 14, 4. 12. 26 und ö.). Näher ist dieser Bau ein Tempel Gottes, weil Wohnstätte seines heiligen Geistes, der ja nach dem



vorigen Capitel den Christen innewohnt. Und zwar wird diess Prädikat ebensowohl der Gemeinde als solcher im Ganzen beigelegt, als auch den Einzelnen in ihr, was eben den specifischen Unterschied des christlichen von der alttestamentlichen Gemeinde bildet (cf. 1 Cor. 3, 16 f. u. 6, 19). Wenn das Bild vom Bau, dessen Grund Christus ist, den Bestand der Gemeinde in seiner gänzlichen Abhängigkeit vom historischen Erlöser erscheinen lässt, so tritt ihre eigene immanente Lebendigkeit infolge des Besitzes des Lebensgeistes Christi stärker hervor im Bilde vom „Leib Christi“. Wie im Leib Einheit und Vielheit untrennlich zusammen und in einander sind, so sind die Christen unter einander eins vermöge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo im heiligen Geiste oder durch den Einen Geist, der sie erfüllt, und den Einen Herrn, dem sie angehören (1 Cor. 12, 4 ff.); aber diese Einheit ist doch keine Einerleiheit, sondern eine Einheit von Mannigfaltigem, deren jedes durch seine besondere Eigenthümlichkeit dem Ganzen auf besondere Weise dient.

Wir werden zunächst zu achten haben auf diese Mannigfaltigkeit der Gaben und Aemter in der Gemeinde, dann die Einheit, wie sie äusserlich sich darstellt in dem Liebesmahl der Gemeinde, in's Auge fassen und zuletzt sehen, wie dieselbe entsteht durch eine Auswahl aus Heiden und Juden, deren Unterschied eben in der höheren Einheit der Christengemeinde überwunden ist.

---

### Die Gaben und Aemter in der Gemeinde.

Der Eine Geist offenbart sich in verschiedenen Kräften oder Fähigkeiten, welche, sofern sie dem Einzelnen je als besonderes auszeichnendes Besitzthum von der göttlichen Gnade geschenkt sind, Gnadengaben, *χαρίσματα* heissen, sofern sie aber zugleich dem Ganzen zu Nutzen sein sollen, zu einer Dienstleistung an der Gemeinde (*διακονία*) befähigen und berufen. Jede individuelle Begabung innerhalb der Gemeinde schliesst auch eine individuelle Aufgabe im Dienst der

Gemeinde, also eine Amtsberufung in sich, jedes Amt aber ruht nur auf der besondern Befähigung der Einzelnen durch ausserordentliche Geistesbegabung; schon desswegen ist die Unterscheidung von amtlichen und nichtamtlichen Gaben falsch; denn alle Gaben sind zunächst individuell, beruhen nur auf der freien Willensverfügung Gottes, alle aber begründen zugleich eine Fähigkeit und damit Verpflichtung zu einer öffentlichen Dienstleistung, also zu einem Gemeindeamt. Andere Gemeindeämter als solche auf individueller Geistesbegabung beruhende, deren Rechte und Pflichten eben nur Ausflüsse der persönlichen Kraft und Tüchtigkeit waren, gab es in der Urgemeinde noch nicht.

Unter den vom Apostel mehrfach (s. namentlich 1 Cor. 12, 8—10. 28. 29. 14, 6. 26. Röm. 12, 6—8), doch nie in systematischer Ordnung und Vollzähligkeit aufgezählten Gnadengaben können wir am passendsten unterscheiden solche, welche sich auf Förderung des Gemeindelebens im Allgemeinen, und solche, welche sich speciell auf die gottesdienstliche Gemeindeerbauung beziehen. Die erstern wieder unterscheiden sich in solche, die zum Dienst an der Gemeinde (im engern Sinn des Wortes *διακονία*), und solche, die zur Leitung der Gemeinde gehören.

Die *διακονία* bestand im Allgemeinen darin, sich der Gemeindeglieder in allen geistlichen und leiblichen Anliegen und Nöthen sorgend und helfend anzunehmen (*ἀντιλήψεις* 1 Cor. 12, 28), insbesondere also die Betrübten seelsorgerlich zu trösten (*παρακαλῶν* Röm. 12, 8), den Armen die nöthigen Gaben mitzutheilen (*ὁ μεταδιδούς* ib.), der Elenden sich zu erbarmen (*ἐλεῶν* ib.), also namentlich Kranke zu pflegen und dann aber auch durch die Wunderkraft des Glaubens Krankheiten zu heilen. Auf letzteres bezieht sich die *πίστις*, das *χάρισμα ἰαμάτων* und die *ἐνεργήματα δυνάμεων* 1 Cor. 12, 9 f. Unter dieser *πίστις* dürfen wir natürlich nicht den Glauben schlechthin verstehen, der ja nicht eine einzelne der Gemeindeglieder dienstbare Gnadengabe, sondern die Wurzel des Daseins der Gemeinde selbst ist. Es wird also darunter der Glaube nach einer besondern Bethätigungsweise zu verstehen sein und diese lässt sich nach der Verbindung mit dem Folgenden: *χάρισματα ἰαμάτων* und *ἐνεργήματα δυνάμεων* nicht anders denken, denn

als besondere Kraft des gottvertrauenden Glaubens, Glaubensmuth oder -Heroismus. Als solcher vermag er ausserordentliche Thaten zum Heil der Gemeinde zu vollbringen, wie namentlich Kranke zu heilen. Vermittelt waren solche Wunderheilungen damals wie\*) jederzeit durch die psychologische Thatsache, dass starker Glaube starken Glauben weckt, und dieser im Kranken (wenigstens bei gewissen Krankheiten) auch auf den physischen Organismus belebend und stärkend einwirkt. Schwerer ist es zu sagen, was man unter den unbestimmten *ἐνεργήματα δυνάμεων* zu verstehen habe? Vielleicht haben wir dabei hauptsächlich an Teufelaustreibungen zu denken.

Mit der *διακονία* nächstverwandt ist die Gemeindeleitung, *κυβέρνησις* (1 Cor. 12, 28), worauf auch das *προϊστάμενος* in Röm. 12, 8, wenn es auch allgemeiner von jedem Vorsteheramt verstanden werden kann, doch überwiegend zu deuten ist; auch Phil. 1, 1: *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* ist ganz dieselbe Zusammenstellung von Leitenden (Aufsehern) und Dienenden, ohne dass wir hier schon an den spätern fixirten Amtsbegriff zu denken hätten. Diess beweist schon der Plural: *ἐπίσκοποι*, welcher nichts anderes bezeichnen kann, als was 1 Thess. 5, 12 mit *προϊστάμενοι* und sonst mit *πρεσβύτεροι* gemeint ist, nemlich eben die, welche vermöge besonderer Begabung hiezu sich der Aufgabe des *ἐπισκοπεῖν* und *κυβερνᾶν* in allen Gemeinschaftsangelegenheiten annahm. Wie ja schon der Natur der Sache nach beide Thätigkeiten, der Dienst an der Gemeinde und die Leitung derselben in naher Verwandtschaft stehen, so ersehen wir auch aus 1 Cor. 16, 15 f., in welcher Weise beides wirklich oft oder vielleicht

---

\*) Unleugbar finden noch heutigen Tags Heilungen mittelst Gebets durch besonders vertrauenerweckende Persönlichkeiten nicht selten statt (bekannt dafür ist z. B. der schwäbische Pfarrer Blumhardt in Boll). In solchen Erscheinungen etwas anders zu sehen als in den biblischen *δυνάμεις ἰαμάτων*, ist in keiner Weise berechtigt, ausser man ginge von der wunderlichen Annahme der protestantischen Dogmatik aus, dass nur das biblische Zeitalter das Privilegium auf Wunder gehabt habe, diese dann aber auch etwas supranaturales im strengsten Sinn des Worts gewesen seien. Beides ist ein dogmatisches Postulat, dem Geschichte und Erfahrung durchaus widerspricht.

immer in paulinischen Gemeinden zusammenfiel. Der Apostel ermahnt hier die korinthische Gemeinde, sich dem Hause des Stephanos, dessen Angehörige sich selbst zum Dienst den Heiligen (Christen) hingestellt hatten, sowie Jedem, der mit diesen mitwirke und Arbeit thue (für die Gemeinde), unterzuordnen. Wir sehen hier in die ersten Anfänge einer Entstehung von kirchlichem Regiment hinein; das Recht, die Unterordnung der übrigen Gemeindeglieder zu beanspruchen, beruht einzig und allein darauf, dass sich Einer oder Einige in den Dienst der Gemeinde gestellt und der Bedürfnisse ihrer Mitchristen sorgend und mühend sich angenommen haben. Von einem officiellen Vorsteheramt, mit welchem Einzelne etwa vom Apostel förmlich betraut worden wären, findet sich nicht nur in den Briefen, mit denen wir es hier zu thun haben, nichts, sondern es widerspricht dieser Annahme unverkennbar unsere Corintherstelle durch die Worte: *ἔταξαν ἑαυτούς*, was nicht gebraucht sein könnte, wenn sie vom Apostel eingesetzt wären; in diesem Fall würde auch die Pflicht der Unterordnung der Gemeinde unter das Haus des Stephanos einfach auf die apostolische Autorität, kraft welcher sie in ihre Amtswürde eingesetzt seien, begründet; während hier vielmehr die Pflicht der Unterordnung sichtlich als eine dankbare Gegenleistung dafür, dass Jene sich freiwillig in den Dienst der Heiligen gestellt haben, aufgefasst wird (man beachte das *καὶ ὑμεῖς*: auch ihr — entsprechend dem, was jene für euch thun). Ueberdiess wäre es auch, wenn der Apostel in seinen Gemeinden eigentliche Vorsteher eingesetzt hätte, sehr auffallend und unbegreiflich, dass er dieselben nirgends für die Unordnungen in den Gemeinden zu Corinth und in Galatien verantwortlich machte; noch mehr vollends, dass er bei der Exkommunikation und Wiederaufnahme des Sünders in Corinth überall zwar das Mithandeln der Gemeinde mit ihm, dem Apostel, sehr lebhaft betont, nirgends aber von einem Gemeindevorsteher, der doch in diesem Fall gewiss als officieller Repräsentant der Gemeinde hätte zunächst handeln müssen, ein Wort spricht, vielmehr die Sache so darstellt, als sei die Ausschliessung, der Abbruch der brüderlichen Gemeinschaft den einzelnen Gemeindegliedern anheimgestellt geblieben. Denn wenn es 2 Cor. 2, 6 heisst: „genug ist dem Sünder diese von der Mehrzahl ihm gewordene

Bestrafung“, so ist klar, dass dabei nicht an ein Gemeindepresbyterium als amtliche Behörde, sondern eben nur an die Mehrzahl der Gemeindeglieder zu denken ist, welche (wahrscheinlich als zur paulinischen Partei gehörig) dem Wort des Apostels 1 Cor. 5 folgsam gewesen und den Umgang mit dem Blutschänder abgebrochen hatten, wogegen also andere (die Antipauliner wahrscheinlich) der förmlichen Exkommunikation sich widersetzt hatten. Nichts zeigt klarer als diess, wie gänzlich es den paulinischen Gemeinden an einer festen Organisation fehlte, wie sehr also alle *κυβέρνησις* nur auf dem persönlichen Einfluss eines durch seine Tüchtigkeit den Andern imponirenden und um die Gemeinde dienend verdient gewordenen Mannes beruhte. So wird auch im Philipperbrief die Gemeinde zwar zur Eintracht und zur selbstlosen Demuth gegen einander ermahnt (2, 2—5), nicht aber zur Unterordnung unter die *ἐπίσκοποι*, was unter Voraussetzung des spätern Amtsbegriffs gewiss geschehen wäre (cf. pseudo-ignatian. Briefe). Und 1 Thess. 5, 12 f. wird zwar dankbare Anerkennung derer, die als Vorsteher an der Gemeinde arbeiten, gefordert, aber ausdrücklich eben nur in dem Sinn, dass sie um ihres Liebeswerks willen „desto höher in Liebe gehalten werden“ sollen. Das Verhältniss der Gemeinde zu ihren Vorstehern ist also noch durchaus das der freien moralischen Höchschätzung und Werthhaltung, und nicht das der officiellen, hierarchischen Unterwerfung; wie denn auch die Ermahnung zur Zurechtweisung der Unordentlichen in derselben Stelle (v. 14) einfach an alle Gemeindeglieder (*ἀδελφοί* cf. v. 12) gerichtet ist, wornach also auch hier, wie in der korinthischen Gemeinde, die Kirchenzucht Sache der Gesamtgemeinde und nicht eines privilegierten Amtes oder Standes gewesen ist.

Was nun die auf die gottesdienstliche Gemeindeerbauung bezüglichen Charismen betrifft, so gehören dahin: *λόγος σοφίας* und *λ. γνώσεως* oder *διδασχῆ*, *ἀποκάλυψις* oder *προφητεία*, *γένη γλωσσῶν* und *ἐρμηνεῖα γλωσσῶν* oder *διάκρισις πνευμάτων*. — Obenan stehen die „Weisheitsrede“ und die „Erkenntnissrede“, welche beide unter den allgemeineren Begriff der *διδασχῆ* fallen (daher fehlt dieser 1 Cor. 12, 8, ersetzt durch *λ. σοφ.* u. *λ. γνώσ.*, wie er umgekehrt 14, 26 diese beide ersetzt, wogegen 14, 6 *ἐν γνώσει* und *ἐν διδασχῇ* sich ebenso synonym entsprechen, wie

ἐν ἀποκαλύψει und ἐν προφητείᾳ). Beide, σοφία und γνῶσις, beziehen sich auf die christliche Heilserkenntnis; aber mit dem Unterschied, dass die σοφία das elementare Glaubensbewusstsein bezeichnet, das Wissen der christlichen Grundwahrheiten in der einfachsten und unmittelbarsten Form der Thatsächlichkeit, ohne Einblick in das Wie? und Warum? daher denn auch eine solche Verkündigung nicht die Ueberzeugungskraft von Beweisen menschlicher Weisheit besitzt, wohl aber die des unmittelbaren Geistesbeweises, dessen göttliche Kraft sich an den Herzen erweist (1 Cor. 2, 1—5). Die γνῶσις hingegen ist die tiefere Erkenntnis, welche nicht unmittelbar mit dem Glauben schon gegeben ist, welche daher auch nicht Allen gleichermassen zukommen kann (cf. 1 Cor. 8, 7: οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις). Ihr Gegenstand sind die μυστήρια (13, 2), zu welchen theils Fragen der Eschatologie gehören (15, 51), theils jene bedeutsamen Fragen nach dem Recht der christlichen Freiheit, von denen eben 1 Cor. 8 handelt. Diese hängen aber zusammen mit der allgemeineren Frage nach dem Verhältniss des Christlichen zum Jüdisch-Gesetzlichen und diess wieder mit der Bedeutung, welche dem Kreuzestod Christi gegenüber dem Gesetz beigelegt wird und überhaupt mit der Auffassung der Person und des Werks Christi in der göttlichen Heilsökonomie. Hierauf werden wir also auch hauptsächlich die paulinische Gnosis zu beziehen haben. Ueber diese tieferen und schwierigeren Fragen nicht nur selber zur Erkenntnis zu kommen, sondern dann auch zu verstehen, diese Erkenntnis der Gemeinde zu ihrer Erbauung in lehrhaftem Vortrage mitzuthemen, diess ist Gnadengabe des Geistes wohl in noch höherem Masse als die schlichte „Weisheitsrede“, welche nur eben die evangelischen Grundwahrheiten erbaulich vorträgt, ohne auch über die tieferen Glaubensgeheimnisse Aufschlüsse zu geben. — Die ἀποκάλυψις ferner ist mit der προφητεία zusammen zu nehmen, daher 1 Cor. 12, 10 nur letztere und 14, 26 nur erstere genannt ist, 14, 6 aber beide sich wie Grund und Erscheinung korrespondiren. Sie besteht in Aufschlüssen über die Zukunft der Gemeinde, welche ja das Glaubensbewusstsein der Urchristenheit mit besonderer Lebhaftigkeit beschäftigte. Zwischen den Geschichtsthaten der apostolischen Verkündigung und dem prophetischen Bilde

der Heilsvollendung drehte sich, als um ihre festen Angelpunkte, die übrige Heilslehre, die gleichsam nur die vermittelnde Ausfüllung zwischen Anfang und Abschluss darstellt; daher sind 1 Cor. 12, 28 u. 29 zusammengestellt: „für's erste Apostel, für's zweite Propheten, für's dritte Lehrer“. Sofern nun aber an die prophetische Zukunftshoffnung sich am natürlichsten auch die praktische Paränese, Trost und Ermuthigung für's gegenwärtige Christenleben angeschlossen haben wird, so werden wir dann unter dem *προφητεύειν* im weiteren Sinne jede solche Ansprache an die Gemeinde zu verstehen haben, welche nicht sowohl über Glaubensfragen zu belehren, als vielmehr durch Hinweisung auf das, was werden soll und wird, den Glaubensmuth zu wecken und zum Glaubensleben zu begeistern hatte. Diesen praktischen Charakter des *προφητεύειν*, wonach es am unmittelbarsten das Gefühl des Hörers traf, sei es niederschmetternd, sei es erhebend, ersehen wir deutlich aus 1 Cor. 14, 24 f. Und dem entspricht es auch ganz, dass gerade das praktische, erbauliche *προφητεύειν* im engsten Zusammenhang steht mit demjenigen Charisma, welches dem Gebiete des erregten Gefühlslebens angehört, dem Zungenreden.

Das *γλώσση* oder *γλώσσαις λαλεῖν*, ein in der Urkirche hochgeschätztes und sehr häufiges, aber schon im 2. Jahrhundert nicht mehr aus Erfahrung gekanntes Charisma, war nach der Beschreibung in 1 Cor. 14 ein monologisches Reden in ekstatischem Zustand, unverständlich für gewöhnliche Zuhörer, erst der Deutung bedürftig, um zur Erbauung der Gemeinde zu gereichen, ohne diese Deutung für die Gemeinde gänzlich unfruchtbar, aber erbaulich für den also Redenden selbst, erbaulich nemlich wohl in dem Sinn, wie der Erguss eines lebhaften Gefühls für den Fühlenden überhaupt Bedürfniss und Genuss ist. Das Ekstatische dieses Redens ist dadurch bezeichnet, dass es nach v. 14 f. ohne Vermittelung des *νοῦς* d. h. (cf. oben Cap. 1) des verständigen Bewusstseins nur im Geiste, also im unmittelbaren Gefühlsleben vorging, wobei also wohl der Redende den Eindruck eines Bewusstlosen, seiner selbst nicht Mächtigen, von einer fremden Macht Ergriffenen und nur mit der Zunge als dem Werkzeug des bewusstlosen Geistes, nicht mit dem selbstbewussten Ich

Thätigen machte. Was auf diese Weise geredet wurde, scheint verschiedener Art gewesen zu sein, wie denn der Apostel von *γένη γλώσσων* spricht; vielleicht das eine mal blosser unartikulirte Laute (cf. v. 9: *μὴ εὖσημον λόγον*), ein andermal abgerissene Exklamationen hymnologischer Art, die mit einem Psalm (Hymnus) immerhin eine gewisse Aehnlichkeit haben mochten, gleichwohl keinen bestimmten Sinn ergaben, so dass die Gemeinde, wenn sie auch merkte, dass es eine Lobpreisung Gottes sei, was der Zungenredner ausdrücke, doch nicht mit einzustimmen oder responsorisch das Amen darauf zu sprechen im Stande war (v. 16). Es begreift sich, dass ein solches Wesen so wenig erbaulich auf die Anwesenden wirken konnte, dass es vielmehr den unheimlichen Eindruck von Geistesverwirrung, Wahnsinn hervorbrachte und jedenfalls die Ordnung der gottesdienstlichen Versammlung störte, auch Draussenstehenden eher Grund zu Spott und Lästerei als zur Bekehrung gab (v. 23 f.). Daher verlangt der Apostel, ohne übrigens diese Gabe gering zu schätzen, der er vielmehr sich selber auch mit Dank gegen Gott rühmte, gleichwohl im Interesse des gemeinen Besten, dass sie in der Gemeindeversammlung nur dann zum Worte kommen soll, wenn der Zungenredner selbst oder ein Anderer im Stande sei, das so ekstatisch Geredete in verständliche Rede zur Erbauung Aller zu übertragen (v. 27. 28). Diese Auslegung wird auch wieder als besondere Gabe aufgezählt, wohl darin bestehend, dass man sich in das Gefühlsleben eines Andern, auch ohne dass dasselbe in klaren Worten sich ausspricht, hineinfühlen kann und dasselbe in entsprechende Worte zu kleiden versteht. Durch diese Auslegung des Zungenredens geht dann der Gefühlserguss des Einzelnen über in die Gefühlsstimmung der versammelten Gemeinde, so dass aus dem ekstatischen Monolog ein responsorischer Dialog zwischen dem Sprecher und der Gemeinde wird (v. 16) — worin man den Anfang einer kirchlichen Liturgie finden könnte.

So sehen wir also, wie die Charismen das ganze Gemeindeleben als ein organisches Ganze mit allen ineinandergreifenden Thätigkeiten desselben umspannen; der Verschiedenheit dieser für das Ganze nothwendigen Verrichtungen entsprechen die verschiedenen individuellen Gaben, wie dieselben



wiederum, als Wirkungen des Einen Geistes Christi, der Einen Gemeinde zu dem Einen Zwecke ihrer Erbauung dienstbar sind. Aber die Einheit in dieser Mannigfaltigkeit bleibt nicht bloss eine innere, im Einen Geist, sondern tritt auch in die äussere Erscheinung hervor, einmal durch den Gemeinschaft setzenden Ritus der Taufe, durch welche die Einzelnen zu Einem Leibe in Einem Geiste verbunden werden, sodann durch den Gemeinschaft erhaltenden und versinnbildlichenden Ritus des Liebes- oder Herrnmahles, welche beide in der klassischen Stelle von der Gemeinde, dem Leib Christi, als die Bindemittel und Erscheinungsformen ihrer organischen Einheit zusammengesellt sind: 1 Cor. 12, 13. — Von der Taufe war schon oben (Cap. 5) die Rede; so bleibt uns hier zu besprechen

### das Herrnmahl.

Wenn der Apostel 1 Cor. 10, 16 den Kelch der Segnung eine „Gemeinschaft (*κοινωνία*) des Blutes Christi“, das Brod, das wir brechen, eine „Gemeinschaft des Leibes Christi“ nennt, so werden wir dieses als Abkürzung zu nehmen haben für: Mittel der Gemeinschaft, Bindemittel, Verband; welcher Art diese Verbindung sei, sagen die Worte unmittelbar nicht, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang. Diese Verbindung mit Blut und Leib Christi durch's Trinken und Essen beim Abendmahl wird ja im Zusammenhang der Stelle als analoges Gegentheil von der Verbindung hingestellt, in welche die vom Opferfleisch Essenden mit dem Opferaltar und dem, welchem er geweiht ist, treten: Israel mit Gottes Altar und mit Gott, die Heiden mit der Dämonen Altar und mit den Dämonen (v. 18. 20 f.). Nun ist klar, dass diese Gemeinschaft mit dem Altar und mit dem Wesen, dem er geweiht ist, keine andre sein kann als die der Zugehörigkeit, des persönlich Verbunden- und Gebundenseins durch faktische (im Symbol geschehene) Anerkennung der Oberhoheit\*); — eine Idee, welche in dieser

---

\*) „Theokratischer Konnex“, drückt es Meyer aus, Comm. z. d. St., der übrigens die *κοινωνία* sprachlich richtig, doch nicht erschöpfend erklärt, auch nicht sagt, warum sie auf Blut und Leib bezogen wird.

ihrer allgemeinen Form weder christlich noch jüdisch ist, sondern dem Volksglauben aller Völker, Religionen und Zeiten von jeher geläufig gewesen ist\*); und eben darum, weil diese Idee eine allgemein bekannte und anerkannte war, konnte der Apostel sie in der prägnanten Weise bloss andeuten, ohne fürchten zu müssen, von seinen unmittelbaren Lesern missverstanden zu werden. Von wirklichem Genuss (sei es materiellem oder pneumatischem) des Bluts und Leibs Christi ist sonach an dieser Stelle nicht die Rede, doch freilich auch nicht bloss von einer Repräsentation des abwesenden Christus, sondern die eigentliche Meinung des Apostels ist wohl die, dass der Genuss des Herrnmahles mit dem Herrn selbst in mystischen Verband und realen Lebensrapport versetze, ebenso wie der Genuss vom heidnischen Opferfleische in einen solchen Rapport mit den Dämonen, wobei man deren Herrschaft unterworfen und deren Einflüssen ausgesetzt ist. Dieses mystische Element wird allerdings auch in der paulinischen Abendmahlsvorstellung um so mehr anzuerkennen sein, als es ja in der That der antiken Cultusidee durchgängig zu Grunde liegt; das Symbol ist hier gar nirgends blosses Symbol, sondern immer mystische Repräsentation, Medium eines realen Rapports mit dem wirklichen und wirk-samen Cultusobjekt selbst. (Die in der Psychologie zu suchende Motivirung dieses allgemeinen religionsgeschichtlichen Phänomens gehört nicht mehr in die exegetische Untersuchung, sondern in die Religionsphilosophie.) Wiefern findet aber durch's Essen und Trinken im Abendmahle ein Verband gerade mit Blut und Leib Christi statt und nicht einfach nur mit Christo? Auch diess löst sich wohl durch die Analogie der Gemeinschaft des Altars, v. 18. Freilich kann sich die mystische Verbindung, die durch den Cultusakt hergestellt wird, eigentlich nur auf eine Person beziehen; aber auf die Person nach der Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit, wie sie durch die ihr zugehörige Sache angedeutet wird; so ist die Gemeinschaft

---

\*) Ich erinnere an die griechische Sage, dass man durch Genuss einer Frucht der Unterwelt dieser verfällt; ebenso an die germanischen Volkssagen von Teufelsbündnissen, die durch Aneignung, Gebrauch oder Genuss von dämonischen Dingen besiegelt werden.

mit dem Altar eine Gemeinschaft mit dem Gott, welcher hier seine Cultus- und Offenbarungsstätte hat; so auch ist die Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi eine Gemeinschaft mit Christus nicht überhaupt, sondern ganz speciell mit ihm nach der Bestimmtheit, welche durch sein (vergossenes) Blut und durch seinen (gebrochenen) Leib angezeigt wird, also kurz eine Verbindung mit Christo als dem gekreuzigten Erlöser, also wesentlich dasselbe, was auch durch Glaube und Taufe bewirkt wird (s. Capp. 4. 5). Dass dieser Gedanke aber hier gerade so und nicht anders ausgedrückt wurde, war durch die Symbolik von Brod und Wein nahegelegt und durch die Einsetzungsworte Jesu selbst gefordert. — Die Ansicht\*), dass unter *σῶμα τ. Χοῦ* in v. 16 gar nicht der eigentliche Leib, sondern der ethische d. h. die Gemeinde verstanden sei, ist unrichtig, da schon der Parallelismus des Blutes dagegen spricht, sowie der Zusatz zu *ἄρτος: ὃν κλώμεν*, der in diesem Fall keinen Sinn hätte. Erst in v. 17 hat *σῶμα* diesen figürlichen Sinn; aber wenn man auch annehmen kann, dass das *σῶμα* in v. 16 mittelst einer Ideenassociation den Gedanken von v. 17 veranlasst haben mag, so ist doch jedenfalls dieser Gedanke ein anderer und neuer gegenüber v. 16. Er fügt nemlich zu der Gemeinschaft zwischen dem Christen und Christus die der Christen unter einander hinzu, und zwar so, dass die letztre, welche als Tischgemeinschaft der Gemeindeglieder eine unmittelbare Erscheinungsthatsache ist, den Erkenntnisgrund und Beweis bildet für erstre, welche nicht in die äussere Wahrnehmung fallen kann; in der Einheit der Gemeinde, wie sie im gemeinsamen Genuss des Abendmahls einen faktischen Ausdruck findet, kommt die gemeinsame Angehörigkeit Aller an den Einen Herrn, den gekreuzigten Christus, zur Erscheinung. Nicht (wie es oft ausgedrückt wird), dass das Abendmahlsbrod ein absonderliches Brod sei, will v. 17 besagen; sondern, dass das Essen von dem Brod des Abendmahls ein Akt der Verknüpfung mit Christo sei, will damit erwiesen werden, dass es offenkundig ein Akt der Verknüpfung der Christen unter einander ist, welche letztre

---

\*) Von Baur (N. Tle Theol. S. 201) vermuthungsweise geäussert.

ja nur „in Christo“, in dem einigenden Geist Christi ihren Realgrund haben kann. So kommt diese Stelle auf's genaueste mit 12, 13 überein, wo die beiden dort auf v. 16 und 17 vertheilten Momente zusammengefasst sind in dem prägnanten Ausdruck: πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν, denn diess ἓν πνεῦμα ist der Geist Christi und der der Gemeinde, als des Leibs Christi zugleich.

Zu diesem, mit den sonstigen Grundgedanken des Paulinismus ganz übereinstimmenden Ergebnis der Stelle 1 Cor. 10, 16 fügt auch die andere klassische Stelle nichts andersartiges hinzu: 1 Cor. 11, 23 ff. Nachdem hier der Apostel die Einsetzung des Abendmahls, wie er sie von Christus herführend durch irgendwelche (menschliche) Vermittelung übernommen hatte, erzählt hat, fügt er als eigene Nähererklärung des εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν hinzu, dass die jedesmalige Feier dieses Mahls eine thatsächliche Verkündigung des Todes des Herrn sei (καταγγέλλετε Indic., nicht Imper.), was wir gewiss nicht bloss in dem leeren Sinn einer Verkündigung jener historischen Thatsache, sondern in dem religiösen Sinn eines Bekenntnisses zu jener Thatsache und einer Anerkennung ihrer Bedeutung für den Glauben zu fassen haben. Auch hier also kommt die Bedeutung der Feier auf das Gleiche hinaus, wie nach der vorigen Stelle: der Angehörigkeit an den gekreuzigten Erlöser immer wieder einen thatsächlichen Ausdruck und eine neue Befestigung in einer symbolisch-mystischen Handlung zu geben. Aber von irgendwelchem Genuss des gegenwärtigen Leibs und Bluts Christi ist in der ganzen Stelle nichts gesagt; wäre das die Meinung des Apostels gewesen, warum hätte er dann in der ganzen Stelle nicht ein Mal das entscheidende Wort ausgesprochen, sondern immer ganz einfach von einem Essen des Brods und Trinken des Kelchs gesprochen? Wenn aber der dieses Brod und diesen Wein unwürdig Geniessende eine Schuld gegen Leib und Blut Christi auf sich ladet, weil er den Leib Christi nicht beurtheilt (bedenkt, in Erwägung zieht): so muss dabei nicht gerade die Voraussetzung sein, dass dieser Leib mitgenossen werde oder sonst gegenwärtig sei; vielmehr besteht die Verschuldung einfach schon darin, dass der gedankenlos Geniessende das, worauf sich die äussere Handlung bezieht, nicht auch wirklich

in ernster Andacht sich vergegenwärtigt: die Tödtung des Leibs Christi; die andachtslose Feier ist von selbst schon eine Profanation des Heiligen, auf was sich die Feier bezieht. — Uebrigens lag die Versündigung der Corinther, welche der Apostel hier rügt, nicht bloss im Mangel der schuldigen Pietät gegen den Erlöser, dessen Tode die Erinnerungs- und Bekenntnissfeier galt, sondern auch zugleich im Mangel der schuldigen Liebe gegen die Gemeinde, indem das Mahl, statt als Liebesmahl die Einheit und Gleichheit der Gemeinde im Herrn darzustellen, vielmehr Anlass gab zu lieblos-hochmüthiger Absonderung der Reichen und Beschämung der Armen, also zur Spaltung der Gemeinde, v. 20 ff. Auch diess erinnert uns wieder daran, dass die Idee des Herrnmahls beides zugleich ist: Ausdruck der Glaubensgemeinschaft mit Christo und der Liebesgemeinschaft der Christen unter einander.

---

Die in Taufe und Abendmahl dargestellte Einheit der Gemeinde wird 1 Cor. 12, 13 ausdrücklich als Einheit gewesener Juden und Heiden bezeichnet. Wenn diess uns jetzt ferner liegen mag, so müssen wir bedenken, dass für das Urchristenthum und speciell für den Paulinismus eben hierin die praktische Hauptfrage betreffs des Gemeindelebens lag, hierin: ob ferner Juden und Heiden als zwei gesonderte und der Verbindung widerstrebende Theile fortbestehen oder zur vollen Einheit einer neuen Religionsgemeinde sich verschmelzen würden. Wie sich der Paulinismus theoretisch zu dieser Frage stellte, haben wir oben gesehen bei der Lehre vom Gesetz und seiner Aufhebung durch die christliche Kinderschaft. Und die praktische Durchführung der paulinischen Idee wurde wesentlich dadurch ermöglicht, dass weitaus der grösste Theil der Christengemeinde aus gewesenen Heiden bestand, denen gegenüber die jüdische Minorität den Partikularismus ihres Gesetzeswesens nicht auf die Dauer festhalten konnte. Aber eben nun dieser Gang der Dinge, wie er durch die Heidenmission des Paulus herbeigeführt und zugleich für die Wahrheit des paulinischen Evangeliums die glänzendste Bestätigung wie durch ein thatsächliches Gottesurtheil war,

eben dieser Gang der Dinge war für ein jüdisches Bewusstsein der fast unüberwindliche Stein des Anstosses. Dass in der messianischen Gemeinde die Kinder Abrahams nur eine verschwindende Minorität gegenüber den bisher den göttlichen Verheissungen ferngestandenen Heiden bilden sollen, während doch alle Propheten sich die zukünftige Heilszeit wesentlich innerhalb der theokratischen Schranken gedacht hatten, so dass Israel der Grundstamm und die herrschende Mehrzahl wäre, die Heiden nur als Gäste und Beisitzer geduldet sein würden: diese Verkehrung dessen, was sie nach der Schrift für den göttlichen Heilsrathschluss gehalten hatten, konnten sich die Judenchristen nicht zurechtlegen und es war dieser Punkt kaum weniger als die paulinische Lehre vom Kreuz Christi als dem Ende des Gesetzes ihnen ein peinliches Aergerniss.

Dem gegenüber hatte der Apostel zu zeigen, dass die göttliche Gnade wie die alleinige Ursache der Beschaffung des Heils, so auch die alleinige und souveräne Herrin über die Berufung zum Heil sei, dass also die Zusammensetzung der Gemeinde durch Berufung ihrer Glieder aus Heiden und Juden auf freier Wahl der Gnade beruhe. So wurde der Apostel durch das Bedürfniss, die thatsächliche Zusammensetzung der Gemeinde gegenüber der vermeintlichen Prärogative des alten Bundesvolks zu rechtfertigen, auf seine Lehre von der Gnadenwahl geführt. Diese Lehre ist gleichsam der Schlussstein, in dem das eigenthümlich paulinische System sich noch einmal zusammenfasst, und entspricht so genau jener andern specifisch paulinischen Lehre, die wir den Grund- und Eckstein des Systems nennen könnten: der Erlösung vom Gesetz durch den Tod Christi. Aber während das Recht der letzteren Lehre nur auf der Consequenz der Theorie beruhte, so erhält jener Schlussstein des Systems seine hohe Bedeutung dadurch, dass in ihm die Theorie zugleich auf die thatsächliche Wirklichkeit sich stützt.

### Die Berufung der Gemeinde nach der Wahl der Gnade.

Der faktische Gang der Dinge in der überwiegenden Bekehrung der Heiden vor den Juden war, wie schon bemerkt, den letztern (auch dem Christ gewordenen Theil) um so an-

stössiger, als es im direkten Widerspruch mit den göttlichen Verheissungen zu stehen schien. Diesem Anstoss, als ob durch die paulinische Heidenmission und ihren gesegneten Erfolg das Wort Gottes mit seinen Verheissungen für Israel aufgehoben sei, sucht der Apostel Röm. 9—11 zu begegnen. Und zwar durch eine doppelte Nachweisung. Einmal durch die schroffe Polemik gegen die jüdische Anmassung, als ob Israel ein Vorrecht hätte auf die göttliche Gnade — es hat sowenig als irgend ein Mensch ein Recht auf dieselbe, da vielmehr die göttliche Gnade unbedingt von allem Menschlichen schlechthin frei ist im Begnadigen und Verwerfen (Cap. 9). Sodann aber auch durch die irenische Vertröstung auf einen versöhnenden Abschluss des jetzigen Missklangs, indem die Israel zum grössern Theil widerfahrene Verblendung doch nur eine temporäre sei, welche die endliche Erfüllung der Gnadenerheissung an Israel als Volk nicht ausschliesse (Cap. 10 und 11).

Zunächst beweist der Apostel aus der alttestamentlichen Geschichte, dass die göttlichen Verheissungen von Anfang nicht an die natürliche Abstammung von Abraham, also an die äusserliche Volksangehörigkeit geknüpft gewesen seien, sondern ganz unabhängig davon rein nur Sache der freien Wahl. So war unter den verschiedenen leiblichen Kindern Abrahams nur das Kind der Verheissung, Isaak, auch Träger der Verheissungen, die dem Samen Abrahams gegeben waren und Stammvater derer, welche Gottes Söhne d. h. Gottesangehörige, Glieder der Theokratie sein sollten. Ebenso war es wieder bei dessen zwei Zwillingsöhnen: nur der eine, Jakob, also gerade der Geringere, Nachgeborene (wodurch eben der göttliche Vorsatz als ein frei — ohne Rücksicht auf menschliche Bedingungen — wählender, als καὶ ἐκλογὴν πρόθεσις, dargethan werden sollte), wurde zum Träger der Verheissungen auserkoren und zwar diess, ehe er geboren war, also ehe von irgend einem persönlichen Verdienst die Rede sein konnte; der Grund lag in keiner Beziehung auf Seiten der betroffenen Brüder, sondern ganz nur in Gott, der nun einmal den Einen liebte und den Andern hasste (9, 6—13). Dass aber Gott dazu das volle Recht hat, bezeugt er selbst nach beiden Seiten hin: was die Freiheit des ἀγαπᾶν betrifft, in

den Worten, die er zu Mose sagt: „Wem immer ich gnädig bin, dem bin ich gnädig und wess immer ich mich erbarme, dess erbarme ich mich“, was aber die Freiheit des *μισεῖν* betrifft, durch das Wort an Pharao: „Eben dazu habe ich dich auftreten lassen, um an dir, nehmlich durch dein Verderben, meine Macht zu erzeigen“. Daraus folgt, dass, ob ein Mensch Erbarmung von Gott erlange oder nicht, nicht von seinem eigenen Willen und selbstständigen Streben („Laufen“) abhängt, sondern ganz nur vom Willen Gottes, der in Beidem gleichsehr ein unbeschränkter Wille ist, ob er sein Erbarmen Jemand zuwendet oder Einen in diejenige geistige Verfassung versetzt, wo er nicht Gegenstand der Liebe, sondern des Zorns Gottes ist („verstockt“, *σκληρύνει*). Freilich liegt hiebei der Einwurf nahe, dass bei derartiger Unbeschränktheit göttlicher Willensbestimmung die menschliche Freiheit und damit auch Verantwortlichkeit aufgehoben sei. Und was sagt darauf der Apostel? Weit entfernt, diesen Einwurf, den er sich selbst macht, durch sein in solchen Fällen gewöhnliches *μη γένοιτο!* zurückzuweisen, gibt er ihn vielmehr stillschweigend zu und schlägt einfach alles weitere Fragen und Rechten nieder durch die kühnste Consequenz seiner in ihrer Einseitigkeit grossartigen religiösen Betrachtungsweise. Er schweigt alles menschliche Rechten durch die Verweisung auf die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von Gott, die er nicht strikter hätte ausdrücken können, als durch das Bild vom Töpfer und seinem Topf. Wie das Gebilde, was es ist, nur durch den Willen seines Bildners geworden ist, und dieser die freie Macht hat, aus einem und demselben Stoff Gefässe mit ehrenhafter und andere mit unehrenhafter Bestimmung zu formen, so auch ist der Mensch, was er in religiös-sittlicher Beziehung ist, nur durch Gott und darf sich nicht beklagen, wenn er etwas Schlechtes geworden ist, weil es ja Gott unbedingt freisteht, aus demselben Stoffe der menschlichen Natur die Einen zu Trägern seiner Erbarmung mit dem Endzweck ihrer Verherrlichung, die Andern zu Trägern seines Zorns mit dem Endzweck ihres Verderbens auszuprägen. Aber (dieser weitere Einwurf ist zwar nicht ausgesprochen, schwebt aber deutlich dem Apostel als Motiv des Folgenden vor) was kann denn Gott überhaupt für einen Grund dazu haben, Menschen zu



Trägern seines Zorns mit der Bestimmung des Untergangs zu machen? Als nächste Antwort darauf liesse sich denken: er wollte seinen Zorn erzeigen und seine Macht kundthun; der Grund solchen göttlichen Thuns läge also in dem Zweck, seine ausnahmslose Heiligkeit, welche das Böse schlechthin (welchen Ursprung es haben möge) vernichtet, und seine unbeschränkte Selbstherrlichkeit, die, ohne nach Jemandem zu fragen, thun kann, was sie will, zu offenbaren. Allein es scheint, der Apostel habe, indem er diess sagen wollte, selbst gefühlt, dass dieser Zweck doch noch kein genügender Grund zur Erklärung des der göttlichen Barmherzigkeit so bedenklich widersprechenden Thuns sei; wie aber, wenn das der Barmherzigkeit scheinbar Widersprechende gerade zu desto glänzenderer Erweisung derselben dienen sollte? Wirklich ist es diese kühnste Spitze der Prädestinationslehre, in welcher die Dialektik des Apostels v. 22 f. sich zuspitzt: „Wie aber? wenn Gott, indem er den Zorn erzeigen und die Macht kundthun wollte, (nicht bloss gemacht, v. 21, sondern sogar), getragen hat mit vieler Geduld Zorngefässe, die zum Verderben zugerichtet, zugleich auch in der Absicht, damit er den Reichthum seiner (gnadenvollen) Majestät an Barmherzigkeitsgefässen, die er zur Herrlichkeit vorbereitet hat, kundthue?“ Es sind hier — und diess macht die Konstruktion verwickelt, so klar auch der Gedanke ist — zweierlei Motive des prädestinatianischen Thuns Gottes in einander verschlungen: 1) das allgemeinere, das sich auf die Zorngefässe nur als solche und nur auf ihr Dasein, resp. ihr durch Gott Zugerichtetwordensein bezieht (*θέλων ἐνδείξασθαι — δυνατὸν αὐτοῦ*) — Offenbarung der Heiligkeit und unbeschränkten Macht Gottes; 2) ein specielleres, das sich auf die Zorngefässe in ihrem Verhältniss zu den Barmherzigkeitsgefässen, ebendamit auch nicht bloss auf ihr Entstehen, sondern zugleich auf ihr Zusammenbestehen mit diesen bezieht, das also auch in der schonenden Erhaltung (*ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*) der Zorngefässe sich äussert: *καὶ ἵνα — δόξῃ*, Offenbarung der Barmherzigkeit, welcher auch das Uebel doch wieder als Mittel zum Guten dienen muss.

Man hat sich an der Härte dieser Ansicht oft gestossen und daher allerlei Abschwächungsversuche angebracht. Zuvörderst meinte man aus dem passivum *κατηρτισμένα* ein reflexivum machen zu können: die sich selbst zum Verderben zugerichtet hatten; wort- und kontextwidrig! das *κατηρτισμένα* entspricht zu genau dem *ἃ προητοίμασεν* im folgenden und *ποιῆσαι — εἰς ἀτιμίαν* im vorhergehenden Vers, als dass es nicht ebenfalls Gott zur aktiven Ursache haben sollte; und ist es denn nicht eben die Absicht des ganzen Abschnitts 14—23, zu beweisen, dass ebenso das *μισεῖν* wie das *ἀγαπᾶν*, das *σκληρύνειν* wie das *ἐλεεῖν* Sache der freien göttlichen Willensbestimmung sei? Jede Einmischung von subjektiver menschlicher Ursächlichkeit in diesen Zusammenhang ist eine Verdrehung des Sinns, der so klar als möglich schon durch das konsequent durchgeführte Bild vom Töpfer und Topf jede menschliche Ursächlichkeit ausschliesst. Man hat aber ferner auch gerade die Beweiskraft dieser Analogie dadurch in Abrede gezogen, dass man die vv. 22 f. als Gegensatz zu den vv. 20 f. fasste, als ob der Apostel sagen wollte: In abstracto zwar hat Gott das absolute Recht dem Menschen gegenüber, wie der Töpfer gegenüber dem Topf, aber (*δέ* v. 22) in concreto hat er von diesem Recht ja erst nicht einmal Gebrauch gemacht, vielmehr Zorngefässe, die durch eigene Schuld (des Unglaubens) dem Zorn Gottes verfallen und zum Verderben reif waren, mit grosser Langmuth getragen, um sie zur Busse zu führen\*). Aber wie gänzlich ist hier Alles eingetragen! dass *κατηρτισμένα εἰς ἀπ.* nicht heisst: „Durch eigene Schuld zum Verderben reif“, sondern: zum Verderben zugerichtet, sc. von Gott, haben wir eben gesehen; und dass die Absicht des *ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* nicht in der Erweisung der Gnade an den Zorngefässen selbst (durch ihre Bekehrung) liegt, sondern gerade im Gegentheil in der Erweisung der Gnade an den Andern, den auserwählten und vorausbereiteten Barmherzigkeitsgefässen, sagt ja v. 23 mit aller erdenklichen Deutlichkeit.

So wenig also will der Apostel in den vv. 22 f. das Vorhergesagte zurücknehmen, dass er vielmehr hier die bisherige

\*) So Tholuk, Comm. und Weiss, N. Theol., S. 354, auch in Aufs. der Jahrb. f. d. Th. 1857.

Dialektik zu ihrer abschliessenden Spitze fortführt. Aber eben in diesem Abschluss biegt die geistvolle Dialektik ihre schroffste Spitze auch wieder um. Die Härte des Gedankens, dass Gott Zorngefässe zugerichtet hätte nur zur Erweisung seines Zornes und seiner Macht, wird ja offenbar dadurch gemildert, wenn dieser Zweck nicht der einzige und letzte ist, sondern selbst wieder zum Mittel herabgesetzt wird für den Zweck der Barmherzigkeit. Damit ist nicht die abstrakte (als solche nur physische) Macht und nicht die abstrakte (als solche nur negierende, richtende) Heiligkeit (jenes das Charakteristische des heidnischen, dieses das Ueberwiegende des jüdischen Gottesbegriffs), sondern es ist die erbarmende Liebe als das Höchste im christlichen Gottesbegriff gesetzt, ihre Offenbarung als der allein absolute letzte Selbstzweck, dem die Offenbarung der Macht und der Heiligkeit als bloss relative oder Mittelzwecke untergeordnet sind. Ist aber einmal auf Seiten Gottes die Offenbarung der richtenden Heiligkeit oder des Zorns als das relative und untergeordnete gegenüber dem absoluten Selbstzweck der Liebesoffenbarung erkannt, so ist es ein sehr nahe- liegender, logisch nothwendiger Schluss, dass dieses innergöttliche Verhältniss auch in der diesseitigen Zeitlichkeit sich so reflektiren werde, dass die Verwirklichung des relativen Moments (Zorn) auch nur ein zeitlich-relatives, d. h. temporäres Mittel sei für das Endziel des absoluten Zwecks, für die Liebesoffenbarung, d. h. dass die Verstockung der Einen auch an diesen selbst nur ein temporärer Zustand sei, der zuletzt in allgemeine Begnadigung enden werde. Dieser Gedanke, der in der Dialektik der vv. 22 f. eingewickelt ist, wird nun zwar hier vom Apostel noch gänzlich unberührt bei Seite gelassen; denn es ist ihm hier zunächst nur darum zu thun, gegenüber dem anmassenden Rechten der Juden das unbedingte Recht Gottes, ebensowohl im Verstocken als im Erbarmen seine souveräne Macht zu üben, in seiner allen menschlichen Trotz niederschmetternden Wucht geltend zu machen. Aber was er hier in grossartiger Einseitigkeit bei Seite lässt, vergisst er darum nicht ganz, sondern holt es nach in Cap. 11, wo er das Endziel der Wege Gottes mit Israel gegenüber den Heiden in's Auge fasst. Der Apostel hat also das Räthsel der Gegenwart, welches dem religiösen Bewusstsein des Judenthums so

anstössig war, allerdings in Cap. 9 nicht gelöst, sondern zurückgeschoben in die Jenseitigkeit der Prädestination und hier ungemildert stehen lassen in der ganzen Härte des klaffenden Dualismus zwischen einem liebenden Gott, der mit grundloser Freiheit sich erbarmt, welcher er will, und diese zur Verherrlichung vorausbereitet, und einem hassenden Gott, der verstockt, welche er will, und diese zum Verderben zurichtet; das Widerstreben der einheitlichen Vernunft aber gegen diesen Dualismus in Gott wird niedergeschlagen durch das Machtwort: *Μενοῦνγε, ὡ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ;* gleichwohl ist es eben diese dogmatische Härte, welche durch ihre innere Dialektik weitertreibt zu der Erkenntniss, dass die Liebe über den Zorn Gottes übergreife, die Zweiheit also in die Einheit des Liebeswillens sich auflöse; eine Erkenntniss, von deren Höhe aus dann auch eine geschichtsphilosophische Aussicht sich öffnet, die für das religiöse Räthsel der Gegenwart eine religiös befriedigende Lösung verspricht.

Ehe jedoch der Apostel in Cap. 11 diesen Weg einschlägt, fasst er von 9, 30 — 10, 21 die Nichtbekehrung Israels auch noch von anderem Gesichtspunkt auf: vom anthropologisch-moralischen, der dem theologisch-religiösen zur Ergänzung dient. Ist vom letztern aus Israels Verstockung göttliches Geschick, wider das zu murren dem schwachen Menschen nicht zusteht, so ist dieselbe vom ersten Gesichtspunkt aus seine eigene Schuld, weil es dem Wort vom Glauben, dem Evangelium von der Gerechtigkeit, die von Gott geschenkt wird, nicht folgsam sich fügte, vielmehr fortfuhr in dem hochmüthigen Bestreben, seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, die durch Gesetzeswerke erworben wurde, und darum am Evangelium als an einem Stein des Anstosses zu Fall kam. Es erweist sich Israel mit seinem Widerstreben gegen den neuen von Gott geordneten Heilsweg wieder ganz ebenso — trotz seines jetzigen Eiferns um das Gesetz — als ungehorsames und widerspenstiges Volk, wie einst zu der Propheten Zeiten, die so vielfach über des Volkes Hartnäckigkeit zu klagen Grund gehabt hatten (Beispiele aus 5 B. Moses und Jesaias führt der Apostel an 10, 16—21). Freilich sofern dieser Unglaube Israels an das Evangelium wesentlich auf Unverstand und Mangel an Erkenntniss bei übrigen eifrigem

Streben nach dem Guten (10, 2. 18) beruht, so fällt von der moralischen Verschuldung wieder die Hauptsache weg, denn Unverstand gegenüber einer höheren Religionsstufe ist offenbar nicht in derselben Weise sittlich zurechenbar, wie eine Verschuldung wider besseres Wissen und Gewissen. Auch ist es bei dieser ganzen Ausführung sichtlich nicht die Meinung des Apostels, damit die prädestinarianische Betrachtungsweise in Cap. 9 zu restringiren, also theilweise zurückzunehmen; sondern die objektiv-theologische und die subjektisch-anthropologische Betrachtungsweisen laufen auch hier, wie wir diess jetzt schon öfter als eine Eigenthümlichkeit des Paulinismus kennen gelernt haben, jede als in sich geschlossene und vollgültige, unter einander unvermittelt, neben einander parallel. Und wie wir früher in ähnlichem Fall (die Sünde nach 1 Cor. 15, 45 ff. und nach Röm. 5, 12), die Combination des Einen mit dem Andern als unpaulinische Eintragung abweisen mussten, so wäre es auch hier eine entschiedene Vergewaltigung des Gedankenzusammenhangs, wollte man in der bekannten Weise der rationalisirenden Exegese Cap. 9 aus 10 heraus erklären, d. h. dahin abschwächen, als ob zuletzt das göttliche *ἐλεῖν* und *σκληρύνειν, προετοιμάζειν εἰς δόξαν* und *καταρτίζειν εἰς ἀπόλειαν* doch eigentlich nicht im freien Willen Gottes (*ὃν θελεῖ*), sondern im freien Willen des Menschen, der glaubt oder aus eigener Schuld nicht glaubt, seinen letzten Grund hätte.

Man hat diese dem Wortsinn von Cap. 9 schnurstracks zuwiderlaufende Deutung unter anderem auch durch Zuhülfnahme des Begriffs des *προγιγνώσκειν* aus Röm. 8, 29 zu stützen gesucht. Dort sei, sagt man, das göttliche Vorausbestimmen abhängig von seinem Vorauswissen, dessen Objekt natürlich das freie menschliche Glauben oder Nichtglauben bilde; der unbedingte Wille Gottes gehe also nur darauf: der Gläubigen im Allgemeinen sich zu erbarmen, die Ungläubigen aber zu verwerfen; welche Einzelne jedoch das Eine oder das Andere treffe, diess sei von Gott zwar auch vorausbestimmt, aber nicht durch eine unbedingte Willensbestimmung, sondern durch eine vom vorausgesehenen Glauben oder Nichtglauben abhängige, also menschlich bedingte Willensverfügung. Mag diese Theilung zwischen Gnade und Freiheit einen Werth

haben oder nicht — paulinisch ist sie nicht. Denn einmal thut sie dem *ὄν θέλει*, das den göttlichen Willensakt und zwar als unbedingt souveränen gerade auf die einzelnen Individuen bezieht, schreiende Gewalt an; und dazu verkennt sie auch den eigentlichen Sinn von Röm. 8, 29 f., insbesondere des *προ-γινώσκειν*. Dass dieses nicht ein bloss theoretisches Vorauswissen eines vom göttlichen Wollen und Thun unabhängigen menschlichen Verhaltens (des freien Glaubens oder Nichtglaubens) bezeichne, geht schon aus 11, 2 hervor, wo *προέγνω*, auf das Volk Israel bezogen, schlechterdings nichts anderes bedeuten kann, als die freie göttliche Erwählung, durch welche das Volk ein Gotteseigenthum wurde\*). Sonach kann *προέγνω* auch Röm. 8, 29 das Voraus-ausersehen = auswählen der Einzelnen vor Andern bedeuten. Und dass es diess bedeuten muss, ergibt der Zusammenhang. Es soll ja ausgeführt werden, dass die *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* sicher zu dem ihnen bestimmten Endziel gelangen. Diese *πρόθεσις* wird nun in den beiden verbis *προέγνω* und *προώρισε* auseinandergelegt, deren erstes das Ausersehen = Auswählen der Personen, das andere die Bestimmung, zu welcher sie ausersehen werden, bezeichnet; beides zusammen ist die *ἐκλογή χάριτος* (Röm. 11, 5), d. h. die Wahl, welche den Gnadenwillen zu ihrem Grund und die *δόξα* (8, 30 u. 9, 23) zu ihrem Endziel hat. Die Vermittlung zwischen jenem transscendenten Akt der Prädestination und diesem ebenfalls transscendenten Akt\*\*) der Verherrlichung im ewigen Leben bilden die in die Zeitlichkeit fallenden Akte des *καλεῖν* und

---

\*) Auch 1 Ptr. 1, 20 ist Christus *προεγνωσμένος* *πρὸ καταβολῆς κόσμου* offenbar nicht, weil Gott von ihm von jeher wusste, dass er kommen würde, sondern weil Gott von jeher ihn dazu „ausersehen“ hatte, als was er jetzt sich geoffenbart hat, zum sündentilgenden und dafür der Herrlichkeit theilhaftig werdenden Messias.

\*\*) Diess folgt aus dem durchgängigen paulinischen Begriff der *δόξα*, wie namentlich auch aus der genauen Parallele 9, 23, wo *δόξα* opp. *ἀπώλεια* das ewige Leben bedeuten muss, cf. auch 2 Cor. 4, 17. Der Aor. *ἐδόξασε* an u. St. darf uns nicht irre machen; er bezeichnet die zukünftig eintretende *δόξα* als eine jetzt schon dem Gerechtfertigten gesicherte, wie ein Erbe, das der Sohn schon so gut wie hat, wenn er auch erst später in seinen Genuss eintritt (cf. 8, 17).

*δικαιοῦν*, die Berufung durch die Predigt des Evangeliums, welche des Glaubens Ursache (10, 14. 17), und die Rechtfertigung, welche seine Folge ist. Man beachte, wie in dieser festgeschlossenen Kette (*προέγνω, προώρισε, ἐκάλεσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε*) die göttlichen Akte so aneinanderhängen, dass einer nicht bloss auf den andern, sondern aus dem andern mit Nothwendigkeit folgt. Denn das eben ist ja die Absicht der Stelle, zu zeigen, dass, wo einmal einer dieser göttlichen Akte stattgefunden habe, auch die andern unfehlbar stattfinden werden, näher: wer sich einmal als Gläubiger berufen und gerechtfertigt wisse, der dürfe sicher sein, dass er schon zuvor in der *ἐκλογή χάριτος* von Gott ausersehen und vorausbestimmt worden sei zu dem Endziel der *δόξα*, das ebendaher auch an ihm sich sicher verwirklichen werde, so sicher, dass es so gut wie schon verwirklicht sei. Diese festgefügte Kette göttlicher Akte, die sich sicher aus einander entwickeln, lässt also nirgends eine offene Lücke für eine wider oder für Christum sich entscheidende menschliche Selbstbestimmung; ausgeschlossen ist darum der Glaube doch so wenig, dass er vielmehr die nothwendige Vermittlung bildet, aber auch nur die Vermittlung, in welcher die durch das *καλεῖν* in die Erscheinung getretene göttliche *πρόθεσις* am Menschen sich zunächst innerlich verwirklicht, um sich am Ende auch äusserlich in der *δόξα* zu verwirklichen. Die hiebei naheliegende Frage, wie es sich erkläre, dass das die *πρόθεσις* zur Erscheinung bringende göttliche *καλεῖν* durch die Predigt des Evangeliums den Glauben der Auserwählten sicher zur Folge habe, was ja die nothwendige Voraussetzung bildet für die weitem Akte des *δικαιοῦν* und *δοξάζειν*, diese Frage lässt der Apostel hier bei Seite, da er ja hier nur von Solchen handelt, bei welchen der Glaube schon wirkliche Thatsache war, wesshalb er auf die abstrakte Möglichkeit, dass sie auch hätten nicht können gläubig werden, zu reflektiren nicht veranlasst ist. Dagegen können wir in 9, 23: *προητοίμασεν* eine hierauf bezügliche Andeutung finden; denn diess Wort scheint nicht bloss, wie *προώρισε* 8, 29, eine ideale Vorausbestimmung im göttlichen Rathschluss, sondern eine reale Prädisposition zu bezeichnen, eine von Gott bereitete moralische Anlage, in Folge von welcher die Betreffenden für das göttliche *καλεῖν* empfänglich sind und also durch

dasselbe sich unfehlbar zum Glauben führen lassen. Die Kehrseite davon ist, dass diejenigen, bei welchen die berufende Predigt diesen Erfolg nicht hatte, auch nicht die empfängliche Anlage dafür bekommen haben, oder positiv ausgedrückt: von Gott unempfänglich gemacht, von Haus aus verstockt und so zum Verderben zugerichtet waren — *κατηρητισμένα εἰς ἀπώλειαν*. So stimmt also Röm. 8, 28—30 mit Cap. 9 vollkommen überein im Sinn einer strengen Prädestinationslehre, die gegen jede Eintragung freier menschlicher Willensentscheidung spröde widerstrebt. Wie konnte diess auch anders sein bei einem Apostel, dessen eigenste Eigenthümlichkeit überall darin liegt, das Wirkliche mit all' seinen Widersprüchen und Härten in das Jenseits des göttlichen Willens zu reflektiren und als ein von Gott nicht etwa nur Zugelassenes, sondern geradezu Gewolltes und Gewirktes aufzufassen!

Ist aber auch diese Prädestinationslehre, was die einzelnen davon betroffenen Individuen betrifft, in ihrer Härte ungemildert zu belassen, so müssen wir doch auch bedenken, dass der Apostel auf diese speciell nirgends reflektirt. Röm. 8, 29 f. spricht er nur von den Erwählten, welchen die Prädestinationslehre gerade in ihrer von allem Endlichen unabhängigen Bestimmtheit zur trostreichen Stütze der Heilsgewissheit dient; wobei die Härte der Kehrseite einfach ausser Acht bleibt; und Röm. 9, 14 ff. handelt es sich zwar um beide Seiten, Erwählung und Verwerfung, um Zorn- und Barmherzigkeitsgefässe, aber wie sehr auch die abstrakte Theorie den doppelten Rathschluss Gottes auf die einzelnen Individuen bezieht, in concreto hat doch diese ganze Ausführung das Volk Israel als das seiner Mehrzahl nach ungläubig gebliebene gegenüber den dem Christenthum geneigteren Heiden im Auge. Und für dieses Verhältniss bietet nun die Perspektive auf den zukünftigen Gang der göttlichen Führungen eine befriedigende Lösung, sofern die Verstockung der Einen als nur temporäres Mittel zur schliesslichen allseitigen Begnadigung erkannt wird. Wohl ist Israel als Volk gestrauchelt (*ἐπταίσε* 11, 11), aber nicht, damit es definitiv zu Fall komme. Diess ist ansich nicht möglich; Gott kann sein erwähltes Volk, dessen Erstlinge und Wurzel, die Patriarchen, heilig und Gott geweiht waren, nicht auf immer



verstossen, weil ihn seine Gaben und Berufung nicht gereuen können (11, 1. 16. 28. 29). Und dass er es auch wirklich nicht gethan hat, beweist ja das Vorhandensein eines aus der Masse auserwählten Restes (*λείμμα κατ' ἐλογίην*), der jetzt wieder, wie einst ein ebensolcher Rest zu Eliä Zeit, die Continuität des auserwählten Volks darstellt und ein Unterpand dafür bildet, dass die göttliche Gnade dem erwählten Volk als Ganzem trotz der Verstockung der jetzigen Mehrzahl seiner Angehörigen unverloren bleibt. In Anbetracht dieses auserwählten Restes ist das Volk, das zwar in Anbetracht des Evangeliums gottverfeindet ist, doch noch immer Gegenstand der Liebe Gottes um der Väter willen (v. 28). Warum aber hat dann Gott diess Volk überhaupt straucheln lassen? warum es zum (grösseren) Theil verstockt? Es soll aus ihrem Fehltritt den Heiden das Heil erwachsen; die natürlichen Zweige sind ausgebrochen und die Heiden als wilde Pfropfreiser sind eingepropft worden. Diesen thatsächlichen Gang der Dinge, den Paulus aus seiner Missionspraxis vor Augen hatte, erkennt er als eine göttliche Fügung: der Unglaube der Juden sollte die geschichtliche Vermittlung werden, um die göttliche Barmherzigkeit den Heiden zuzuwenden (v. 11. 17. 30). Aber wäre diess Gottes einzige und letzte Absicht dabei, so wäre ja doch das auserwählte Volk zu Gunsten der nichterwählten Heiden geopfert und also Gottes Gnadengabe und Berufung zurückgenommen, was nach dem Obigen nicht sein kann und nicht der Fall ist. Also kann auch Israel nicht definitiv dem Heil der Heiden geopfert sein, sondern seine theilweise Verstockung ist nach Gottes Rathschluss bloss eine zeitweise, nemlich eben bis die damit bezweckte Absicht erreicht ist: „bis auf die Zeit, wo die Vollzahl der Heiden wird in das Reich Gottes eingegangen sein.“ So, wenn diess erst einmal erreicht ist, wird dann auch das ganze Israel selig werden (v. 25 f.). Und zwar wird die Verwirklichung dieses letzten Zwecks zu Gunsten Israels wiederum ebenso durch die Erreichung des nächst vorangehenden an den Heiden vermittelt werden, wie der die Heiden betreffende Gnadenrathschluss durch den die Juden betreffenden Verstockungsrathschluss vorher vermittelt gewesen war. Nemlich der Vortritt der Heiden im Reich Christi wird, je mehr er seiner Vollendung zugeht

und die Zahl der bekehrten Heiden voll wird, desto mehr Israel zur Nacheiferung reizen, so dass auch sie, die zuerst dem Evangelium gegenüber ungläubig waren, durch die Vermittlung der den Heiden widerfahrenen Barmherzigkeit (indem sie durch diesen Vorgang beschämt und gelockt werden) selber zuletzt Barmherzigkeit erlangen (v. 11. 14: *παραζηλώσαι*, v. 31). Und noch weiter: wenn so die Heiden durch ihren Vortritt den Juden zum Heil verholfen haben werden, so werden wieder die erstern selber davon den grössten Gewinn ziehen; denn wenn die Niederlage der Juden der Reichthum der Heiden war, wie viel mehr wird aus der Vollzahl der (bekehrten) Juden überreiches Heil den Heiden erwachsen! Diente die Verwerfung der Juden zum Mittel der Versöhnung der (heidnischen) Welt, so wird die schliessliche Annahme der Juden zu nichts Geringerem dienen können als zur Vollen- dung der Heilszeit für die ganze Welt, zur Eröffnung der mit der Todtenauferstehung eintretenden herrlichen Enderlö- sung (v. 12. 15).

So wird in der grossartigen Geschichtsphilosophie des Apostels das eine immer wieder zum Mittel für das nächst- folgende höhere Moment des göttlichen Rathschlusses, bis zu- letzt Alles sich gipfelt in dem Endzweck des univer- salen Gnadenwillens: „Denn Gott hat die Sämmt- lichen beschlossen unter den Ungehorsam, auf dass er sich der Sämmtlichen erbarme“ (v. 32). Zwar im Sinn der streng dogmatischen Apokatastasis ist diess Wort desswegen nicht zu verstehen, weil jenseitige Bekehrung hier nicht in Betracht kommt, vielmehr die Betrachtungsweise eine wesentlich historische ist, auf eine endliche Bekehrung der gesammten, eben dann noch auf Erden befindlichen Mensch- heit reflektirend. Aber auch so geht sie in ihrer spekulativen Grossartigkeit gar weit hinaus über die engen Grenzpfähle der Zukunftsgedanken der kirchlichen Dogmatik und zwar der kalvinisch-prädestinarianischen sowohl wie der lutherisch-in- deterministischen. Der letztern gegenüber ist diese Stelle noch einmal ein abschliessendes Zeugniß des religiösen Prädesti- narianismus Pauli; denn wir sind in keiner Weise befugt, das *τοὺς πάντας*, das eben „die sämmtlichen Einzelnen“ bezeichnet, auf blosse Classen zu beschränken oder hinzuzudenken: unter

der Bedingung, dass sie wirklich glauben, — womit ja die ganze Pointe des Gedankens zerstört würde; denn eben dass Alle, auch die vorher ungehorsam gewesen waren, zuletzt es nicht mehr seien, sondern als Bekehrte gerettet werden, ist ja der Gegenstand des göttlichen Rathschlusses, dessen endliche Verwirklichung der Apostel mit Sicherheit ausspricht. Aber dieser Prädestinatianismus ist nicht der eines definitiv doppelten Rathschlusses, wie bei Calvin. Hatte zwar der Apostel noch in Cap. 9 die Gegensätze der Wirklichkeit in einen gedoppelten göttlichen Willen zurückgetragen, so hebt sich ihm hier doch in der Zukunftsperspektive die Zweiheit auf in die höhere Einheit eines Gnadenrathschlusses, der Alle umfasst, und der sein Gegentheil nicht mehr neben sich hat als Schranke, sondern unter sich als dienendes Mittel für den einigen Endzweck. Den Erwählten stehen nicht mehr Verworfenene gegenüber, sondern, die als solche erscheinen, sind in Wahrheit nur die vorläufig Uebergangenen und Zurückgestellten, an denen die Reihe des Aufgenommenwerdens in das Heil noch nicht ist, die vielmehr für jetzt noch durch göttlichen Willen unter dem Verschluss der Sünde und des Ungehorsams festgehalten werden, aber diess doch nur dazu, damit durch Vermittlung der Andern, die den Vortritt in der Begnadigung hatten, auch sie noch desselben Heils theilhaftig werden und so das Heil Allen gleichmässig als freies Geschenk der Gnade Gottes zukomme. Indem aber diese religionsphilosophische Spekulation die ganze Weltgeschichte auffasst als die successive Verwirklichung der verschiedenen Momente der in sich einigen aber vielgliedrigen göttlichen Weltidee, so erscheint von dieser Höhe aus nicht bloss der Unglaube der Juden, sondern zuletzt die menschliche Sünde überhaupt als ein Moment der absoluten Heilsteologie. Wenn der göttliche Rathschluss Alle zu dem Zweck unter die Sünde beschliesst, um an Allen als erlösende Gnade sich zu verwirklichen, so ist in der That auch die Sünde von jenem Rathschluss miteinbegriffen, d. h. nicht bloss zugelassen, sondern geordnet als Mittel auf die Offenbarung der Gnade hin. Hatten wir früher bei der Lehre vom Gesetz schon gesehen, dass dieses von Gott nicht zur Abwehr, sondern nach Paulus zur Steigerung der Sünde zum Zweck der dadurch vermittelten Erlösung

gegeben war, so ist es von da aus nur ein kleiner und konsequenter Schritt, den die Spekulation des Apostels auf dieser abschliessenden Höhe seiner dogmatischen Ausführung thut, wenn er das Gefangensein unter der Sünde (den Zustand des natürlichen Menschen — Röm. 7) als göttlich gesetztes Mittel auf die Verwirklichung der Gnade hin erkennt; — eine Höhe freilich, zu welcher die kirchliche Dogmatik ihm nicht zu folgen vermochte.

Diese universelle Verwirklichung des Gnadenwillens bildet nach dem Apostel die letzte abschliessende Epoche der Entwicklung des Heilsplans, den Anfang der Vollendung des Heils (11, 15), auf welche wir daher schliesslich überzugehen haben.

---

## Siebentes Capitel.

### Die Vollendung des Heils.

---

In diesem Lehrstück steht zwar der Apostel Paulus am meisten auf dem gemeinsamen Standpunkt des Urchristenthums, doch finden sich auch hier einige specifisch paulinische Züge; eine Vermittlung derselben aber mit den traditionellen eschatologischen Anschauungen oder eine Umbildung der letztern im Geiste seines Evangeliums hat Paulus nicht angestrebt. Die Folge davon ist, dass sich hier am wenigsten ein einheitliches Bild seiner Anschauungen gewinnen lässt, vielmehr allenthalben, sei es wirkliche Widersprüche, sei es wenigstens Unebenheiten erscheinen, welche, statt von uns willkürlich ausgeglichen zu werden, von der Exegese einfach als solche zu konstatiren und genetisch zu erklären sind.

Auch bei Paulus bildet den Mittelpunkt der Eschatologie die Parusie Christi; aber eben ihre Stellung sowohl nach rückwärts gegenüber dem Zwischenzustand der Einzelnen, als nach vorwärts gegenüber dem Weltende bietet mehrfache ungelöste Antinomien.

---

### Die Parusie.

Auch Paulus erwartet mit dem ganzen Urchristenthum die baldige sichtbare Wiederkunft Christi auf Erden zur Aufrichtung seines Königreichs; er nennt sie *παρουσία* 1 Cor.

15, 23, ἀποκάλυψις oder ἡμέρα τοῦ κυρίου 1, 7. 8 und ö. Gleichzeitig mit ihr wird die ganze Christenheit in den dem Reich Gottes entsprechenden Zustand übergehen, in den Zustand einer nichtfleischlichen, also der Vergänglichkeit nicht mehr unterworfenen, einer geistlichen Leiblichkeit, analog dem himmlischen Leib des erhöhten Christus, der nach früher Ausgeführtem aus himmlischer Lichtsubstanz (δόξα) besteht. Der Uebergang wird bei den in jenem Augenblick Lebenden mittelst einer Verwandlung ihres irdischen Leibs in den himmlischen vorgehen, bei den schon Verstorbenen mittelst der Auferstehung.

Was den Auferstehungsleib betrifft, so ist er jedenfalls nicht mehr der alte Fleischesleib, denn Fleisch und Blut ist nach 1 Cor. 15, 50 gerade das, was nicht in's Reich Gottes taugt; auch würde ja in diesem Fall der Leib der bis dahin Ueberlebenden keiner Verwandlung bedürfen. Nicht ebenso klar ist, ob der Auferstehungsleib ein völlig neuer und ohne Beziehung zum alten sei oder nur eine höhere, der irdischfleischlichen Stofflichkeit entkleidete Neugestaltung des alten. Für letzteres scheint die Analogie des Auferstehungsleibes Christi zu sprechen, den sich Paulus nicht als einen gänzlich neuen, ohne reale Beziehung zum alten (der sonach im Grabe bliebe) gedacht hat\*), sondern als identisch mit dem getödteten mindestens nach dessen Form, wenn auch nicht nach dem

---

\*) Holsten, a. a. O. p. 132 f. Anm. behauptet diess mit grosser Entschiedenheit und erklärt die gegentheilige Auffassung für ein Misskennen der Grundidee des Paulinismus. Allein es begegnet ihm hier wieder (wie öfter), dass er in überscharfer logischer Consequenz dem weichen Element der Vorstellung nicht gerecht zu werden vermag. Seine Beweisführung trifft nicht, weil sie von dem für Paulus ungiltigen Dilemma ausgeht, dass entweder der Auferstehungsleib ein gänzlich neuer gewesen, der mit dem getödteten gar nichts gemein hatte, oder der alte „Fleischesleib“, der gerade zur Vollziehung der Erlösung abgethan werden musste. Die obige Darstellung gibt vielmehr das tertium der paulinischen (wie überhaupt urchristlichen) Vorstellung. (— Uebrigens ist a. a. O. auch der Satz unrichtig, dass die Vernichtung der σάρξ im Kreuzestod die Grundanschauung sei, auf welcher das paulinische Evangelium beruhe. Dass diess vielmehr die einem völlig andern Gedankenkreis angehörige Idee des Sühnemittels ist, hat Holsten selbst anderwärts trefflich nachgewiesen. — Das Nähere s. Cap. 2).

Stoff, sofern er aus dem getödteten mittelst Neubelebung und zugleich Umwandlung desselben geworden ist; nur so konnte ja überhaupt von einem „Auferstehen, Auferwecken von den Todten“ passend gesprochen werden. Auch die Analogie des Samenkorns, das durch's Ersterben zu neuem Leib kommt, spricht hiefür, denn die Pointe dieser Analogie liegt ja eben in der Verwandlung, dem Uebergang aus Zerstörung eines Alten in Neubildung, wobei doch das Substrat des Processes dasselbe bleibt, nicht ein ganz Neues an die Stelle eines Andern tritt. Allein 2 Cor. 5, 1 f. wird der Auferstehungsleib als ein „Bau von Gott“ bezeichnet, den wir für den Fall der Auflösung unserer irdischen Leibeshütte (als einen uns schon bereitgehaltenen Ersatz) im Himmel haben und den wir daher hier schon zu unserer Ueberkleidung vom Himmel her ersehen. Hiernach scheint es, als ob der Auferstehungsleib nicht aus dem im Grabe ruhenden alten mittelst substantieller Umwandlung desselben entstünde, sondern sich zu dem alten verhielte wie ein neues Kleid, das im Himmel präexistirt, um von dort aus — sei es als Ersatz des alten oder auch über das alte her (*ἐπενδύσασθαι*) — dem Menschen übergeworfen zu werden. In diesem Fall wäre dann freilich nicht einzusehen, warum diess neue Haus oder Kleid erst bei der Auferstehung dem Menschen zukäme und nicht schon gleich nach seinem Tode; um so mehr diess, als nach v. 8 sogleich nach dem Abscheiden vom Leibe das Zuhausesein beim Herrn einzutreten scheint. Sollte denn nun die beim Herrn zu Hause seiende Seele des verstorbenen Christen gleichwohl noch auf ihre würdige Behausung warten müssen bis zur allgemeinen Auferstehung? An unserer Stelle deutet nichts hierauf, im Gegentheil dürfte v. 3\*) dafür sprechen, dass wir nie in einem

---

\*) Unter den verschiedenen Erklärungen dieser durch die Varianten doppelt schwierigen Stelle (deren Aufzählung die Comm. geben) scheint mir die einfachste die zu sein: „obschon (*ἐπερ*) wir, wenn auch entkleidet (*ἐκδυσάμενοι*, d. h.: wenn es auch nicht ohne Ablegen des alten Kleides — ohne Tod — abgehen sollte), doch nicht (fürchten dürfen, jemals) leiblos erfunden (zu) werden.“ So will der Apostel hier den vorangehenden Wunsch des Ueberkleidetwerdens limitiren, indem er — gleichsam sichselbst zum Trost für den Fall seiner Nichterfüllung — daran erinnert, dass ja doch auch im schlimmeren Fall des

Zustand der Nacktheit, d. h. Leiblosigkeit uns befinden werden. Daher haben verschiedene Exegeten im klaren Bewusstsein dieser Schwierigkeit bei dem himmlischen Haus oder Kleid an einen bloss provisorischen Leib des Zwischenzustandes gedacht. Allein nicht nur ist an unserer Stelle keinerlei Andeutung, welche diese Hypothese rechtfertigen könnte, sondern dieselbe ist überhaupt sowohl dem paulinischen als jedem biblischen Lehrbegriff gänzlich fremd und ist daher nur als verzweifelttes Auskunftsmittel einer willkürlich-harmonistischen Exegese zu betrachten, welche eine hier zu Tage tretende Zwiespältigkeit der Vorstellungsweisen à tout prix vermitteln will.

Stehen die Christen erst bei der Parusie allezumal auf, so befinden sie sich bis dahin in einem bloss provisorischen Zwischenzustand, der im selben Masse weniger als Zustand der Lebendigkeit und des Glücks gelten kann, je entschiedener beides an die Wiedererlangung des Leibs geknüpft wird\*). Der Apostel bezeichnet denselben als Schlaf, *κοιμᾶσθαι* (1 Cor. 11, 30. 15, 6. 18. 20. 51), mit welchem herkömmlichen Ausdruck er gewiss auch nur den herkömmlichen Sinn eines trüben Schattenlebens, dem das Lebensgefühl und die Lebensbethätigung abgeht, verband. Uebrigens war er um so weniger veranlasst, über das wie? und wo? dieses Zustands näheres zu sagen, als er von sich und den meisten Christen seiner Zeit hoffte, die Parusie zu erleben, also ohne jenen Zwischenzustand durchzumachen, unmittelbar durch Verwandlung aus dem irdischen Leben in das höhere des Messias-

---

wirklichen Sterbenmüssens kein Zustand der Nacktheit (Leiblosigkeit) für die Seele eintrete, dieselbe vielmehr sofort (diess liegt auch in *ἔχομεν* v. 1) ihren neuen Leib vom Himmel (und im Himmel v. 8) bekomme. So ist die ganze Stelle vollkommen in sich einig, aber allerdings in Zwiespalt mit der Auferstehung bei der Parusie.

\*) Die ganze Beweisführung für die Nothwendigkeit einer Auferstehung 1 Cor. 15 würde überflüssig ohne die Voraussetzung, dass der Zustand der Verstorbenen vor der Auferstehung ein unglücklicher sei; bestünde er schon in der Gemeinschaft der Seele mit dem verklärten Christus im Himmel (Weiss, S. 393), wozu dann noch die Nothwendigkeit der Auferstehung? Und wie könnte diese Gemeinschaft mit Christo, die vielmehr nach Röm. 8, 17 ein *συνδοξασθῆναι* ist, als *κοιμᾶσθαι* bezeichnet werden?



reiches überzugehen (1 Cor. 15, 52: *ἡμεῖς ἀλλαγόμεθα* opp.: *νεκροὶ ἐγεροθήσονται* und 1 Thess. 4, 15 u. 17: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας*). Allein so erklärlich diess ist, dass für eine von der Nähe der Parusie ausgehende Betrachtungsweise der Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung als unwesentlich erscheinen und daher auch das Unbefriedigende, das er nach traditionell-jüdischer Anschauung hatte, ausser Acht bleiben konnte: so gewiss musste sich die Sache sofort anders stellen, sobald bei überwiegendem Gefühl der Todesnähe der Zustand nach dem Tode als der zunächst zu erwartende in den Vordergrund und dagegen die Aussicht auf Parusie und allgemeine Auferstehung in den Hintergrund des Bewusstseins und Interesses trat. Damit rückte der Gegenstand der christlichen Hoffnung: die Gemeinschaft mit Christo im Reich der Herrlichkeit, einfach um einen Schritt näher, indem er unmittelbar an den Moment des Todes sich anschloss. Ist ja doch der Tod die Ablegung jenes Fleischesleibs, der noch bisher das Hinderniss der vollen Gemeinschaft mit dem Herrn und der verwirklichten Freiheit der Kindschaft gewesen war (Röm. 8, 21. 23), an dem die Schuld des relativen Ferneseins vom Herrn (*ἐκδημῆσαι ἀπὸ τοῦ κυρίου* 2 Cor. 5, 6) lag; warum also sollte nicht mit dem Moment, wo dieses Hinderniss aufhört, mit dem Tode des Fleischesleibs also derjenige Zustand in die Wirklichkeit treten, der seiner Gewissheit nach verbürgt, seiner realen Möglichkeit nach vorbereitet ist durch den schon jetzt innewohnenden Geist der Kindschaft? vgl. Phil. 3, 10. 11. 2 Cor. 5, 5. Röm. 8, 11. Indem die Auferweckung hier begründet wird auf die schon gegenwärtige Lebensgemeinschaft mit Christo, oder auf den uns innewohnenden Geist Christi (daher dieser Geist auch geradezu als „Leben“ im Gegensatz zu dem, dem Tode verfallenen, Leibe bezeichnet wird, Röm. 8, 10), wird damit unvermerkt der Boden der jüdischen Eschatologie, welche sich in einzelnen messianischen Wunderaktionen bewegte, verlassen und ihr die christliche Idee substituiert, wonach die Vollendung des Heils auf einer wesentlich immanenten Entwicklung des schon innerlich vorhandenen höheren Lebens beruht, was dann in der johanneischen Theologie noch stärker hervortritt. In der

That will die Annahme des Zwischenzustands, welche mit der Erwartung der Parusie zusammenhängt, wenig passen zu der Art, wie Paulus die christliche Hoffnung an die Gegenwart des christlichen Heilsbesitzes anknüpft. Ist doch Gegenstand der christlichen Hoffnung nach Paulus nur die Vollendung des Heils, das jetzt schon nicht etwa bloss von Gott verheissen ist (judenchristlich), sondern als Leben in Christo oder im Geist innerlich bereits auch real vorhanden ist und nur an der äussern Erscheinung durch die entgegenstehende Realität des Fleischesleibs verhindert wird. Dann aber ist kein Grund dafür abzusehen, warum die Verwirklichung jener Hoffnung, die Vollendung des jetzt schon innerlich wirklichen Geisteslebens in der äussern Erscheinung der *δόξα* nicht schon gleich mit dem Tode eintreten, sondern erst auf die Parusie verschoben werden sollte, zwischen Tod und Parusie aber in einem Schlafzustand die wirkende Geisteskraft trotz der Entfernung ihres Hemmnisses (Fleisch) gleichsam latent oder suspendirt bleiben soll? Von hier aus also, vom Standpunkt des schon gegenwärtigen Lebens im Geist, ist offenbar das nächstliegende und angemessenste die Hoffnung auf einen sofort mit dem Tod eintretenden Uebergang in den Zustand der Heilsvollendung, in das Zuhausesein bei Christo und Ueberkleidetsein mit einem dem Geist entsprechenden Leib höherer Art — eine Hoffnung, die der Apostel mit völligem Absehen von Parusie und Zwischenzustand unleugbar 2 Cor. 5, 1 ff. und Phil. 1, 23 ausgedrückt hat. Allein es ist für den Paulinismus im höchsten Grade bezeichnend und eine Wiederholung der schon oft bemerklich gemachten Eigenthümlichkeit desselben, dass durch die specifisch christliche Wendung des Gedankens jene von ganz anderen Voraussetzungen getragene, specifisch jüdischem Gedankenkreis angehörige Vorstellung (Parusie mit Auferstehung) gleichwohl keineswegs beseitigt wird, vielmehr beide ganz harmlos neben einander bestehen, ohne dass auf ihre innere Unverträglichkeit auch nur reflektirt, geschweige denn eine Vermittlung angestrebt würde.

Aehnlich verhält es sich auch mit dem zweiten zur Parusie gehörigen Punkt: dem Gericht. Entsprechend der allgemeinen jüdischen und judenchristlichen Erwartung lässt auch Paulus die messianische Herrschaft mit einem grossen Ge-

richtstag beginnen und hauptsächlich in diesem Sinn heisst diese Katastrophe „der Tag des Herrn“ (1 Cor. 1, 8 cf. 7. 5, 5. 3, 13. 2 Cor. 1, 14. Röm. 2, 16). An diesem Tag müssen alle Christen vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden und Rechenschaft geben von ihrem Thun, insbesondere wird offenbar werden, ob ihre im Dienst Christi gethane Arbeit tüchtig war oder nicht (Röm. 14, 10. 2 Cor. 5, 10. 1 Cor. 3, 13). Aber nach Röm. 2, 3—16 wird am grossen Gerichtstag über alle Menschen (nicht bloss über Christen) von Gott (nicht von Christo) Gericht gehalten werden, wobei einem Jeden vergolten wird nach seinen Werken. Dieses Gericht für ein anderes zu halten als das eben besprochene mit der Parusie verbundene Gericht Christi über die Christen, sind wir indess nicht nur durch keinerlei Andeutung des Apostels in Betreff eines doppelten Gerichtstags berechtigt, sondern im Gegentheil beweist Röm. 2, 16 die Identität beider, sofern am grossen Gerichtstag Gott durch Christum richten, oder (nach 1 Cor. 4, 5) nach Christi Urtheil Lohn (und Strafe?) einem Jeden zutheilen wird. Daraus ergibt sich nun freilich die Schwierigkeit, dass, wenn das allgemeine Gericht schon gleich bei der Parusie stattfindet, nachher keine Feinde mehr übrig sein sollten, welche erst während der Herrschaft Christi zwischen Parusie und Weltende überwunden werden müssten, wie diess in 1 Cor. 15, 24. 25 deutlich vorausgesetzt wird. Es hängt diess mit der gleich nachher zu besprechenden Chiliasmus-Frage zusammen. — Eine weitere Schwierigkeit betrifft den Modus des Gerichtsverfahrens. Als die Norm bezeichnet der Apostel ganz unbeschränkt und im Allgemeinen die Vergeltung nach den Werken (Röm. 2, 6—10) und wendet diess speciell auch auf die Christen an, welche vor dem Richterstuhl Christi empfangen sollen, was sie bei (durch) Leibesleben gehandelt hatten, Gutes oder Böses, d. h. das genaue Aequivalent ihres gesammten sittlichen Handelns in Gestalt von entsprechender Lohn- oder Straf-Vergeltung (2 Cor. 5, 10). Wie stimmt diess zu der Gnadenlehre des Apostels, welche (Röm. 4, 4) jeden Lohn, der dem Thun als solchem zukäme, ausschliesst, weil eben solch' eine Vergeltung *κατ' ὀφείλημα*, also nicht *κατὰ χάριν* wäre? wie zu der Prädestinationslehre des Apostels, nach welcher der gött-

liche Vorsatz gerade dadurch sich als Vorsatz nach freier Wahl der Gnade bekundet, dass er sich nicht nach der Menschen Thun richtet? (Röm. 9, 11 f. 11, 6.) Wie stimmt es endlich zu der 2 Cor. 5, 1 ff. Phil. 1, 23 ausgedrückten christlichen Hoffnung auf sofortige Vereinigung des abgeschiedenen Christen mit seinem verklärten Herrn, also auf eine sogleich nach Ablegung dieses Todesleibs beginnende Seligkeit? Diese müsste ja doch nothwendig gestört, resp. aufgehoben werden durch die Aussicht auf ein noch bevorstehendes Gericht, bei welchem ein sittlich mangelhaftes Thun — und ein solches bleibt ja auch das des besten Christen allezeit — Strafe zu gewärtigen hätte. Es wird sich schwerlich verkennen lassen, dass hier jener durch die paulinische Dogmatik sich fortwährend hindurchziehende Gegensatz von christlicher Denkweise, welche das Verhältniss des Menschen zu Gott unter dem Gesichtspunkt der Gnade und Kindschaft auffasst, und von jüdischen Voraussetzungen, welche in dem Rechtsverhältniss von Leistung und Lohn wurzeln, auch wieder im Festhalten der Erwartung eines messianischen Gerichts zur Erscheinung kommt. Wohl mag man darauf hinweisen, dass doch auch auf dem Standpunkt der paulinischen Heilslehre der Lohn nicht in jedem Sinn ausgeschlossen sei, dass er vielmehr unter der Form der natürlichen Congruenz von Ernte und Aussaat gerade auf Grund der paulinischen Anthropologie (der Lehre vom Fleisch und Geist) Raum finde (cf. Gal. 6, 7. 8. Vgl. die obige Darstellung Cap. 5, S. 223 f.). Allein so gewiss es ist, dass in dieser ethischen Teleologie der wahre sittliche Kern der jüdischen Vergeltungslehre enthalten ist, so wenig ist sie doch mit der juristischen Form der letztern, wie sie sich in der Vorstellung eines „Gerichtstages“ ausgeprägt hat, zu identificiren. Denn eine durch richterlichen Urtheilspruch verhängte Vergeltung in genauer Aequivalenz zu der Summe der Handlungen — das ist eben die jüdische Form der Vergeltungslehre, die zur Gnadenlehre des paulinischen Evangeliums jenen einfachen, klaren Gegensatz bildet. Ganz auf andern Standpunkt stellt sich die ethische Betrachtungsweise, die das sittliche Leben unter dem Gesichtspunkt einer solchen organischen Entwicklung auffasst, wo jede Kraft zu entsprechender Wirkung, jeder Keim und Ansatz zu

entsprechender Frucht kommen muss. Dort, bei der rechtlichen Vergeltungslehre, steht Leistung und Lohn einander äusserlich und mechanisch gegenüber und wird nach äusserlicher (für das sittliche Gebiet unmöglicher) Schätzung eins gegen das andere abgewogen; hier dagegen sind Leistung und Lohn in dem innerlich-organischen Verhältniss, dass die eine den andern aus sich erzeugt, wie Kraft und Wirkung, und der Lohn selber wieder zur wirkenden Kraft wird, welche neue Leistungen aus sich erzeugt. Aber bei solcher ethisch-organischen Auffassung des Verhältnisses von sittlicher Ursache und Folge kann unmöglich an ein einmaliges vergeltendes Rechtsurtheil, an einen „Gerichtstag“ gedacht werden, wo Allen zumal und für immer Lohn und Strafe zugemessen wird, da jene organische sittliche Entwicklung vielmehr ein stetiger Prozess von individueller Verschiedenheit ist. Es ist sonach nicht zu verkennen, dass das Gericht, welches Paulus mit der Parusie verknüpft sein lässt, ebensowenig mit seinen anthropologischen Grundanschauungen etwas gemein hat, als es zu seiner Gnadenlehre stimmen will; sonach bleibt nichts übrig, als dass wir darin einen mit dem übrigen Paulinismus unvermittelten Rest jüdischer Dogmatik finden.

Auferstehung der Christen und Gericht sind die mit der Parusie unmittelbar verbundenen Akte, aber sie bilden noch keineswegs das Ende. Mit der Parusie beginnt vielmehr erst die Epoche der messianischen Herrschaft Christi auf Erden, jene Epoche, deren Dauer der Apokalyptiker auf 1000 Jahre angibt, und die man daher mit dem Kunstausdruck „Chiliasmus“ bezeichnet, auch wenn die Zeitdauer eine unbestimmte ist, wie bei Paulus. Dass nemlich auch Paulus, so gut wie der Apokalyptiker, zwischen Parusie und Weltende eine Zwischenzeit (von unbestimmter Dauer) annimmt, während welcher Christus die Weltherrschaft übe in sichtbarer messianischer Herrlichkeit, während er nachher diese Herrschaft wieder an Gott abtrete, ist in 1 Cor. 15, 23 ff. unzweifelhaft enthalten. V. 23 ist von einem *τάγμα* der Auferstehung die Rede; voran geht als Erstling Christus, dann bei seiner Parusie kommen die, welche Christi sind, *εἶτα τὸ τέλος*, d. h. dann das Ende der Auferstehung, die Auferstehung Aller, welcher Moment zugleich das Ende überhaupt, das Ende der

jetzigen Weltzeit sein wird, weil er zeitlich zusammenfällt mit der Uebergabe der Herrschaft an Gott (*ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ* sc. *ὁ Χριστός* — man beachte das Praes. *παραδιδῶ*, wodurch die Gleichzeitigkeit dieser Uebergabe mit dem Ende der Auferstehung angezeigt wird). Wir haben also hier eine Reihenfolge (*τάγμα*) von Momenten der Auferstehung, in welcher je das folgende vom vorangehenden zeitlich getrennt ist; diess ist durch *ἀπαρχή* — *ἔπειτα* — *εἶτα* ausgedrückt; gänzlich zerstört würde dieser klare Gedanke eines in verschiedenen Gliedern und Zeitabschnitten verlaufenden *τάγμα*, wenn man *εἶτα τὸ τέλος* für gleichzeitig halten wollte mit dem vorangehenden *ἔπειτα* — *παρουσίᾳ αὐτοῦ*, denn dann wäre ja ausser der vorangegangenen Auferstehung Christi nur noch die eine der Christen bei der Parusie zu erwarten, wobei doch offenbar nicht von einer „Reihenfolge“ die Rede sein könnte und wobei überdiess das Schicksal der gesamten nichtchristlichen Welt mit unbegreiflichem Stillschweigen übergegangen wäre. Doch auch abgesehen von diesem negativen Argument sagt ja auch der Apostel positiv, dass das *τέλος* in einen von der Parusie unterschiedenen, ja ihr entgegengesetzten Zeitpunkt falle. Der Zeitpunkt des *τέλος* ist nemlich der, wo Christus die *βασιλεία* an Gott abgibt, nachdem er wird alle feindlichen Mächte bezwungen haben, denn so lange, bis das geschehen ist, muss er *βασιλεύειν*. Nun aber ist unleugbar nach allgemeiner neutestamentlicher Anschauung die Parusie der Zeitpunkt, wo Christus die *βασιλεία* antritt; zu was sollte er auch in sichtbarer Herrlichkeit auf Erden erscheinen, wenn nicht eben dazu, um seine Herrscherwürde anzutreten und sein Herrschaftsamt an Gottes Stelle auszuüben? eine sichtbare Erscheinung auf Erden zu dem Zweck, um die Herrschaft, die er bis dahin unsichtbar durch den Geist geübt hatte, nun erst nicht sichtbar anzutreten, sondern sofort an Gott abzugeben, wäre ja offenbar eine Sinnwidrigkeit. Daraus folgt unwidersprechlich, dass das *τέλος*, wo Christus die *βασιλεία* abgibt, von der Parusie, wo er sie antritt, wesentlich verschieden und eben durch den Zeitraum getrennt zu denken ist, wo er sie übt (*βασιλεύει*), d. h. durch den Zeitraum des (nach der Apokalypse sogenannten) Chilasmas.

Hierin also, in der Annahme einer zwischen Parusie und Weltende zwischenliegenden Periode der sichtbaren Welt-herrschaft Christi mit dem Apokalyptiker einig, unterscheidet sich übrigens Paulus von demselben nicht bloss durch das Nebensächliche, dass er keine bestimmte Dauer dieser Periode angibt, sondern wesentlich dadurch, dass er diese ganze Periode durch fortgehende Bekämpfung und Ueberwindung der feindlichen Mächte ausgefüllt sein lässt (v. 25), der Apokalyptiker aber diese Periode als eine Zeit seliger, unangefochtener, priesterlicher Herrschaft Christi und der Gläubigen denkt, während der Satan inzwischen gebunden sei und sein Verführungswerk nicht üben könne, wogegen erst am Ende der 1000 Jahre der Satan noch einmal loskomme und in kurzem Entscheidungskampf besiegt werde (Apoc. 20, 2—6 u. 7—10). Wesentlich ist aber dieser Unterschied insofern, als nach apokalyptischer Anschauung der Chiliasmus die Anticipation der himmlischen Herrlichkeit und Seligkeit auf irdischem Schauplatz ist, also eben die jüdische Idee des Messiasreichs in christlicher Färbung darstellt; nach paulinischer Anschauung hingegen der Chiliasmus die blosse Fortsetzung der jetzigen geistigen Weltüberwindung durch die Macht Christi ist, nur aber so, dass dieser zugleich dann in sichtbarer Weise gegenwärtig sein wird, was wir als die christliche Idee des Gottesreiches in jüdischer Form bezeichnen können. Damit hängt nun aber freilich zusammen, dass zwischen der Periode vor und der nach der Parusie keine sachlich klare Grenzmarke sich fixiren lassen will und meist unklar bleibt, was vor und was nach derselben zu liegen komme. So die Bekehrung der Heiden und der Juden; dass Paulus die letztere als das Signal der Todtenauferstehung ansieht, ersahen wir oben aus Röm. 11, 15; aber welcher Auferstehung? der ersten, auf die Christen beschränkten, mit der Parusie verbundenen? oder der zweiten, allgemeinen, mit dem Ende verbundenen? Ersteres könnte an und für sich als das näherliegende und natürlichere erscheinen, allein es erhebt sich dagegen das Bedenken, dass nach vollendeter Bekehrung der Heiden sowohl als Juden keine Feinde mehr übrig bleiben dürften, welche während des messianischen Königthums Christi im Chiliasmus zu überwinden wären. Schwerlich wird

diese Frage aus dem Sinn und den Angaben des Paulus heraus mit Bestimmtheit sich lösen lassen. Eben so verhält es sich auch mit dem Gericht. Paulus spricht nach dem Obigen überall nur von einem Gericht und verbindet dasselbe augenscheinlich mit der Parusie; aber wenn hier schon das entscheidende Gericht über alle Lebenden gehalten ist, woher dann nachher doch noch die zu überwindenden Feinde? Und wo bleibt das Gericht über die Gesamtheit der erst am Ende der chiliastischen Reichsperiode auferstehenden Nichtchristen? Dieses einfach zu suppliren als „nothwendig mit der Auferstehung verbunden, nur von Paulus in diesem Context nicht ausdrücklich erwähnt“\*), dazu sind wir ebensowenig befugt als zu irgend welcher andern der auf solchem Gebiet zahllosen Hypothesen und Combinationen, von denen doch keine sich als wirklich paulinisch auszuweisen vermag. Statt solcher Willkürlichkeit hat die wissenschaftliche Exegese einfach die Inkoncinnität zu konstatiren und ihren Entstehungsgrund aufzuzeigen. Dieser liegt aber, wie wir nun schon wiederholt gezeigt haben, einfach darin, dass dieser ganze um die Parusie sich drehende Vorstellungskreis der Vermittlung mit der fortgeschrittenen christlichen Gnosis des Apostels sich entzogen hat und der Natur der Sache nach sich entziehen musste; denn dieser Rest jüdischer Messianologie passte weder zu der paulinischen Theologie mit ihrer Gnaden- und Prädestinationslehre, noch zu der paulinischen Anthropologie mit ihrer Immanenz des Geistes Christi in den Einzelnen und in der Gemeinde; diese weist die Verwirklichung des Heils im Einzelnen und in der Welt auf den Weg eines stetigen Prozesses, einer historischen Entwicklung, die Parusie aber stammt aus einem Vorstellungskreise, dem das Heil etwas materiell nur Transscendenten, vom Himmel her zu Erwartendes und seine Verwirklichung formal ein rein abrupter Wunderakt Gottes ohne inneren Zusammenhang mit dem Vorgehenden und Nachfolgenden war. Da ist es natürlich, dass zwei so fremdartige Elemente nicht zur Einheit zusammengehen konnten. Auch hier aber haben wir zuletzt wieder die gleiche Erscheinung, wie auf allen Hauptpunkten des Paulinismus, dass die

---

\*) So Meyer, Comm.



von Paulus selbst noch nicht gezogene Konsequenz seiner christlichen Gnosis, durch welche die judaisirenden Elemente vollends beseitigt würden, in der johanneischen Theologie gezogen wird. Hier ist die Vorstellung der Parusie insofern beseitigt, als sie in das Kommen Christi im Geist aufgelöst oder potenziert wird und ebenso ist das Gericht aus seiner Jenseitigkeit bei der Parusie in die Diesseitigkeit eines jetzt schon durch Wort und Geist Christi eingeleiteten und stetig sich vollziehenden Scheidungsprozesses umgewandelt (Joh. 14. 12, 31. 47 f. 16, 8 ff.).

Nächst der Parusie haben wir als zweiten Brennpunkt der Eschatologie noch in's Auge zu fassen

### d a s W e l t e n d e .

Wie die Introdution des Chiliasmus oder der messianischen Regentschaft des sichtbar erschienenen Christus die Auferstehung der Christen ist, so die Introdution des Weltendes die Auferstehung Aller, als letztes Glied in dem *τάγμα* der Auferstehungen (v. 23 u. 24: *εἶτα τὸ τέλος*). Sie ist der letzte Regierungsakt Christi, weil mit ihr der letzte Feind, der Tod, definitiv überwunden ist (26). Damit werden alle gottfeindlichen Mächte als solche, als Macht habende, wirksame Potenz, aufgehoben, alle Geschöpfe also Christo und damit Gott unterworfen sein. Ob diess so zu verstehen sei, dass Alle sich freiwillig unterworfen, d. h. bekehrt haben, oder so, dass der wirksame Widerstand Aller gebrochen und sie als gebundene machtlose Widersacher zu Christi Füßen gelegt seien, diess lässt sich aus den Worten nicht entscheiden; für Ersteres scheint indessen das nachfolgende *θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* zu sprechen, wovon nachher. Von der grossartigen Universalität, mit welcher die eschatologische Perspektive des Apostels wirklich das Universum umfasst, zeugt übrigens namentlich auch seine Andeutung (Röm. 8, 19—23) über eine endliche Erlösung der *πᾶσα ἡ κτίσις* von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* zur *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*. Auch die Natur, die vernunftlose Welt (denn diess allein kann nach dem Zusammenhang unter der *κτίσις* zu verstehen sein) befindet sich in einem Zustand, der ihrer eigentlichen Bestimmung, die

göttliche  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  abzuspiegeln, nicht entspricht, denn sie ist der Knechtschaft der Vergänglichkeit unterworfen und ein instinktives Gefühl davon lebt in ihr und äussert sich als Seufzen nach Erlösung. Diese wird ihr auch zu Theil werden, denn sie ist jener Knechtschaft von Gott unterworfen worden auf Hoffnung und um dess willen, der sie unterworfen hat, nemlich damit er an ihr mittelst ihrer Befreiung seine Macht und Gnade desto herrlicher erweise, — ganz derselbe Grundgedanke des Paulinismus, wie er in Bezug auf die Menschheit 11, 32 ausgesprochen ist. Wie sich Paulus diese Befreiung der seufzenden Kreatur näher gedacht habe, können wir nicht wissen; jedenfalls nicht als völlige Vernichtung und Neuschaffung derselben nach ihrer Substanz, sondern als Umwandlung ihrer Form, denn nur von der Gestalt ( $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ ) der Welt sagt er 1 Cor. 7, 31, dass sie im Vergehen begriffen sei. Man beachte, wie Paulus hier der traditionellen, schon auf die Propheten\*) sich stützenden Erwartung eines goldenen Zeitalters in erneuerter Welt eine tief sinnige Wendung gegeben hat, indem er sie in direkte Beziehung zu der specifisch christlichen Grundlehre von der Gnade und Erlösung gesetzt hat.

Wenn nun Christus in dieser Weise die Aufgabe seiner messianischen Regentschaft erfüllt und Alles, die gesammte geschöpfliche Welt, vernünftige und vernunftlose, sich unterthan gemacht haben wird, dann wird zuletzt er selbst sich unterthan machen dem, der ihm Alles unterthan gemacht hat, auf dass Gott sei Alles in Allen (1 Cor. 15, 28). Der Gedanke dieses Verses, zusammengenommen mit v. 24, ist unzweideutig: wenn der Erlösungsrathschluss Gottes vollkommen zu Ende geführt ist, dann tritt das Werkzeug desselben, der historische Erlöser zurück von seinem hervorragenden Posten; er hat seine Aufgabe als Erlöser und Regent der Erlösten (was zur Fortführung der Erlösung bis zu ihrer definitiven siegreichen Verwirklichung noch gehörte) erfüllt und tritt nun sein Führeramt an Gott ab, um in die Reihe der unmittelbar von Gott regierten vollkommenen Geschöpfe zurückzutreten, gerade wie ein siegreicher Feldherr nach voll-

\*) Vgl. Jes. 11, 6 ff. 65, 17—25; auch Ps. 102, 27.

brachtem Feldzug sein Führeramt wieder in die Hand seines Königs abgibt und in die Reihe der gewöhnlichen Bürger des Reichs zurücktritt. Dieser Gedanke des Apostels ist so einfach, dass er an und für sich nie hätte verkannt werden können, hätte er nicht dem dogmatischen Bewusstsein der kirchlichen Exegeten so sehr starken Anstoss gegeben. Denn freilich mit der kirchlichen Trinitätslehre lässt er sich in keiner Weise reimen. Dass die Majestät und Herrscherstellung Christi nur eine auf Zeitdauer ihm von Gott übertragene Amtswürde ist, das gibt ja freilich der kirchlichen „Homousie“ einen tödtlichen Stoss. Aber (und diess ist's, was uns hier allein angeht) auch von den eigenen Voraussetzungen der paulinischen Christologie aus betrachtet, hat diese Lehre allerdings etwas Auffallendes. Denn wir haben früher gesehen, dass Paulus die Person Christi vor seinem Erdenwerk schon in der Präexistenz als Organ Gottes bei der Welterschöpfung ·betheiligt sein liess, also nicht erst von seinem historischen Messiaswerk an seine höhere Stellung in der göttlichen Offenbarungsökonomie datirte; und nun sollte doch dieser vorweltliche und vorzeitliche Schöpfungsmittler und Herr seiner Herrschaft einmal am Ende der Weltzeit entkleidet werden und in die Reihe der Geschöpfe als Unterthan gleich jedem Andern eintreten? Dass darin ein gewisser Widerspruch liegt, ist kaum zu verkennen; derselbe wäre geradezu unbegreiflich, wenn jene Stellung des Präexistenten, jene kosmische Bedeutung und Würde Christi der Ausgangspunkt oder Mittelpunkt der paulinischen Christologie wäre. Aber diess ist ja, wie wir oben sahen, nicht der Fall, vielmehr datirt die volle Gottessohnschaft Christi *ἐν ὀνόματι* erst von seiner Auferstehung an (Röm. 1, 4), wie denn die ganze Christologie sich auf der Gnosis des historischen Erlösungswerks (Kreuzestod) aufbaut und nur mittelst Reflexes des von hier aus gewonnenen Bildes in die Vergangenheit die Präexistenz hinzukommt. Mit diesem Ausgangspunkt der paulinischen Christologie, der ja doch auch im dogmatischen Bewusstsein des Apostels immer im Vordergrund gestanden haben wird, stimmt es nun ganz gut, dass das Herrsein Christi, wie es zeitlichen Anfang hat, auch von beschränkter Zeitdauer sein wird; aber ausser Acht ist dabei freilich die Präexistenz gelassen; sobald in dieser der Standpunkt der Betrachtung

genommen würde, so müsste die vorzeitliche Würde- und Machtstellung Christi auch als zeitlich unbeschränkt, als endlos gedacht werden, wie diess bei Johannes der Fall ist. So haben wir in dieser eigenthümlichen Lehre des Paulus von der Unterwerfung Christi am Ende der Weltzeit noch eine schliessliche Bestätigung für unsere Ansicht von der paulinischen Christologie, dass dieselbe zwar in freier Spekulation über die historische Person Jesu hinausgeschritten ist zur dogmatischen Hypostasirung des in der Erlösung verwirklichten religiösen Prinzips, dass sie aber in diesem Standpunkt der dogmatischen Spekulation noch nicht festen Fuss gefasst, noch nicht die Höhe des absoluten Prinzips zum beherrschenden Augpunkt für das ganze System gemacht hat, also auf dem halben Wege von der judenchristlichen zur johanneischen Christologie mitten inne steht.

Nachdem Christus sich und sein Reich dem Vater unterworfen haben wird, wird das grossartige Endziel der Welt erreicht sein: Gott wird Alles in Allen sein. Dieser Satz, unbefangen für sich betrachtet, spricht gewiss für einen einheitlichen Weltausgang, wo nichts Daseiendes aus dem Reich Gottes und damit aus der Erfüllung seiner Bestimmung, aus der Seligkeit, ausgeschlossen sein wird, wo keine Hölle neben dem Himmelreich fortdauert. Denn die Annahme von fort-dauerndem Dasein der Verdammten ausserhalb des seligen Gottesreichs würde entweder das *ἐν πᾶσιν* in willkürlicher Weise auf die eine Hälfte der *πάντες* beschränken, was gerade bei solch' einem das Gesamtergebnis umfassenden abschliessenden Ausblick unzulässig scheint; oder sie würde das *ἵνα ᾗ* — *τὰ πάντα* sprachwidrig dahin deuten müssen, dass Gott nur der Herr über Alle sei, über die Einen (Seligen) mit ihrem Willen, über die Andern (Verdammten) wider ihren Willen, wenn gleich unbeschränkt und unangefochten. Aber *ἵνα ᾗ* — *τὰ πάντα ἐν πᾶσι* heisst eben nicht: dass er der volle Herr sei über Alle, sondern: dass er das Ganze, das allein und allbestimmende Prinzip innerlich in Allen sei, was gerade das Gegentheil vom Herrsein über widerwillig unterworfenen Feinde ist. Dieser einheitliche Weltausgang könnte nun entweder dadurch herbeigeführt sein, dass die Ungläubigen völlig vernichtet würden, oder dadurch, dass sie sich zuletzt

alle bekehren würden. Für ersteres scheint zu sprechen, dass von einer Auferstehung der Gottlosen nicht die Rede ist, also möglicherweise diese einfach als im Tode für immer bleibend und damit (nach jüdischer Anschauung, der sich die wirkliche Existenz wesentlich an den Leib knüpft) als nicht mehr seiend vorgestellt werden könnten; für das zweite aber dürfte 1 Cor. 15, 22 sprechen: „Wie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christo Alle lebendig gemacht werden“. Denn es wird nicht wohl gehen, hier πάντες im einen Glied beschränkter zu fassen als im andern, da es nun im ersten Glied auf alle Menschen ohne Unterschied geht, so scheint es ebenso allgemein auch im zweiten Glied zu fassen zu sein; und wenn nun die Auferstehung Aller ἐν Χριστῷ sein wird, so ist sie ebendamit eine Auferstehung zum Leben und zur Seligkeit. Und damit würde Röm. 11, 32 trefflich stimmen, wo ebenso der Allgemeinheit des Ungehorsams die Allgemeinheit der Erbarmung Gottes (in Christo) gegenübergestellt wird, wie dort dem Sterben Aller in Adam das Lebendiggemachtwerden Aller in Christo. Diese beiden Stellen nebst dem abschliessenden: „Gott Alles in Allen“ sprechen wohl dafür, dass Paulus, wo er aus dem Ganzen und Tiefen seiner christlichen Weltanschauung redet, sich dem einheitlichen Weltausgang im Sinn der Apokatastasis zuneigt\*). Gleichwohl stehen dem entgegen auch wieder die Stellen, welche von einem Gericht mit doppeltem Ausgang, ewigem Leben für die Einen und Verlorenwerden für die Andern reden (Röm. 2, 5—12), sowie überhaupt die öfter wiederholte Erwähnung der ἀπολλόμενοι (1 Cor. 1, 18. 2 Cor, 2, 15. 16. 4, 3). Und so bleibt denn auch am Ende der paulinischen Dogmatik die ungelöste Antinomie stehen zwischen dem einheitlichen Weltausgang, wie er der religiösen

---

\*) „Dass eine Apokatastasis mit den Voraussetzungen der paulinischen Erwählungslehre, welche überall einen doppelten Ausgang für das Schicksal der Menschen in Aussicht nimmt, durchaus unvereinbar sei“ (Weiss, S. 404 f.), diess liegt so wenig am Tage, dass vielmehr das Gegentheil sich Jedem aufdrängen muss, der bedenkt, wie entschieden die paulinische Prädestinationslehre Röm. 9—11 den anfänglichen Dualismus zuletzt (11, 30—36) in völligen Monismus des Endresultats sich aufheben lässt, cf. oben, S. 253 f.

Spekulation des Apostels der Gnadenlehre näher lag, und dem doppelten Ende, wie es dem Gesetzesstandpunkt nicht bloss des Judenthums, sondern der moralischen Reflexion überhaupt entsprechender ist; — im Grunde also hier noch einmal dieselbe Antinomie, wie sie uns auf allen Hauptpunkten der Dogmatik des Apostels in irgend einer Form begegnet ist, und wie sie ja auch nirgends begreiflicher ist als bei dem Manne, der aus einem Pharisäer und Gesetzeseiferer zum auserwählten Rüstzeug des Evangeliums von der Gnade in Christo berufen worden ist.

---



II. Theil.

**Geschichte des Paulinismus  
im Urchristenthum.**

---





## Achtes Capitel.

### Die ursprüngliche Stellung des Paulinismus zum Judenchristenthum.

---

Wir haben das paulinische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit näher kennen gelernt und wollen nun sehen, welche Stellung dasselbe in der Geschichte des Urchristenthums einnahm. Dass es in prinzipiellen Punkten von anderer Art war, als die judenchristliche Auffassung des Christenthums, war wiederholt Gelegenheit zu bemerken; wir dürfen uns also nicht wundern, wenn wir den Conflict zwischen Paulinismus und Judenchristenthum an verschiedenen Punkten hervorbrechen sehen. Einen klaren und sicheren Einblick in diese Verhältnisse gewähren uns vorzüglich die Briefe an die Galater und Corinther, welche wesentlich der Vertheidigung der apostolischen Wirksamkeit des Paulus gegenüber seinen judaistischen Gegnern dienen. (Die Apostelgeschichte kann uns hier keine zuverlässige Quelle sein, da sie die urchristlichen Parteiverhältnisse im Lichte späterer dogmatischer Voraussetzungen auffasst und zurechtlegt.) Und zwar handelt es sich im Galaterbrief näher theils um die Selbstständigkeit der Apostelwirksamkeit Pauli theils um das Vollrecht eines selbstständigen Heidenchristenthums in der Christengemeinde, ohne dass die ehemaligen Heiden, wie die Gegner verlangten, durch Uebernahme des Gesetzes, besonders der Beschneidung, zugleich Juden geworden wären; — eine Streitfrage, die weiter zu der prinzipiellen Auseinandersetzung über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in der Christenheit führte. In den

Corintherbriefen treten die Gesetzesstreitigkeiten zurück, da die Gegner Pauli in der heidenchristlichen Gemeinde zu Corinth ihre Angriffe zunächst weniger gegen den Inhalt des paulinischen Evangeliums als gegen seinen Anspruch auf apostolische Autorität gerichtet hatten. Hier kleidet sich also der Prinzipienkampf in die Form persönlicher Angriffe und Selbstvertheidigung. Im Römerbrief sodann tritt das Persönliche wieder zurück hinter die sachliche Darstellung der paulinischen Lehre, die aber nicht sowohl polemisch, wie im Galaterbrief, als vielmehr in ruhiger positiver Entwicklung und sogar mit entschieden irenischer Haltung gegen die Judenchristen gegeben wird. Der Philipperbrief endlich zeigt die Stimmung des scheidenden Apostels seinen Gegnern gegenüber gemischt aus objektiver Anerkennung ihrer Christlichkeit und subjektiver Gereiztheit über ihr persönliches Verhalten zu ihm. — Wir werden sonach in dem Verhältniss des Paulus zu den Judenchristen drei Phasen zu unterscheiden haben: den Kampf um das Gesetz (Galaterbrief), den Kampf um die Apostelwürde des Paulus (Corintherbriefe) und das Auftreten einer irenischen Haltung in der Prinzipienfrage (Römer- und Philipperbrief).

---

### Der Kampf um das Gesetz.

Um den Galatern zu beweisen, dass sein Evangelium unabhängig von Menschenautorität unmittelbar auf göttlicher Offenbarung beruhe, erzählt ihnen Paulus, wie er nach seiner Bekehrung nicht an Fleisch und Blut sich mitgetheilt habe, auch nicht nach Jerusalem zu den älteren Aposteln gegangen sei, sondern sich auf drei Jahre nach Arabien und Damaskus zurückgezogen habe; dann erst sei er nach Jerusalem gereist, um Petrus kennen zu lernen, und sei 15 Tage bei diesem geblieben, von den andern Aposteln aber habe er keinen ausser Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen; den andern Aposteln also und den Gemeinden blieb er persönlich unbekannt bis zu der 14 Jahre später unternommenen Reise nach Jerusalem. Der Apostel legt auf diese Thatsachen ein starkes Gewicht,

weil sie zum Beweise dienen, dass er zu Anfang und während der ersten 14 Jahre seiner apostolischen Wirksamkeit nicht nur in keiner amtlichen Abhängigkeit, sondern sogar in gar keinem Zusammenhang mit der jerusalemischen Gemeinde als solcher gestanden hat. Dass er übrigens diesen Zusammenhang nicht nur nicht suchte, sondern augenscheinlich vermied, verräth uns wohl unzweideutig, durch welche tiefe Kluft er sich und sein Evangelium von der Urgemeinde und ihrem Evangelium getrennt fühlte. Allein auf die Dauer liess sich diess Ignoriren der Jerusalemiten doch nicht durchführen, weil eben diese selber ihrerseits aggressiv gegen die Wirksamkeit des Paulus in der gemischten Gemeinde zu Antiochien vorgehen, und zwar mit solchem Erfolg vorgehen, dass der Apostel seine ganze bisherige Wirksamkeit in Frage gestellt sah. Es war die Furcht, es könnte in Folge der von Jerusalem ausgehenden Reaktion sein Laufen (Streben) im Dienst des Heiden-evangeliums ein vergebliches sein oder schon gewesen sein (*μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* 2, 2), was endlich nach 14 Jahren Paulus bewog, eine Auseinandersetzung mit den Jerusalemiten über „das Evangelium, das er verkündige unter den Heiden,“ also über das Prinzip seines Heidenchristenthums zu versuchen. Den Ausschlag zu diesem dem Apostel offenbar schwer ankommenden Entschluss hatte eine „Offenbarung“ gegeben, auch hier wieder die wunderbare Form, in welcher aus dem Kämpfen und Schwanken der menschlichen Seele die überwältigende Ueberzeugung von einer höheren Nothwendigkeit zum Durchbruch kam, — psychologisch dieselbe Erscheinung, wie schon die *ἀποκάλυψις* bei der Bekehrung (1, 12. 16, s. oben Einleitung).

Um was es sich bei dieser Auseinandersetzung zunächst handelte, ersehen wir aus vv. 3—5. Paulus nahm den unbeschnittenen Heidenchristen Titus mit sich, um gleich an diesem Exempel zu beweisen, wie wenig er gesonnen sei, den Zumuthungen der Judenchristen zu weichen, die sich als falsche Brüder in der antiochenischen Gemeinde eingeschlichen hatten, um der Freiheit, die man dort in Christo (auf Grund des Christusglaubens) hatte und brauchte, aufzulauern und die Freien zu Knechten zu machen. Diese eingedrungenen falschen Brüder verlangten also nichts geringeres, als dass die

Heidenchristen die Beschneidung und mit ihr die Beobachtung des mosaischen Gesetzes annehmen sollten. Diese schon in Antiochien erhobenen Forderungen, welche die Besorgnisse des Apostels für den Bestand seines Heidenchristenthums geweckt hatten, werden sie und ihre Gesinnungsgenossen noch viel entschiedener in Jerusalem, im eigenen Lager dieser Richtung, wiederholt haben. „Aber,“ sagt der Apostel, „wir wichen ihnen nicht eine Stunde in Unterwürfigkeit, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch in Bestand bliebe.“ Der Apostel sah also in der Forderung, die Heidenchristen zu beschneiden, ein Attentat gegen das Prinzip des Evangeliums; eine Nachgiebigkeit in solcher Situation war ihm unmöglich, denn es wäre in seinen Augen prinzipielle Verleugnung der evangelischen Wahrheit gewesen. — Da jedoch die Zumuthungen der judaistischen „falschen Brüder“ nur dadurch Gewicht erhielten und gefährlich werden konnten, dass sie die Urgemeinde und die „Geltenden,“ die Männer von Autorität, also die älteren Apostel und Jakobus hinter sich hatten, so musste der Apostel Paulus die Wahrheit seines heidenchristlichen Evangeliums durch eine Verständigung mit diesem Kern der Urgemeinde gegen fernere Anfechtungen zu sichern suchen. Das Resultat dieser Verhandlungen erzählt er vv. 6–10.

Was „die Geltenden“ (*δοκοῦντες*) betreffe, durch deren Vergangenheit (insofern sie unmittelbare Jünger Jesu waren) er sich übrigens gar nicht imponiren lasse, da Gott nicht die Person ansehe (da in Glaubenssachen äussere Vorzüge persönlicher Art nichts entscheiden), so haben diese Geltenden ihm nichts mitzuthemen gehabt (*προσανέθεντο* cf. *προσανέθεμην* 1, 16); sie haben ihn keines andern belehren, sein Evangelium der Freiheit nicht durch ein Evangelium der Beschneidung umstossen oder beschränken können. Sondern im Gegentheil, da sie sahen, dass er ebensogut mit dem Evangelium der Vorhaut betraut sei, wie Petrus mit dem der Beschneidung (denn den thatsächlichen Erfolg seiner heidenchristlichen Wirksamkeit, welcher dem der judenchristlichen Wirksamkeit des Petrus nichts nachgab, mussten sie als Gottesurtheil betrachten, durch welches Gott sich zu der Arbeit des Paulus als einer ihm wohlgefälligen bekannte) — da sie also hieraus die dem Paulus verliehene Gnade (das Betrautsein mit der Verkündigung des

Evangeliums an die Heiden) erkannten, so haben sie — nelmlich die für Säulen der Gemeinde geltenden Männer: Jakobus, Kephas und Johannes — ihm und Barnabas die Hand der Gemeinschaft zu der Friedensvereinbarung gereicht, dass er zu den Heiden sich wenden solle, sie aber auch ferner nur zu den Juden sich wenden wollen, wobei nur für das eine Bindeglied zwischen den so geschiedenen Theilen Vorsorge getroffen worden sei, dass Paulus unter seinen Gemeinden der judenchristlichen Armen gedenken möge. — Hiemit hatte Paulus immerhin den ihm zunächst am Herzen liegenden Hauptzweck seiner Reise nach Jerusalem erreicht: die Freiheit seiner Heidenchristen vom mosaischen Gesetz war von den Häuptern der Urgemeinde zugestanden worden. Aber beachten wir wohl, in welchem Sinn und aus welchem Grunde dieselben solch' ein Zugeständniss gemacht hatten! Sie machten es nur auf Grund der thatsächlichen Erfolge des Apostels der Heiden, welche Erfolge sie nicht umhin konnten, als Gottesurtheil, als Beweis dafür anzusehen, dass Gott die Arbeit des Apostels gesegnet, somit wohlgefällig betrachtet habe. Indem sie aber diesem Gottesurtheil sich beugen, sind sie weit davon entfernt, die prinzipiellen dogmatischen Gründe des Paulus für seine Heidenmission anzuerkennen und die Ueberzeugung von der Aufhebung des Gesetzes durch Christi Tod, diesen Grund- und Eckstein des heidenchristlichen Evangeliums des Paulus zu theilen. Denn hätten sie diess gethan, so hätte sich ihnen daraus nothwendig und unmittelbar eine doppelte Consequenz ergeben müssen. Einmal wäre damit das Gesetz nicht bloss für die Heiden-, sondern auch für die Judenchristen aufgehoben gewesen; sodann hätten sie bei dieser Aufhebung der prinzipiellen Schranke zwischen Juden und Heiden keinen Grund mehr gehabt, ihre apostolische Wirksamkeit auf die erstern zu beschränken, eben damit aber hätten sie die Pflicht gehabt, so gut wie Paulus sich an das grosse Werk der Heidenmission zu machen. Von beidem aber fand das Gegentheil statt; sie wollten für ihre Person mit der Heidenmission durchaus nichts zu schaffen haben, nicht etwa bloss, weil sie dieselbe nicht als persönliche Pflicht für sich anerkannten, sondern weil sie dieselbe geradezu als etwas ihnen pflichtwidriges, verbotenes ansahen, denn

in solchen Dingen gibt es ja kein Mittleres, kein Adiaphoron, sondern nur ein Entweder — oder zwischen antreibendem Gebot und abhaltendem Verbot. Dass aber die älteren Apostel das letztere annahmen, erklärt sich sehr einfach daraus, dass sie im Gegensatz zu Paulus das Gesetz, die Schranke zwischen Juden und Heiden, für fortdauernd verpflichtend ansahen; letzteres ist auch die Voraussetzung, unter welcher die nachfolgende Erzählung vom Vorfall in Antiochien allein verständlich wird.

Daraus lässt sich nun aber mit ziemlicher Bestimmtheit folgern, in welchem Sinn die Friedensvereinbarung v. 9 von beiden Theilen verstanden wurde. Paulus war zunächst zufrieden damit, die Consequenz seines Evangeliums wenigstens für die Heidenchristen gesichert, diese vom mosaischen Gesetz befreit und damit sein ihm speciell aufgetragenes apostolisches Werk in seinem Bestande geschützt zu sehen; wie es aber mit den Judenchristen gehalten werden sollte, liess er offenbar dahingestellt sein\*), vermied nach dieser Seite hin sowohl

---

\*) Diess wird von Denen übersehen, welche hier schon die Gegensätze in ihrer ganzen, erst später voll entwickelten Schärfe aufeinanderplatzen lassen und damit die Differenz der paulinischen Darstellung dieser Vorgänge von der der Apostelgeschichte unnöthig überspannen. Dass Paulus hier die Consequenzen seines Standpunkts noch nicht auf die Judenchristen ausgedehnt haben kann, folgt nicht nur daraus, dass er selbst von so weit gehenden Forderungen im ganzen Verlauf seiner Erzählung nichts andeutet, sondern ist auch allein das der Situation naturgemäss Entsprechende. Er kam nach Jerusalem, um seine Arbeit unter den Heidenchristen zur Anerkennung zu bringen und vor störenden Anfechtungen zu sichern; was war natürlicher, als dass er, zufrieden mit dem Zugeständniss dieser Forderung, nicht unnöthiger Weise durch zu weit gehende Spannung des Gegensatzes die Erreichung des Zunächstnöthigen erschwert haben wird? Und wäre es wahrscheinlich, dass die Judaisten dem entschiedenen Bekenner des Antinomismus die *δέξις τῆς κοινωνίας* gereicht haben würden? Ihr späteres Verhalten spricht gewiss nicht dafür. Aber auch das schwankende Verhalten des Petrus in Antiochien wäre psychologisch schwer erklärlich, wenn es vorher schon in Jerusalem zu prinzipieller Auseinandersetzung und damit natürlich auch Scheidung der Parteien auf Grund bewusster prinzipieller Differenzen gekommen wäre. Die ganze Scene in Antiochien macht vielmehr durchaus den Eindruck eines erstmaligen Zusammenstosses

jede Forderung, die ja doch ganz erfolglos gewesen wäre und nur das judenchristliche Gewissen verletzt, also die Friedensvereinbarung zerstört hätte, als auch jedes Zugeständniss und Versprechen, wodurch er sein und seiner Heidenchristen oder der gemischten Gemeinden Gewissen gebunden und ihrem Rechte auf evangelische Freiheit etwas vergeben hätte. Wohl möglich (durch das Verhalten der gemischten Gemeinde in Antiochien nahegelegt, wenn auch nicht bestimmt nachweisbar) ist hiebei, dass Paulus, indem er mit der Anerkennung der heidenchristlichen Freiheit sich begnügte und die Frage nach den Judenchristen dahingestellt sein liess, den mehr oder weniger bewussten Hintergedanken hatte, dass sein Prinzip der christlichen Gesetzesfreiheit, einmal bei der heidenchristlichen Mehrheit der Gemeinde zur Geltung gekommen, seine erneuernde, das Alte aufhebende Kraft allmählig auch an dem andern Theil, an den Judenchristen bewähren werde; eine Hoffnung, die jedenfalls durch den Verlauf der Dinge gerechtfertigt worden ist, um so eher auch schon damals dem ferner Blickenden nahegelegt sein konnte. Doch ist allerdings auch das ebensowohl möglich, dass Paulus die Frage, wie es mit der Beobachtung des Gesetzes seitens der Judenchristen gehalten werden solle, damals noch gar nicht mit Bestimmtheit sich vorgelegt und die Consequenzen seines Prinzips noch nicht bis dahin gezogen hatte, dass er jetzt schon auch die Lossagung der Judenchristen vom Gesetz als Möglichkeit oder gar Nothwendigkeit in's Auge gefasst hätte; dann wäre es erst der spätere Gang der Dinge gewesen, der ihn zu dieser Consequenz weitergeführt hätte. Wie nun auch dem sei, so viel dürfte klar sein, dass Paulus bei den Verhandlungen und der Vereinbarung in Jerusalem die Frage, wie es mit dem Gesetz bei den Judenchristen gehalten werden solle, dahingestellt sein liess, wie sie denn auch wahrscheinlich von keiner Seite aus angeregt worden ist. — Die älteren Apostel ihrerseits haben das Abkommen mit Paulus offenbar so verstanden, dass

---

der in ihre Consequenzen entwickelten Gegensätze. Daher auch das tiefe Stillschweigen der Apostelgeschichte über jenen Vorgang, während sie die noch harmloseren jerusalemischen Verhandlungen ganz wohl — freilich auch in ihrer Weise modificirt — berichten konnte.



gottgefällige
anerkannten,
auch jeder Beeinträchtigung und Anfechtung derselben — soweit sie auf die Heiden sich beschränke — sich enthalten zu wollen versprochen. Diese bedingte persönliche Anerkennung war aber indirekt zugleich eine Verweigerung jeder prinzipiellen dogmatischen Anerkennung des paulinischen Evangeliums und eine Zurückweisung aller und jeder aus diesem etwa folgenden Consequenzen für die Judenchristen zunächst, weiterhin aber auch für den Gesamtcharakter der ~~messianischen~~ Gemeinde. Die Judenchristen betreffend, wurde dabei stillschweigend als selbstverständliche Voraussetzung angenommen, dass bei diesen Alles beim Alten bleibe, dass also aus der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen keinerlei Consequenzen für die ~~Abrogation~~ des Gesetzes unter den Judenchristen zu ziehen seien; auf dieser Voraussetzung beruhte die Beschränkung der älteren Apostel auf die Wirksamkeit bei den Juden (da eine Ueberschreitung dieser Schranke ohne Verletzung des Gesetzes nicht möglich war); auf dieser Voraussetzung beruhte die Sendung der Leute von Jakobus aus Jerusalem nach Antiochia und beruhte der Einfluss derselben auf Petrus, dessen vorhergegangenes freieres Verhalten dadurch als eine Ausnahme von der Regel gekennzeichnet wird. Bleibt aber für die Ueberzeugung der Judenchristen die religiöse Bedeutung des Gesetzes nach wie vor — trotz der persönlichen Anerkennung des Paulus — unverändert dieselbe, so ist klar, dass ihnen auch der volle Antheil am Messiasreich nach wie vor an das Gesetz, als an die Grundlage aller messianischen Bundesverheissungen, geknüpft blieb, woraus folgt, dass sie die Heidenchristen als solche, als gesetzlose, nicht für vollberechtigte Mitglieder der Messiasgemeinde ansehen konnten. Dieselben galten der Urgemeinde, so lange als sie Heidenchristen blieben, d. h. das Gesetz nicht annahmen, nur als Gäste und Beisassen („Proselyten des Thors“), die zwar in weiterem Verband mit der wesentlich jüdisch-theokratischen Messiasgemeinde stehen und an deren Segnungen einen gewissen relativen Antheil haben können, wie diess schon von den Propheten

in zahlreichen Aussprüchen über die Bethheiligung der Heiden an Israels Heilszeit vorgesehen war. Wollten aber diese Halbbürger des Messiasreichs zu Vollbürgern werden, so blieb konsequenter Weise doch nichts übrig, als dass sie durch Uebernahme der Beschneidung in das jüdische Volksthum aufgingen. Ob nicht bei der Vereinbarung in Jerusalem die entschiedeneren Glieder der Urgemeinde, mindestens ein Jakobus, diesen Hintergedanken hatten und mit der Heidenmission des Paulus unter der stillen Voraussetzung nur sich befreundeten, dass das Werk des Paulus nur der Anfang sei, der dann nachher durch Annahme des Gesetzes seitens der Heidenchristen zur wahren Vollendung geführt werden könne und solle? — Diese Vermuthung muss im Blick auf die nachfolgende Haltung der Jakobuspartei als naheliegend erscheinen.

Hiernach lief also das jerusalemische Abkommen darauf hinaus, dass jeder von beiden Theilen sich auf seinen besondern Bezirk beschränken, innerhalb desselben aber es auch ferner wie bisher halten solle, die Heidenchristen ohne das Gesetz, die Judenchristen unter dem Gesetz bleiben sollen. Es ist aber klar, dass diese Auskunft weder dogmatisch noch praktisch genügen konnte. Dogmatisch war sie prinziplos und inkonsequent; denn konnte man, wie die bekehrten Heiden, ein Christ sein, ohne Jude zu werden, so war ja das Christenthum etwas specifisch Anderes und Neues gegenüber dem Judenthum; dann aber war konsequent, dass auch der bekehrte Jude, um wahrer Christ zu sein, aufhören musste, Jude zu bleiben, also vom mosaischen Gesetz sich lossagen musste; umgekehrt, wenn der Judenchrist trotz seines Gläubiggewordenseins doch das Gesetz als die unverrückte Grundlage, als die *conditio sine qua non* seiner messianischen Heilserwartung anzusehen fortfuhr, so war ja das Christenthum nur eine Ergänzung und Vollendung des Judenthums, dann aber war konsequent, dass auch der bekehrte Heide, um wahrer Christ zu sein, vor Allem Jude werden, also das mosaische Gesetz annehmen musste. Dieses prinzipielle und allein konsequente Entweder — ~~der~~ <sup>o</sup> mochte in Jerusalem zwar den konsequenten Vertretern der beiden Richtungen, einem Paulus und Jakobus, im Stillen vorschweben, officiell aber wurde es ignorirt und kam ohne

Zweifel der grossen Mehrzahl, den Männern der Mitte, wie Petrus und Barnabas, gar nicht zum Bewusstsein, so lange als die theoretische Inkonsequenz nicht in praktischem Conflict sich fühlbar machte. Aber dieser Fall konnte nicht lange ausbleiben. Denn auch praktisch war das jerusalemische Abkommen unbefriedigend, da die darin statuirte Scheidung von Heiden- und Judenchristen in Betreff des Gesetzes auf das faktische Vorhandensein von gemischten Gemeinden keine Rücksicht nahm. Sollten die Judenchristen bei der Beobachtung des Gesetzes verharren, so durften sie keine Gemeinschaft haben mit den ~~gesetzlosen~~ Heidenchristen; damit war aber die Einheit der Gemeinde zerrissen, das christliche Gemeindeleben, das wesentlich auf dieser Einheit beruht, zerstört. Sollte diess vermieden und die gemischte Gemeinde in ihrem Bestand als einheitliche Christengemeinde erhalten werden, so war es unvermeidlich, dass der eine von beiden Theilen sich dem andern akkommodirte, dass also entweder die Heidenchristen sich herbeiliessen, dem Gesetz, an das die Andern sich gebunden erachteten, ihrerseits auch sich zu unterwerfen und sonach jüdisch zu leben, oder aber, dass die Judenchristen sich entschlossen, vom Gesetz, von dem die Andern sich frei erachteten, ihrerseits auch sich loszusagen und sonach heidnisch zu leben. Welcher von diesen beiden Fällen in Wirklichkeit eintrete, darüber konnte, in gänzlicher Ermangelung jeder prinzipiellen Lösung der Frage, in jedem einzelnen Fall nur das jeweilige zufällige Uebergewicht, sei es der Zahl oder des persönlichen Ansehens der Vertreter der einen oder andern Richtung, entscheiden. Natürlich daher, dass eine derartige, nicht von einem Prinzip, sondern vom Zufall persönlicher Motive abhängige, Entscheidung auch wieder umschlagen konnte, dieselbe gemischte Gemeinde also bald eine heidenchristlich gesetzlose, bald eine judenchristlich gesetzliche Haltung einnahm und, je nachdem das Gewicht persönlicher Autorität seitens der konsequenteren Geister von der einen oder von der andern Richtung her stärker drückte, die Unentschiedenen bald dahin bald dorthin schwankten, jetzt sich selber akkommodirten und jetzt wieder von den Andern Akkommodation forderten.

Einen solchen Fall nun erzählt uns Paulus Gal. 2, 11—21 aus der antiochenischen Gemeinde, einen Fall, der nicht

nur als Beispiel für den damaligen Stand der Dinge in gemischten Gemeinden höchst instruktiv ist, sondern namentlich deswegen von grösster Bedeutung, weil bei diesem Anlass augenscheinlich die bei der Vereinbarung in Jerusalem noch in der Schwebelage gelassene Prinzipienfrage zum Austrag kam, und zwar in einer Weise, welche den bisher noch mehr oder weniger verdeckten Gegensatz der Prinzipien zum offenen Bruch führte. Petrus war nach Antiochien gekommen und hatte dort Anfangs, der freieren Sitte dieser unter des Paulus persönlichem Einfluss stehenden gemischten Gemeinde folgend, mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft gehalten. Als aber Einige von Jakobus (von der Umgebung und Parteirichtung des Jakobus Ausgegangene, resp. Gesandete) kamen, „heuchelte“ er, wie Paulus es ausdrückt, und entzog sich aus Furcht vor den Beschneidungsleuten der heidnischen Tischgemeinschaft, ein Beispiel, das so ansteckend wirkte, dass auch die andern Judenchristen sich verführen liessen mitzuheucheln, selbst ein Barnabas darunter. Und um nun doch die Einheit des Gemeindelebens nicht aufzugeben, scheinen diese Judenchristen jetzt ihrerseits den Heidenchristen irgendwie die Zumuthung nahegelegt zu haben, sie sollen ihnen sich akkommodiren und „jüdisch leben.“ Diess prinziplose Schwanken, dass die Judenchristen bald heidnisch lebten, bald wieder die Heiden jüdisch zu leben (wenigstens moralisch) nöthigten, rügt nun Paulus als „Heuchelei“; gewiss nicht in dem groben Sinn bewusster Untreue gegen bessere Ueberzeugung; denn einmal ist doch sehr unwahrscheinlich, dass alle jene Judenchristen von gleicher moralischer Charakterlosigkeit gewesen sein sollten, um einer theoretisch klar und sicher erkannten Ueberzeugung aus blosser Menschenfurcht zuwiderzuhandeln; und sodann würde zu solcher Voraussetzung auch die nachfolgende Rede des Paulus gar nicht passen, die sich ja mit keiner Silbe gegen den moralischen Fehler der Charakterlosigkeit aus Menschenfurcht wendet, sondern durchaus in theoretischer Ausführung den intellektuellen Fehler der Prinzipiosigkeit, der dogmatischen Unklarheit und Halbheit aufzeigt. Was also Paulus hier überstrenge als „Heuchelei“ brandmarkt, war in der That nur die Unsicherheit des praktischen Handelns, wie sie die natürliche und unausbleibliche Folge der Unsicherheit und

Unklarheit des dogmatischen Denkens ist. Jene Unklarheit über die Prinzipienfrage: ob das Christenthum ein Neues sei gegenüber dem Judenthum und daher das Ende des jüdischen Gesetzes in sich schliesse, oder ob es nur die Vollendung des Judenthums sei und der Schlussstein des vom Gesetz getragenen theokratischen Gebäudes? — diese Unklarheit, wie sie noch bei der Verhandlung in Jerusalem wenn nicht Alle, so doch die grosse durch Petrus vertretene Mehrzahl der Mitte, beherrschte, sie machte es dem Petrus möglich, zuerst in unbefangener, reflexionsloser Weitherzigkeit der freieren Sitte der Heidenchristen sich anzuschliessen und dann doch wieder, sobald ihm von den strengen Gesetzesmännern das jüdische Gewissen geschärft wurde, in die gesetzliche Unfreiheit zurückzusinken. Unmöglich hätte das Erscheinen der Leute von der Jakobuspartei in Antiochien diesen Einfluss auf Petrus haben können, wenn dieser sich schon vorher in Jerusalem mit Bewusstsein und prinzipiell von dem Gesetzesstandpunkt dieser Partei losgemacht und zur paulinischen Gesetzesfreiheit erhoben hätte; dann hätte ja die Auseinandersetzung mit der Gegenpartei schon in Jerusalem zur gegenseitigen Abklärung und Ausscheidung der Parteien geführt und in Antiochien vollends wäre das seiner Freiheit schon vorher bewusste christliche Gewissen des Petrus durch den dort herrschenden freieren Gemeingeist so gestärkt worden, dass eine Ueberwältigung desselben durch Vertreter eines von ihm prinzipiell überwundenen Standpunkts eine psychologische Unmöglichkeit gewesen wäre. Da dieses letztere nun aber eingetreten ist, so beweist diess also klar, dass die obige Voraussetzung nicht stattgefunden, dass Petrus nicht mit Bewusstsein und prinzipiell vom Gesetzesstandpunkt sich losgemacht hatte, dass er vielmehr den Standpunkt des Jakobus prinzipiell theilte, dass also seine laxere Praxis eine gemüthliche Inkonsequenz gegenüber seinem eigentlichen Standpunkt war, eine Inkonsequenz, über die ihm durch das Gegenüberreten der konsequenten Vertreter desselben Standpunkts das Bewusstsein geweckt und das Gewissen geschärft wurde, so dass er nun, über seine ihm dogmatisch nicht gerechtfertigte freie Praxis erschreckt, auch praktisch in die — dogmatisch nie überwundene — Unfreiheit des Gesetzesstandpunkts zurückkehrte.

Sehen wir zu, wie Paulus (vv. 15 ff.), das Verhalten des Petrus strafend, zugleich den ganzen Standpunkt des am Gesetz festhaltenden Judenchristenthums mit schneidiger Dialektik richtet! „Wir von Natur (Geburt) Juden und nicht aus den Heiden Sünder (aus der jüdischen Anschauung des Heidenthums heraus gesprochen, womit Paulus sich auf den eigenen Standpunkt des zu widerlegenden Gegners versetzt) — in der Ueberzeugung, dass ein Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, es sei denn durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir an Christus Jesus gläubig geworden, damit wir gerechtfertigt würden aus dem Glauben an Christus und nicht aus Gesetzeswerken, weil aus Gesetzeswerken kein Fleisch je gerechtfertigt werden wird.“ So viel zunächst des Apostels positive Argumentation, um dem Gegner die Inkonsequenz seines Gesetzhaltens neben seinem Christusglauben zum Bewusstsein zu bringen; er geht aus von dem auch vom Judenchristen zugestandenen christlichen Axiom, dass der zureichende Grund der Rechtfertigung nicht schon in Gesetzeswerken liege, sondern erst im Glauben an Christum, denn ohne diese Voraussetzung wäre ja überhaupt das Gläubigwerden für den Juden grund- und sinnlos gewesen. Hiebei stellt sich aber der Apostel insofern noch auf den Beiden gemeinsamen Boden, als diese Fassung des christlichen Bewusstseins: „nicht wird gerechtfertigt ein Mensch aus Gesetzeswerken, es sei denn durch den Glauben an Christus“ jenes Nebeneinander von Gesetzeswerken und Glauben, welches eben die judenchristliche Auffassung ausmacht, noch nicht direkt ausschliesst; aber von diesem judenchristlichen Standpunkt eines unklaren Sowohl — als auch von Gesetzeswerken und Glauben führt er nun schon hier den Gegner zu der logischen Konsequenz eines einfachen Entweder — ~~oder~~ hinüber: o sind wir gläubig geworden in der Ueberzeugung, erst hiemit Rechtfertigung zu erlangen, so gestehen wir ja damit selbst, dass nur aus Glauben und gar nicht (in keiner Beziehung) aus Gesetzeswerken die Gerechtigkeit wirklich komme, und eben in dieser Ueberzeugung, dass für Alles, was Mensch ist, gleichviel ob Jude oder Heide, eben in Folge der allen Menschen gleichermassen zukommenden Schwachheit des Fleisches, eine Gerechtigkeit aus dem Gesetz ein Ding der

Unmöglichkeit ist, haben wir die Gerechtigkeit auf dem Glaubensweg als dem mit Ausschluss des Gesetzes einzig möglichen und von diesem völlig verschiedenen Heilsweg gesucht; mit welchem Recht also sollten wir neben diesem neuen und allein zum Ziel führenden Heilsweg auch zugleich noch an das Gesetz uns halten? Sofort lässt nun Paulus auch seine Gegner zum Wort kommen und fasst deren Haupteinwurf gegen seinen Standpunkt in die prägnante Schlussfolgerung zusammen: „Aber wenn wir, während wir Gerechtigkeit in Christo suchten, selber auch als Sünder (im jüdischen Sprachgebrauch, wie v. 15 = heidnisch Gesetzlose) erfunden wurden\*), so ist ja also Christus ein Diener (Förderer) der Sünde!“ Hierauf seine eigene Antwort, welche den gegnerischen Einwurf zurückweist und dann selbst zu entscheidendem Angriff übergeht: „Das sei

\*) Diese von der hergebrachten abweichenden Deutung von *εὐρέθημεν*, nicht conditionell, von einer unwirklichen Voraussetzung, sondern indikativ von einem wirklichen Faktum, halte ich mit Meyer, Holsten, Lipsius (Z. f. w. Th., 1861, p. 73 ff.) für die richtige, weiche aber in der näheren Erklärung dieses *ἀμαρτωλοὶ εὐρέθημεν* von den Genannten insofern ab, als ich die Worte nicht auf das „Bekenntnis der natürlichen Sündhaftigkeit“ beziehe, was mir gesucht und in dem Zusammenhang wenig passend scheint, sondern auf das unmittelbar in Frage stehende Faktum, dass die paulinischen Judenchristen Antiochiens erfunden worden waren als Solche, die sich den Heiden gleichgestellt und somit — für ein gesetzesgläubiges Bewusstsein — selber auch als Sünder, wie die Heiden es sind, erwiesen haben. Nothwendig musste daraus dem Gesetzesgläubigen der Schluss erwachsen, dass diese emancipirten Judenchristen, statt, wie sie doch wollten, in Christo die volle Gerechtigkeit zu finden, vielmehr durch ihren Christusglauben aller Gerechtigkeit verlustig gegangen seien, sonach Christus ihnen statt zur Ursache der Gerechtigkeit, vielmehr zum Anlass der Ungerechtigkeit geworden sei. Dieser Schluss war ganz richtig unter Voraussetzung des judenchristlichen Axioms: ohne Gesetz keine Gerechtigkeit, aber eben darum war er für Paulus blosse *petitio principii*, die dieser in ihrer Unrichtigkeit nachweist, indem er das zweideutige *ἀμαρτία* und *ἀμαρτωλός* auf den bestimmteren Begriff von *παράβασις* und *παραβάτης* reducirt, welcher nur da einen Sinn hat, wo das Gesetz, während es durch's Thun aufgelöst worden, doch zugleich (noch oder wieder) theoretisch als normirendes Gesetz anerkannt werde, nicht aber da, wo diese Anerkennung gänzlich wegfällt.

ferne! Wenn ich nehulich, was ich abgebrochen habe, wieder aufbaue, dann (freilich) stelle ich mich selbst als Uebertreter hin (wie diess eben euer Fall ist, dagegen trifft diese Konsequenz keineswegs zu auf mich). Ich nehulich bin mittelst des Gesetzes (dahin gekommen, dass ich) dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe; ich bin mit Christo gekreuzigt“ etc. Hiemit hat Paulus seinen Standpunkt gegen den specifischen Einwand des Judenchristenthums vertheidigt und diesen letztern als einen vom Boden des Paulinismus aus in sich hinfalligen aufgezeigt. Der Vorwurf, den die strengen Judenchristen von der Jakobuspartei den vom Gesetz emancipirten Judenchristen der paulinischen Partei zu Antiochien machten, ging dahin, dass sie, die doch suchen in Christus gerecht zu werden, vielmehr gerade im Gegentheil erfunden worden seien als Solche, die sich den Heiden gleichstellten, sonach als Sünder, wie die Heiden Sünder seien, so dass also ihr Christusglaube ihnen nicht zur Förderung der Gerechtigkeit, sondern umgekehrt der Ungerechtigkeit, nehulich des heidnisch-gesetzlosen Sündenlebens gedient habe. Es ist klar, dass das ganze Gewicht dieses Vorwurfs einzig darauf ruht, dass von dieser Seite „Gesetzlossein“ mit „Sündigsein“, Mangel an Gesetzesgerechtigkeit mit Mangel an Gerechtigkeit überhaupt als ohne weiteres gleichbedeutend verwechselt wurde, was eben die jüdische *petitio principii* war. Dagegen wendet sich nun auch die Widerlegung des Apostels, und zwar so, dass auf's feinste der ihm gemachte Vorwurf nicht nur abgewiesen, sondern gerade auf die inkonsequente Mittelpartei des Petrus hinübergewälzt wird. Jener Vorwurf nehulich hat nur dann Bedeutung, wenn man fortfährt, das Gesetz als die Norm der Gerechtigkeit zu betrachten und demgemäss ausserhalb des Gesetzes nur Ungerechtigkeit, heidnisches Sündenwesen zu erblicken. Allein, wer diess thut, das sind gerade nicht die konsequenten Pauliner, die ja vielmehr theoretisch und praktisch das Gesetz für aufgehoben halten, sonach auch nicht mehr nach dessen Norm sich richten lassen können; sondern in jenem Fall befinden sich nur die Inkonsequenten, wie Petrus, die zuerst heidnisch lebten, also praktisch das Gesetz abbrechen, und dann doch wieder (durch ihr Jüdisch-



leben und Andere zum Jüdischleben veranlassen) sich unter die Norm desselben von ihnen eben vorher faktisch abgebrochenen Gesetzes stellen, also dieselbe wieder aufrichten und damit zugestehen, dass sie im Gesetz immer noch die das Gewissen bindende und über den sittlichen Werth des christlichen Handelns entscheidende Norm erkennen. Diese stellen ebendamt ihre vorhergegangene praktische Gesetzlosigkeit als Widerspruch gegen die von ihnen selber theoretisch nie auf-gegebene sittliche Norm, sonach als wirkliche Gesetzübertretung, als Sünde dar und weil sie durch ihren Christusglauben zu jenem anfänglichen gesetzesfreien Verhalten veranlasst waren, so machen sie, indem sie dasselbe desavouiren und zum Verbrechen stempeln, Christum selber, als den Verursacher dieses Vergehens, zu einem Sündenförderer. Gerade also nur durch ihre Inkonsequenz gegenüber dem Gesetz führen sie das herbei, was sie fälschlich als Konsequenz des konsequenten paulinischen Verhaltens ausgeben: *Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος!* In ganz anderer Lage hingegen befindet sich der konsequente Antinomist, ~~wie~~ Paulus. Er ist, durch das Gesetz selber von der Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit überführt (~~sofern~~ durch's Gesetz Erkenntniss der Sünde kommt, Röm. 3, 20), dem Gesetz gestorben, hat sich von demselben gänzlich losgesagt, erkennt also auch dessen Norm für seine sittliche Selbstbeurtheilung nicht mehr an, ~~so dass er in der Gesetzlosigkeit Sünde, heidnische Ungerechtigkeit erblicken würde;~~ vielmehr ist er sich dessen bewusst, dass er in der Gesetzlosigkeit nicht nur nicht gottlos geworden, sondern gerade zu dem Endziel dem Gesetz abgestorben ist, um nun erst recht mit seinem ganzen Ich Gott zu leben; er weiss sein Absterben für das Gesetz als ein Gekreuzigtwerden mit Christo, wodurch gerade das natürliche Ich, das als fleischliches die Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken nicht hatte erlangen können, abgethan und Christus, der heilige Gottessohnesgeist, zum Leben und zur Herrschaft in ihm gekommen ist. So deutet der Apostel hier schon an, was er später (5, 13 ff.) weiter ausführt, dass die christliche Gesetzesfreiheit keineswegs, wie die Judenchristen meinten, ein Rückfall in heidnische Gottlosigkeit und fleischliche Willkühr sei, sondern das gerade Gegentheil, ein Leben für Gott und in Christo (was oben,

weil

freiführt

Cp. 5, näher ausgeführt wurde). — Hat er damit den Hauptvorwurf der Judaisten gegen seine Gesetzesfreiheit entkräftet (und zwar so, dass er die Spitze desselben sehr geschickt gegen die inkonsequente Mittelpartei eines Petrus ablenkte), so wendet er sich zuletzt zum prinzipiellen Angriff gegen das Judenchristenthum: das Gesetzesprinzip, ohne welches jene sich kein Christenthum denken können, ist sowenig mit dem Evangelium von der Gnade und dem Glauben zusammenzureimen, dass es geradezu auf eine Beseitigung der Gnade Gottes hinausläuft, und man hat also nur die Wahl: entweder das Gesetz und keine Gnade oder die Gnade und dann aber kein Gesetz (cf. 5, 4 u. Röm. 11, 6). Gilt aber einmal statt des judenchristlichen Sowohl — als auch von Gesetz und Gnade dieses scharfe Entweder — oder, so kann ja natürlich für jeden wirklich Christusgläubigen die Entscheidung nicht mehr zweifelhaft sein: „Ich beseitige nicht die Gnade Gottes (was geschehen würde durch's Festhalten an dem völlig heterogenen Heilsweg des Gesetzes), denn wenn durch's Gesetz Gerechtigkeit vermittelt würde (wenn das Gesetz noch irgend eine, wenn auch nur theilweise Bedeutung für die Heilserlangung hätte), so wäre ja Christus zwecklos gestorben“ (hätte es des neuen Heilmittels in Christi Sühnetod nicht erst bedurft). Trefflich schliesst der Apostel seine Dialektik gegen den Judaismus der Urapostel mit diesem Trumpf, in welchem ebenso bestimmt der Grundgedanke seines Evangeliums ausgedrückt ist, wie in dem gegnerischen Einwurf v. 17 der des Judenchristenthums. Folgte dieses aus dem paulinischen Grundsatz: Glauben ohne Gesetz, dass dann Christus ein Förderer der Sünde wäre, so folgert Paulus aus dem judenchristlichen Grundsatz: Glauben mit Gesetz, dass dann Christus vergeblich gestorben wäre. „An diesen beiden Folgerungen ist die Weite des Abstandes zu messen, der das Judenevangelium und das Heidenevangelium, der Petrus und Paulus scheidet“\*).

So sehen wir bei diesem Anlass die Gegensätze der Urgemeinde zum erstenmale in ihrer prinzipiellen Schärfe auf einanderstossen, während sie vorher theils noch verdeckt

---

\*) Holsten, Comm. z. Gal. in „Protestantenbibel“, S. 729.

theils auch noch nicht zur vollen Bestimmtheit herausgebildet waren. Von jetzt an begnügt sich Paulus keineswegs mehr, wie noch bei der in Jerusalem getroffenen Vereinbarung, bloss für die Heidenchristen Freiheit vom Gesetz zu fordern, die Judenchristen aber betreffs der Gesetzesbeobachtung sich selbst zu überlassen, sondern er erklärt Christus für „das Ende des Gesetzes“ rundweg und für Alle (Röm. 10, 4), er deducirt aus dem Wesen und der Geschichte des Gesetzes (dogmatisch und exegetisch) seinen bloss temporären Charakter als eines *παιδαγωγός εις Χριστόν* und sagt den Judenchristen speciell, sie seien durch den Sohn Gottes losgekauft, um hinfort nicht mehr unter dem Gesetz, dem Zuchtmeister, zu sein, sondern durch den Glauben an Christum die Sohnschaft zu erlangen, so dass nunmehr zwischen Jude und Heide kein Unterschied, sondern innerhalb der einen Christugemeinde Alle eins geworden, jede trennende Gesetzesschranke also für immer beseitigt sei (Gal. 3, 25—28. 4, 5)\*). Ja, weit entfernt, diese Gesetzesfreiheit den Judenchristen bloss als eine Erlaubniss zu gewähren, von der sie nach Belieben Gebrauch machen könnten oder nicht, erklärt er so schroff als nur möglich, dass ein Rückfall in's Gesetz (und sei es auch nur durch Halten der gesetzlichen Festzeiten 4, 10 f.) ein Abfall von Christo, ein Verlustiggehen der Heilsgüter Christi, ein Vereiteln aller apostolischen Arbeit an ihnen, ein Aufhören des im Geist Begonnenen im Fleische sei (5, 1—4. 4, 11. 3, 3 f.). — Nicht minder aber sehen wir auf der andern Seite die Judaisten von jetzt an durchweg eine entschieden polemische Haltung gegenüber Paulus einnehmen und auf Schritt und Tritt ihm in seinem Arbeitsfeld Schwierigkeiten bereiten. Sie sind es, welche die Galater „bezaubert“ haben, dass dieselben den von Paulus ihnen vor Augen gemalten gekreuzigten Christus nicht mehr zu erkennen (den Grundgedanken des paulinischen Evangeliums vom Kreuz Christi als Aufhebung des Gesetzes nicht mehr zu verstehen) vermögen (Gal. 3, 1); sie sind es, welche die im besten Laufe gewesene Gemeinde „aufgehalten“ haben, dass sie der Wahrheit nicht mehr gehorche (5, 7), welche die Gemeinde von Paulus, ihrem einzigen geistlichen Vater, ab-

\*) cf. hiezu oben, S. 189 f.

spenstig zu machen suchen, dass sie ihnen nacheifern solle, indem sie derselben vorspiegeln, Paulus sei nicht ihr aufrichtiger Freund, meine es nicht ehrlich mit ihr, sondern hindere sie an dem ganzen vollen Antheil des messianischen Heils, welches nur durch Annahme des Gesetzes erlangt werde (4, 12—20); sie sind es, welche durch alles diess die Gemeinde „zerrütten und aufstören“ und dafür aber auch ihr Gericht werden zu tragen haben (5, 10—12). Und warum thun sie das? „damit sie nicht durch das Kreuz Christi verfolgt werden, damit das Aergerniss des Kreuzes aufhöre“ (6, 12. 5, 11), d. h.: weil die paulinische Auffassung vom Kreuze Christi, wornach es das Ende des Gesetzes ist, also eben überhaupt das paulinische Evangelium ihrem jüdischen (nehmlich trotz des Christusglaubens doch am jüdischen Gesetzesprinzip hängenden) Bewusstsein ärgerlich, verletzend und unerträglich ist.

Man hat diesen prinzipiellen Gegensatz zwischen Paulinismus und Judaismus, auf welchen nach Marcion zuerst wieder die Geschichtsforschung Baur's aufmerksam gemacht hat, aus apologetischen Gründen abzuschwächen, beziehungsweise zu leugnen gesucht mittelst der doppelten Behauptung: einerseits, sagt man, seien die Judenchristen mit Paulus über den Grundsatz der religiösen Nichtverbindlichkeit des Gesetzes für die Christusgläubigen ganz einverstanden gewesen, haben aber dasselbe aus Pietät als eine religiös indifferente Volkssitte beibehalten; andererseits habe auch Paulus gegen eine solche praktische Festhaltung des Gesetzes als äusserer Lebensordnung nichts einzuwenden gehabt, vielmehr dieselbe durch Beispiel und Gebot befördert\*). Was die erste Behauptung betrifft, so findet sie in den paulinischen Briefen, die wir ja hier allein als authentische Zeugnisse benutzen können, nicht nur keinerlei Stütze, sondern durchweg nur Widerlegung, theils direkte theils indirekte. Indirekt; denn wenn Paulus bei den Judaisten eine prinzipiell dogmatische Uebereinstimmung mit seiner Gesetzeslehre bei bloss äusserlicher Divergenz der Praxis voraussetzen durfte, wozu dann eigentlich der ganze grossartige Apparat der dogmatisch-exegetischen Beweisführung für seinen Antinomismus? wozu insbesondere das immer wiederholte

---

\*) Hofmann, Lechler, Ritschl, Weiss u. A.

energische Betonen der Selbstständigkeit seines Evangeliums, wenn das der Gegner nicht prinzipiell — in centralen dogmatischen Fragen, wie eben in der nach der Gesetzesgültigkeit — ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* gewesen wäre! Und dass es diess wirklich gewesen ist, sagt ja der Apostel Paulus mit direkten Worten Gal. 1, 6 ff. 2 Cor. 11, 4. So sehr war es ein anderes, dass ihnen der Kern des Paulus-Evangeliums, die Lehre vom Kreuz Christi als dem Ende des Gesetzes, ein Aergerniss war, von dem sie sich verfolgt fühlten (6, 12) und um dess willen sie Paulus verfolgten (5, 11). So wenig galt ihnen das Halten des Gesetzes für religiös indifferent in der Christusgemeinde, dass ein Christus, der solchen Indifferentismus gegen das Gesetz veranlasste, ihnen nur als *ἁμαρτίας διάκονος* erschien (2, 17); sie wollten im Christusglauben Gerechtigkeit finden nicht ausserhalb des Gesetzes, sondern auf dessen feststehender Grundlage, und sahen daher in denen, welche die *πίστις χωρὶς ἔργων νόμου* zum Wahlspruch erhoben, einfach *ἁμαρτωλούς* gleich den Heiden. Weil sie den Christusglauben nur als die Vollendung der Gesetzesgerechtigkeit, als das Mittel zur höchsten Gesetzesgerechtigkeit zu verstehen vermochten, so war ihnen natürlich der Grundsatz des Glaubens ohne Gesetz eine völlige Verkehrtheit, eine Fälschung der göttlichen Wahrheit, eine Schurkerei (2 Cor. 4, 2). Es wird sonach trotz aller apologetischen Abschwächungsversuche dabei sein Verbleiben haben, dass in der Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes die dogmatischen Standpunkte des Paulinismus und der Judenchristen prinzipiell entgegengesetzt waren.

Dass nun aber prinzipielle Differenzen doch auch mannigfache Annäherungen und Vermittlungen in der Praxis nicht ausschliessen, lehrt die Erfahrung aller Zeiten. Und dass diess auch in der Urgemeinde von Anfang mehr, als die Tübinger Kritik anzunehmen geneigt war, der Fall gewesen ist, diess lässt sich allerdings schwerlich leugnen. Wie ein Petrus zu Antiochien den Heidenchristen zulieb eine freiere Lebensweise annahm, als sein dogmatischer Standpunkt, den er mit dem strengeren Jakobus prinzipiell theilte, eigentlich gestattet hätte, so mochte ähnliches auch sonst oft und viel

vorkommen. Sogar die judaistischen Agitatoren in Galatien scheinen von der vollen Strenge der Gesetzesforderungen Manches aus Klugheitsrücksichten weggelassen zu haben (6, 13. 5, 3); in Corinth vollends haben sie die judaistischen Forderungen offenbar noch viel weiter herabgespannt\*). Jedenfalls durften die Judaisten in gemischten und gar in überwiegend heidenchristlichen Gemeinden die Tischgemeinschaft mit Unbeschnittenen nicht scheuen, wollten sie nicht alles Einflusses auf dieselben sich begeben. Wie aber auf judenchristlicher Seite solche praktische Concessionen von Anfang unvermeidlich waren, so bezeugt hinwiederum auch Paulus von sich, dass er, „um die Juden zu gewinnen, den Juden wie ein Jude, denen unter dem Gesetz wie ein unter dem Gesetz Stehender geworden sei, ohne doch für seine Person unter dem Gesetz zu stehen“ (1 Cor. 9, 20 f.). Gewiss kann nichts verkehrter sein, als mit dieser Stelle beweisen zu wollen, dass Paulus die fortdauernde Gesetzesbeobachtung der Judenchristen grundsätzlich gebilligt oder gar gefordert habe; vielmehr, wenn er den Juden allemal erst aus pädagogischen Gründen „wie ein Jude“ (ὡς Ἰουδαῖος) werden muss, so beweist diess ja klar genug, dass er für gewöhnlich, grundsätzlich also, kein Jude mehr ist noch sein will, was überdiess ausdrücklich in dem Beisatz ausgesprochen ist: *μηὲν ὡν ἀντὸς ὑπὸ νόμον*. Aber allerdings beweist diese Stelle wenigstens so viel, dass Paulus seinen dogmatischen Antinomismus doch nicht in der ganzen schroffen Exklusivität, wie er ihn z. B. Gal. 5, 1—10 prinzipiell hinstellt, auch praktisch durchgeführt habe. Den Apostel, der „Allen Alles sein konnte, um ja Etliche zu gewinnen“ darf man sich am wenigsten als abstrakten Prinzipienreiter denken, der mit gesetzesstürmendem Feuereifer durch Dick und Dünn gegangen wäre, ungefragt, ob er Seelen verderbe, wenn nur das Prinzip gerettet bliebe. Nein, sondern derselbe Apostel, der da, wo es sich in entscheidender Verhandlung wirklich um

---

\*) Es kann hier auch an den allerdings späteren Brief Jakobi erinnert werden, der doch gewiss gut judenchristlich ist, gleichwohl nicht eine einzige spezifisch jüdische Gesetzesforderung an seine Leser stellt, unter denen jedenfalls paulinische Christen mitenthalten waren.

Wahrung seines Prinzips handelte, nicht einen Schritt zurückwich, „auf dass die Wahrheit des Evangeliums bestehen bliebe“ (Gal. 2, 5), bekennt auch hinwiederum von sich: *ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω* (1 Cor. 9, 19), und verlangt ebenso von Andern, dass sie der schwachen Brüder sich annehmen, Keinen richten noch ärgern, sondern überall die Erbauung des Nächsten im Auge behalten (Röm. 14. 15). Wie weit er diese praktische Akkommodation im Einzelnen ausgedehnt haben mag, das ist eine Frage, welche sich schlechterdings nicht a priori beantworten lässt, da in diesem Gebiet die rein individuelle Gewissensinstanz Alles entscheidet und Keiner für den Andern das Mass des Zulässigen beurtheilen kann.

Ebendamit aber, dass Paulus derartige Akkommodation an die Judenchristen mit der „Schwachheit der Brüder“ motivirt, kennzeichnet er sie als Concession an fremden Standpunkt, als Ausnahme von der normalen Regel, widerlegt also damit die Meinung der modernen Apologeten, als habe er das Beharren in der jüdischen Lebenssitte grundsätzlich verlangt. Diese mit den klarsten Aussprüchen des Galater- und Römerbriefs im offenbarsten Widerspruch stehende Behauptung soll aus 1 Cor. 7, 18 ff. bewiesen werden. Aber diese Stelle besagt nur, dass der Judenchrist das äussere Zeichen des Judenthums an seinem Leib ebenso wenig zu tilgen, als der Heidenchrist es sich anzueignen brauche, weil, es zu haben oder nicht, völlig gleichgültig sei. Dass mit dem Behalten dieses Zeichens an Leib auch das Festhalten der ganzen mosaischen Lebensordnung verbunden sei, ist ein wunderlicher Einfall, der sich auf Gal. 5, 3 nicht berufen kann, da es ja natürlich ganz etwas anderes ist, sich erst beschneiden zu lassen oder nur sein Beschnittensein nicht äusserlich rückgängig zu machen. Die Mahnung aber, zu bleiben in dem Berufe, darin man berufen ist (1 Cor. 7, 20), bezieht sich auf die verschiedenen Lebensstellungen in der Gesellschaft, nicht auf die jüdisch-gesetzliche Lebensordnung, von der vielmehr gilt: *ἐλθούσης τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν* und *εἰ οὖν ἀπεθάνετε σὺν τῷ Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;* (Gal. 3, 25. Col. 2, 20). Kurz also: vom paulinischen Grundsatz

der Gesetzesfreiheit wird sich ebenso wenig als vom judaistischen der Gesetzlichkeit etwas abmarkten lassen, wenn man auch zugeben kann, dass die Praxis beiderseits milder war, als die Theorie.

---

### Der Kampf um das Apostelrecht des Paulus.

Nachdem die jerusalemische Urgemeinde einmal den Anfang damit gemacht hatte, gemischte Gemeinden, wie die galatischen, durch ihre Sendboten zu bearbeiten, und vom paulinischen Evangelium ab zum judenchristlichen sie zu bekehren, nicht ganz ohne Erfolg versucht hatte, gieng sie noch weiter und begann den Heidenapostel auch auf seinem ausschliesslich eigenthümlichen Arbeitsfeld in rein heidnischen Gemeinden wie zu Corinth zu bekämpfen. Freilich war diess der offenkundigste Bruch des beim Apostelkonvent zu Jerusalem abgeschlossenen Kompromisses, welcher zwischen den Arbeitsfeldern beider Theile reinlich geschieden und die Wirksamkeit unter Heiden dem Heidenapostel als seine ausschliessliche Prärogative zugetheilt hatte. Zwar waren es nicht die Urpostel unmittelbar, welche durch persönliches Erscheinen und Agitiren auf dem Arbeitsfeld des Paulus sich den vertragswidrigen Uebergriff zu Schulden kommen liessen; sie standen vielmehr hinter denen, welche, mit Empfehlungsbrieffen von gewichtiger Autorität versehen, mit einem andern Evangelium als dem paulinischen zu den Corinthern kamen; allein sachlich machte diess doch keinen Unterschied; ihre Autorität war es ja, welche den Eindringlingen in Corinth, den *ψευδαποστόλοις* und *ἐγγάταις δολοίς* die Waffen zum Kampf gegen Paulus lieh; ihre Autorität war es daher auch, welcher gegenüber Paulus sein selbstständiges Apostelrecht zu wahren hatte (2 Cor. 11, 4. 5); und so war es allerdings ihrerseits eine Verletzung jenes Kompromisses, über welche sich Paulus mit Recht (10, 13 ff.) beschwert. Allerdings konnte die Gegenpartei sich darauf berufen, dass Paulus seinerseits zuerst den Vertrag — wie nemlich sie, die Judaisten, ihn verstanden



hatten — gebrochen habe, sofern er in gemischten Gemeinden, wie den galatischen und schon zu Antiochien, die Judenchristen zur heidenchristlichen Gesetzesfreiheit veranlasst hatte, was ja eben die Sendung von Jakobus aus und dann den Streit mit Petrus zur Folge hatte. Insofern hatte jeder von beiden Theilen von seinem Standpunkt aus Recht und es zeigte sich in dem Fallenlassen jenes Vertrags nur die Unvereinbarkeit der prinzipiellen Gegensätze, die er verdeckt in sich geschlossen hatte.

Indem nun aber die Gegner des Paulus den Kampf auf sein ausschliessliches Gebiet überspielten, mussten sie eine andere Taktik annehmen als bisher, wo sie bei Judenchristen einfach an die gemeinsame Voraussetzung der Gesetzespietät anknüpfen konnten. Das letzte Ziel freilich ihrer Agitationen konnte auch hier kein anderes sein als das, die Heidenchristen zu der judenchristlichen Auffassung des Christenthums zu bekehren, also ihnen neben dem Christusglauben auch den Gesetzesgehorsam aufzudrängen. Allein wären sie mit diesem letzten Zweck gleich von vorneherein offen aufgetreten, so wäre ein Erfolg ihrer Agitation höchst unwahrscheinlich, wenn nicht geradezu unmöglich gewesen. Hier mussten sie also damit beginnen, für ihr antipaulinisches Evangelium eine Grundlage zu bereiten, indem sie der Autorität des Paulus die Autorität der Vertreter des andern Evangeliums als die höhere entgegenstellten. So stellten sie denn dem Paulus die judenchristlichen Apostel als die „übergrossen“ (*ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2 Cor. 11, 5. 12, 11) gegenüber, d. h. als solche, deren Autorität die des Paulus weit überwiege, denen als den eigentlichen Aposteln und Säulen der Gemeinde gegenüber Paulus gar nicht als ebenbürtiger Apostel mit selbstständiger Lehrautorität gelten könne. Damit war der Kampf von der Gesetzesfrage, die freilich materialiter überall das eigentliche Streitobjekt bildete, auf die Frage nach dem Recht des Paulus auf selbstständige apostolische Autorität als nächsten, unmittelbaren Controverspunkt übergegangen.

Bei diesem Kampfe stand nun die Sache beider Parteien wieder ganz ebenso wie vorher bei dem um das Gesetz: Aeusserlich, nach dem Augenschein (*κατὰ πρόσωπον*) betrachtet, war das stärkere Recht auf der Seite der Judaisten, daher

kann Paulus ihre Waffen als fleischliche, ihre Kampfweise als *κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι* bezeichnen (2 Cor. 10, 3 f.); wogegen auf seiner Seite das tiefere geistige Recht war, zwar an sich stark genug, um jedes gegen die wahre evangelische Gotteserkenntniss sich erhebende Bollwerk niederzureissen und alle äusserlichen Verstandesgründe (*πᾶν νόημα*) zur Ergebung unter den Gehorsam Christi (unter die christliche Heilswahrheit) zu zwingen — aber freilich stark hiezu nur für den, der Geistiges geistig zu richten vermochte, nicht aber auch für Solche, die *κατὰ πρόσωπον βλέπουσιν*. Worin bestand dieses *κατὰ πρόσωπον βλέπειν* und *κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι* der Antipauliner? Der Apostel lässt keinen Zweifel darüber: sie setzten ihre Zuversicht in ihr *Χριστοῦ εἶναι*, das dem Apostel Paulus fehle; ebendarin stehe er den grossen Aposteln nach (*ύστερηκέμαι* 11, 5. 12, 11), entbehre also der vollen apostolischen *ἐξουσία* (10, 7. 8). Ihnen gegenüber behauptet Paulus einmal, dass auch er, so gut wie jene, zur Begründung seiner apostolischen Vollmacht sich auf das *Χριστοῦ εἶναι* berufen könne, ihnen also insofern ganz gleichstehe; sodann aber sogar weiter, dass er in Betreff eben dieser *ἐξουσία* sich noch eines Weiteren über Jenes hinaus rühmen könne, also nicht nur ihnen gleichstehe, sondern sogar noch einen Vorzug vor ihnen voraus habe.

Worin besteht nun jenes *Χριστοῦ εἶναι*, von dessen Fehlen oder Dasein die Frage nach der apostolischen *ἐξουσία* des Paulus abhängen soll? Sofern es Merkmal der Apostolicität sein soll, kann es nicht die allgemeine Zugehörigkeit der Gläubigen an Christum im Glauben bezeichnen, sondern muss eine solche specielle Zugehörigkeit an Christum ausdrücken, wie sie den Uraposteln speciell zukam und daher das Sonderrecht und den Vorzug der Urapostel und der ganzen an sie sich anschliessenden Partei bedingte. Diess aber kann keine andere Zugehörigkeit sein als die, welche auf dem unmittelbaren persönlichen Umgang der Urapostel mit Christus während seines geschichtlichen Lebens beruhte und durch die unmittelbar von ihm ausgehende Berufung zum Apostelamt ihr bestätigendes Siegel erhielt. Diese Erklärung ist so naturgemäss, in den Verhältnissen durchaus begründet, durch die massgebende Stelle 10, 7 f.

so nahegelegt, dass ihre Ablehnung\*) sich in der That nur aus apologetischer Voreingenommenheit erklären lässt. Was lag für die Partei der Urapostel näher, als dem Paulus gegenüber auf den Unterschied ihrer beiderseitigen Vergangenheit hinzuweisen? Er, fern von dem geschichtlichen Christus, ein Verfolger seiner Gemeinde, erst ganz zuletzt, lang nach ihnen allen zum Glauben bekehrt, will nun dennoch besser wissen, was christlicher Glaube, wahres Evangelium vom Messias

---

\*) Der Versuch Beyschlag's (Theol. Stud. und Kr. 1865, II.), die Partei der Christus-Leute in Corinth von den Uraposteln zu trennen und sogar in Gegensatz zu diesen zu stellen, ist (cf. Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1865, III. 1871, I. und 1872, II.) gänzlich unhaltbar. Aus 2 Cor. 10, 7. 8 vgl. mit 11, 5 geht ja auf's klarste hervor, dass diese Leute in Corinth das *Χριστοῦ εἶναι* nur zu dem Zweck zur Parteilosung gemacht hatten, um aus dem Mangel dieses Merkmals bei Paulus dessen apostolische Inferiorität gegenüber den Uraposteln, resp. der letzteren ausschliessliche apostol. Autorität zu beweisen. Wie wäre es da denkbar, dass sie diess ohne Zusammenhang mit, ja im Gegensatz zu den Uraposteln gethan haben könnten? Und welches Gewicht hätte denn wohl das *Χριστοῦ εἶναι* als individueller Selbstruhm im Munde der paar hergelaufenen Leute haben können? Wogegen es als Lösungswort der ganzen Partei, die die Urapostel an der Spitze hatte und unter deren Autorität sich deckte, einen sehr guten Sinn und wie der Erfolg zeigt, ein bedeutendes Gewicht im Kampf gegen Paulus hatte. Sofern nun also diese Christusleute in Corinth jedenfalls nicht bloss in eigenem Namen auftraten, sondern ganz nur als Vertreter der urapostolischen Partei, von deren Autoritäten sie sich ja sogar Empfehlungsbriefe hatten mitgeben lassen, so dürfte die Frage, ob sie selbst auch unmittelbare Jünger Christi zu dessen Lebzeiten gewesen sein mochten, eine ziemlich müssige sein. Nicht für sichselbst machten sie ja diesen Vorzug geltend, sondern in jedem Fall nur zu Gunsten derer, welche sie dem Paulus gegenüber auf den Schild erhoben, zu Gunsten der Urapostel. — Man wird sonach Baur wesentlich Recht geben müssen, wenn er die Christuspartei für wesentlich identisch mit der Petruspartei erklärt; jenes war das dogmatische, den Charakter der Partei prinzipiell bezeichnende Schibboleth, letzteres nur die äusserliche Benennung nach dem Haupt der Partei. Mag dabei immerhin das eine noch eine stärkere, prinzipiell entschiedener Nuance der antipaulinischen Parteischatirung bezeichnen, wesentlich ist es doch nur die eine und selbe, um die Urapostel sich schaarende und mit deren Autorität sich deckende, ja auf deren Empfehlungsbriefe (2 Cor. 3, 1) sich berufende Partei der Antipauliner. Vgl. nebst Baur, Paulus, 2. A. I, S. 297 ff. auch Holsten, a. a. O., S. 22 ff.

Jesus sei, als sie, die von Anfang um diesen gewesen, unmittelbar durch ihn belehrt, ausdrücklich von ihm zu seinen Aposteln bestellt worden waren! Welch' starke Waffe seine Gegner in diesem der natürlich-verständigen Betrachtungsweise so einleuchtenden Argument besaßen, verräth die Vertheidigung des Paulus selber deutlich genug. Immer und immer wieder betont er, dass dieser äusserliche Vorzug ihrer christlichen Vergangenheit vor Gott, der nicht die Person ansehe, keinen Werth habe, also in Fragen der göttlichen Wahrheit ihnen keine Prerogative gewähren könne (Gal. 2, 6: *ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι τι, ὅποιοί ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει πρόσωπον θεοῦ ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει*); er heisst ihren Selbstruhm ein *καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ καὶ οὐ καρδίᾳ*, 2 Cor. 5, 12, d. h. ein Rühmen, das sich auf Aeusserlichkeiten zufälliger Art, wie eben jene geschichtliche Beziehung zu Jesus war, gründe, statt auf inneren Werth, auf die Stellung des Herzens zu Christo, die allein in christlichen Fragen entscheide. Denn jene historische Bekanntschaft begründe ja doch nicht mehr als bloss ein Kennen Christi *κατὰ σάρκα*, ibid. v. 16, seiner äusserlich menschlichen Erscheinung im Fleisch, auf welcher ja nicht das Heil beruhte, welche auch nicht seine Messianität, seine Gottessohnschaft, sondern nur seine jüdische Davidssohnschaft ausmache. Nachdem Christus für Alle gestorben sei, so sei nun für die, welche wahrhaft in Christo seien, das Alte alles vergangen und Alles neu geworden; auch ihr Verhältniss zu Christo also dürfe für die wahren Christen, die in ihm zur neuen Kreatur geworden seien, nicht mehr durch ihre frühere Beziehung zum fleischlichen Christus bestimmt werden. „Ob wir (Christen) Christum auch nach dem Fleisch gekannt haben mögen (wie die urapostolische Partei diess von sich als einen Vorzug *ἐν προσώπῳ* mehr als *καρδίᾳ* rühmt) — jetzt, seit Christi Tod für Alle, kennen wir (Alle) ihn nicht mehr so“, d. h. mag auch immerhin bei einem Theil von uns Christen die Beziehung zu Christo in der Vergangenheit eine äusserlich fleischliche, unmittelbar persönliche Bekanntschaft mit der menschlichen Erscheinung gewesen sein — diess macht für das jetzige Verhältniss zu Christo keinen Unterschied aus, denn seit seinem Tod ist alles Vergangene bedeutungslos geworden gegenüber dem Einen: dass man in

Christo — nach dem Geist oder mit dem Herzen — ist und für ihn lebt\*). Nachdem Christi sarkische Erscheinung durch den Tod für Alle aufgehoben wurde zum reinen Geistsein des *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, so ist nun auch die Zugehörigkeit zu Christo aus dem Gebiet des Sarkischen, der äussern Bekanntschaft und geschichtlichen Beziehung zu seiner irdischen Person, worauf das *Χριστοῦ εἶναι* der Antipauliner beruhte, in das höhere Gebiet des Pneumatischen, der geistigen Verbundenheit im „Leben für Christum“ aufgehoben. — Freilich eine solche geistige Zugehörigkeit zu Christo galt ja von allen gläubigen Christen, enthielt also noch keine specielle Befugnis zum Apostelamt. Daher war hiemit die gegnerischerseits beanspruchte Prärogative noch nicht überwunden und Paulus musste also für seine fragliche Ebenbürtigkeit mit den Ur-aposteln ein anderes Argument vorbringen.

---

\*) cf. über diese Stelle Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1871, S. 115: „In unlösbare Schwierigkeiten verwickelt man sich, wenn man in *ἐγνώκαμεν* den eigenen Standpunkt des Paulus finden will. Dass er Christum selbst gleichfalls persönlich gekannt haben sollte, liegt diesem Zusammenhang fern, weil Paulus als anfänglicher Gegner Christi sich dieser Bekanntschaft nicht rühmen konnte. Auch aus 1 Cor. 9, 1 kann man keine andere Vorstellung gewinnen, als dass Paulus erst bei seiner Bekehrung und Berufung Jesum gesehen haben will.“ Erst also mit *γγνώσκομεν* spricht Paulus auch von sich, während *εἰ καὶ — ἐγνώκαμεν* ein ganz in abstracto von den Christen überhaupt gesetzter Fall ist, der in concreto nicht auf Paulus, sondern auf seine Gegner zutrifft; er sagt aber nicht *ἐγνώκατε*, weil er hier nicht direkt seine Gegner anredet, sondern nur indirekt auf sie anspielt, daher die Fassung unbestimmt bleibt, so dass sie für Alle, die sich davon getroffen fühlen mögen, gleichmässig gilt. — Wenn Baur (Paulus, 2. A. I, S. 304) und Holsten (a. a. O., S. 430—32) den Satz *εἰ καὶ — ἐγνώκαμεν* so deuten: „wenn wir (ich Paulus) auch früher von einem fleischlichen Messias, d. h. von einem Messias nach der fleischlichen Auffassung der Juden etwas gewusst haben, so wissen wir jetzt von solch' einem nichts mehr,“ so scheint mir diess eine weder sprachlich noch durch den Zusammenhang gerechtfertigte Deutung des *Χριστόν*, das im ganzen Context durchweg nur der historische Christus Jesus ist. Und gerade die Pointe der paulinischen Polemik gegen die Christusleute, welche doch auch Baur mit Recht in der Stelle findet, würde dadurch zerstört, denn eben das *ἔωραξέναι* und *γγνώσκειν* des historischen Jesus Christus war ja, wie wir sahen, deren specifischer Selbstruhm gegenüber Paulus.

Er hatte auch ein solches, ja ein *περισσότερόν τι*, seinen Gegnern entgegenzustellen. Gründeten sie ihr Apostelrecht darauf, dass sie in unmittelbarer Beziehung zur Person Jesu gestanden und direkt von ihm die apostolische Bestallung erhalten haben: nun, so war sich ja auch Paulus des gleichen nur in anderer Form bewusst. Auch er hatte bei seiner Bekehrung Christum geschaut und war dabei zugleich von ihm zum Apostel unter den Heiden berufen worden. Darum kann er 1 Cor. 9, 1 den seine Apostolicität anfechtenden Gegnern getrost die Frage entgegenhalten: „Bin ich nicht ein Apostel? habe ich nicht unsern Herrn Jesum Christum gesehen? habe ich nicht die Freiheit zu thun, was die andern Apostel und die Brüder des Herrn und (selbst) ein Kephas thun?“ (v. 5). Indem diese Stelle klar zeigt, dass es sich bei der Frage nach dem Apostelrecht um die Legitimation durch das *ἔωρακέναι Ἰησοῦν Χριστόν* drehte, bestätigt sie augenscheinlich, was wir oben fanden, dass jenes *Χριστοῦ εἶναι*, in das die Antipauliner das entscheidende Merkmal des echten Apostels setzten, eben auch nur auf dem *ἔωρακέναι Χριστόν* oder auf der persönlichen Beziehung zu Christus beruhte. In eben diesem strikten Sinn, als unmittelbare Beziehung zur Person Christi, kann nun also doch auch Paulus das *Χριστοῦ εἶναι* auf sich anwenden, 2 Cor. 10, 7: *καθὼς αὐτὸς* (der sich seines *Χριστοῦ εἶναι* Paulo gegenüber rühmende Anhänger der urapostolischen Partei) *Χριστοῦ, ὅτι καὶ ἡμεῖς Χριστοῦ*. Auch er ist, wie er Gal. 1, 1. 11. 12. 16 so energisch betont, Apostel nicht von der Menschen Gnade oder durch der Menschen Vermittlung, sondern unmittelbar durch Christum und hat sein Evangelium ebenso unmittelbar durch Offenbarung Jesu Christi empfangen, wie die geschichtlichen Jünger Jesu. Freilich war diese seine unmittelbare Beziehung zur Person Christi nicht die des Verkehrs mit der irdischen Person Jesu, der Unterweisung durch den geschichtlichen Lehrer, ebensowenig seine Bestallung zum Apostel eine äusserlich offenbare geschichtliche Thatsache, sondern das alles waren für ihn Erlebnisse wunderbarer Art, die, wie reell immer, doch nicht dem Schauplatz irdischen Geschehens angehörten, daher auch der Wahrnehmung und Controle Anderer gänzlich entzogen und nur für sein subjektives Selbstbewusstsein als Wahrheit feststehend.

Wie konnte er aber mit solcher nur subjektiv gültigen Wahrheit aufkommen gegen die objektiv geschichtliche Beziehung der Urapostel zum lebenden Jesus der Geschichte? Wenn sie an der Wahrheit seiner vorgeblichen Christusgesichte und -Offenbarungen Zweifel hegten, was hätte er ihnen entgegenzusetzen, als eben zunächst nur wieder Versicherungen? Und wie nahe lag dann der Einwurf der Gegner, dass, wenn an diesen Versicherungen etwas Wahres sein sollte, diess sich vor Allem an den Früchten bewähren müsste, nemlich an der Uebereinstimmung dessen, was ihm (vorgeblich) von dem himmlischen Christus geoffenbart worden wäre, mit dem, was die Urapostel notorisch als echte Heilsbotschaft vom irdischen Jesus überkommen hatten? Wirklich begegnen wir diesem äusserst naheliegenden Einwurf der Antipauliner noch in einer viel späteren antipaulinischen Parteischrift; die Pseudoklementinen lassen den Petrus die Frage an den die Rolle des Paulus vertretenden Magier Simon richten: *πῶς δέ σοι καὶ πιστεύσομεν αὐτό, κὰν ὅτι ᾤφθη σοι (Χριστός); πῶς δέ σοι καὶ ᾤφθη, ὅποτε αὐτοῦ τὰ ἐναντία τῇ διδασκαλίᾳ φρονεῖς;* der Gegensatz der Lehre Pauli zu der der unzweifelhaften Jünger Jesu machte die nur auf subjektiven Versicherungen beruhende Apostelberufung des Paulus mittelst Gesichten und Offenbarungen für eine verständige Betrachtungsweise höchst zweifelhaft. Ueberhaupt aber konnte man fragen, ob dieser Weg ein ansich möglicher und schicklicher Weg zur Jüngerschaft Jesu sein könne? kann man auf dem ungeschichtlichen Wege der wunderbaren Offenbarungen überhaupt zur Kenntniss des wahren Evangeliums kommen, wozu dann am Ende das ganze geschichtliche Erscheinen Jesu? Wieder sind es die Pseudoklementinen, welche dem Petrus diese Frage in den Mund legen: *Εἴ τις δι' ὀπτασίαν εἰς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖτε, δυνατόν ἐστιν, διὰ τί ὅλῳ ἐναντῶ ἐργηγοροῦσι παραμένων ὠμίλησεν ὁ διδάσκαλος;*

Aber hatte denn Paulus ausser dem wunderbaren Ereigniss seiner Bekehrung keine weitere Legitimation seines Apostelrechts? Mehr als eine! nicht bloss auf Vergangenes braucht er seine *ἐξουσία* als Apostel zu stützen, wie die Urapostel thun (*ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει*), sondern er kann sich auf fortdauernde göttliche Zeugnisse

berufen. Vor Allem auf das thatsächliche Gottesurtheil seines Erfolgs als Heidenapostel. Was er einst schon in Jerusalem als gewichtigstes Argument seines heidenapostolischen Rechts geltend gemacht hatte (Gal. 2, 8 f.), das bringt er auch jetzt wieder seinen Gegnern gegenüber in Anwendung; mit grosser Schärfe macht er auf den in dieser Beziehung zwischen ihm und der urapostolischen Partei vorhandenen Unterschied aufmerksam. Während jene sich weitergehender Erfolge stets nur auf fremdem (nehmlich paulinischem) Arbeitsfeld rühmen können, sonach eigentlich einen Ruhm auf falschem Grunde über das den Thatsachen gemäss ihnen gebührende Mass hinaus in Anspruch nehmen, so enthält sich Paulus stets gewissenhaft jedes Uebergriffs in fremde Arbeit, will sich nie mit fremden Lorbeeren schmücken, sondern rühmt sich nur dessen, worauf er ein thatsächliches Recht hat, resp. soweit Gott selbst ihm durch Gewährung glücklichen Erfolgs sein Mass gesetzt hat. So ist dann aber nicht er es, der sich rühmt, sondern der Herr selbst stellt ihm sein gebührendes Zeugniß aus; und ebenso rühmt er sich auch nicht auf eigene Faust eigener Verdienste, sondern hat seinen Ruhm in dem Herrn (2 Cor. 10, 12—18). Ohne eitlen Eigenruhm darf er daher doch kecklich darauf hinweisen, dass er, der zwar der letzte der Apostel der Zeit der Berufung nach sei, doch durch Gottes Gnade mehr gearbeitet habe als sie alle (1 Cor. 15, 10). Und nicht nur in Erfolgen, sondern auch in Mühen und Leiden aller Art um Christi willen thue er es den andern Aposteln allen zuvor (2 Cor. 11, 23 ff.). Und eben dieser Auszeichnung wolle er am liebsten sich rühmen, weil solch' ein Ruhm, der Leiden und Schwachheit zum Gegenstand hat, am wenigsten der Gefahr, für eitle Selbstüberhebung ausgegeben zu werden, ausgesetzt ist. — Im Zusammenhang des Rühmens solcher Vorzüge, die vor der Welt für Schwachheit und Thorheit gelten, kommt er dann zuletzt (2 Cor. 12, 1 ff.) auf den zartesten Punkt seiner Apologie, den er absichtlich bis zuletzt verspart hat, weil in ihm die höchste Erhebung und die tiefste Demüthigung sich auf's nächste berührten, zugleich auch die seligste Selbstgewissheit mit dem peinlichen Bewusstsein, den Zweifeln und sogar der hämischen Verkennung Anderer am wehrlosesten ausgesetzt zu sein, auf's engste zusammenhieng. Er kommt auf das



Capitel von seinen (den Gegnern sehr wohl bekannten) Gesichtern und Offenbarungen, von denen er freilich nur ungern spricht, wohl wissend, dass gerade dieses Rühmen ihm am wenigsten Nutzen schafft, vielmehr am meisten dem Gegner Anlass zu hämischer Nachrede gibt. Gleichwohl hebt er aus der Reihe mannigfacher Gesichte und Offenbarungen eine überschwängliche Offenbarung hervor, wo er (ob nur sein Geist ausser dem auf Erden zurückbleibenden Leibe oder sein ganzer Mensch mitsammt dem Leib, diess weiss er selbst nicht anzugeben) bis in den dritten Himmel, ja in das Paradies entrückt wurde und hier unaussprechliche Worte hörte. Wollte er dieses wunderbare herrliche Erlebniss zu seinem Selbstruhm ausbeuten, so stünde ihm das frei, ohne dass er in eitle grundlose Selbstüberhebung verfiere, denn er würde nur die einfache Wahrheit reden. Allein er will sich dieses Selbstruhms ganz enthalten, will das ihm gewordenē Erlebniss ansehen, wie etwas einem Dritten Widerfahrenes (wie er ja auch dabei seiner selbst nicht mächtig, also gewissermassen ein Anderer als das gewöhnliche Ich gewesen war), damit er Niemand zu einer andern Schätzung seiner Person als auf Grund der erfahrungsmässigen Wirklichkeit veranlasse. Seiner selbst gedenkend will er hingegen nur dessen, was an ihm Schwachheit ist, erwähnen und sich rühmen. So kommt er dann auf seine körperliche Gebrechlichkeit und Reizbarkeit zu sprechen und weiss diese, welche die Gegner zu seiner Herabsetzung verwerthet hatten (10, 10), mit grosser Feinheit zu seinem höchsten Ruhm zu wenden, sofern sie ja nur die Kehrseite und göttlich auferlegte Zugabe zu seiner höchsten Erhebung in den Offenbarungen und Gesichtern bilde.

Nachdem er so aus den verschiedensten Thatsachen seines äusseren und inneren Lebens den Beweis geführt hat, dass er zur Legitimation seiner Gleichberechtigung mit den Uraposteln nicht nur gleichwiegende, sondern sogar überwiegende göttliche Thatzeugnisse beibringen könne, richtet er schliesslich an die Gemeinde, die durch ihr liebloses Unterlassen seiner Vertheidigung ihm die peinliche Aufgabe der Selbstvertheidigung mittelst Selbstlobs aufgenöthigt hatte, die Frage: ob sie denn nicht selbst ihm bezeugen müsse, dass alle Zeichen eines Apostels in ihrer Mitte geschehen seien, dass sie in nichts, in

keinem Beweis der Echtheit und Kraft christlichen Geistes zurückstehe hinter den andern (hier speciell den zum Arbeitsfeld der Urapostel gehörigen) Gemeinden — ausgenommen freilich in dem einen Punkt, dass er von ihnen keine Unterstützung angenommen habe, wie diess die andern Apostel und Evangelisten in ihren Gemeinden zu thun pflegen. Wenn diess ein Unrecht gegen sie gewesen sei, nun, dann mögen sie es ihm vergeben; freilich hierin werde er auch künftig es nicht anders halten können. Mit so feiner und zarter Ironie weist Paulus die plumpste Anklage zurück, die nur eine niedrige hämische Gesinnung gegen ihn hatte erheben können: dass er durch seinen Verzicht auf materielle Besoldung seitens der Gemeinde das Bewusstsein, des vollen Apostelrechts zu entbehren, gleichsam sein böses Gewissen als Eindringling in die Apostelwürde verrathe. Dagegen verwahrt er sich wiederholt: nicht, weil er nicht diess Recht an die Gemeinde hätte, sogut wie jeder Apostel (1 Cor. 9, 1 ff.), aber auch nicht aus Mangel an Liebe und Vertrauen zu der Gemeinde (2 Cor. 11, 7 ff. 12, 13 ff.) habe er diesen Verzicht sich auferlegt und wolle ihn ferner sich auferlegen, sondern um denen, welche gern einen Anlass hätten ihm beizukommen, jede solche Möglichkeit abzuschneiden (11, 11 ff.).

So sehr er auch zu seiner Vertheidigung alles, was Geist und Herz ihm nahelegte, aufbot, fürchtet er doch, auch damit nur wieder den Vorwurf eitlen Selbstruhms auf sich zu laden. Er bittet daher bei dieser nothgedrungenen Selbstvertheidigung immer wieder um Nachsicht, um Duldung dieses ihm abgezwungenen Selbstruhms und erinnert dabei sehr fein daran, dass die Corinther ja auch seinen Gegnern gegenüber nur zu viel Duldung beweisen. 2 Cor. 11, 4 f.: „Wenn der nächste Beste, der zu euch kommt, einen andern Christus verkündigt, den wir nicht verkündigt haben, oder ihr einen andern Geist empfanget, den ihr nicht empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr nicht aufgenommen habt\*): trefflich er-

---

\*) Dass hier nicht, wie Beyschlag meint, ein unwirklicher Fall gesetzt werde, sondern ein sehr wirklicher nur in feiner Form ausgesagt ist, muss Jedem, der mit unbefangenen Auge v. 4 u. v. 20 liest, einleuchten. Vgl. Hilgenfeld, Ztschr. 1865, S. 261: „Es ist nur eine

truget ihr das!“ (warum wollt ihr denn nun nicht auch von mir wenigstens das Rühmen, zu dem ihr mich selbst genöthigt habt, vertragen?) „Ich meine doch um nichts geringer zu sein, als die übergrossen Apostel“ (um deren Autorität willen ihr euch von dem nächsten Besten, der mit einem andern Evangelium zu euch kommt, Alles bieten lasset, cf. v. 19. 20). Indem also der Apostel wegen der ihm abgenöthigten Selbstvertheidigung mittelst Selbstruhms sich an die Duldsamkeit seiner Gemeinde wendet, gibt er ihnen zu verstehen, dass er auf dieselbe um so eher Anspruch machen dürfe, als sie ja seinen Gegnern dieselbe nur zu bereitwillig und haltlos gewährt hätten. Dabei deutet er durch die vielsagende Hinzufügung von v. 5 zu v. 4 unzweideutig an, dass diese Duldsamkeit gegen hergelaufene Leute, die mit ihrer neuen Weisheit sich zu Herren über die Gemeinde machen wollen (v. 20: *εἰ τις ὑμᾶς καταδοιοῖ*), nur in dem masslosen Respekt vor der Autorität der „übergrossen Apostel“ ihren Grund haben könne. Nur unter dieser zwischen den Zeilen zu lesenden Voraussetzung haben diese Verse einen klaren und guten Zusammenhang. Ist aber dem so, dass diese Leute, welche mit einem andern Evangelium nach Corinth kamen, dort so viele Duldung fanden nur um des übergrossen Respekts der Corinthier vor den „übergrossen Aposteln“ willen, was folgt daraus klarer, als dass jene Ankömmlinge eben auch nur auf die Autorität dieser Apostel sich stützten und nur im Namen derselben Anerkennung für ihre neue Lehre verlangten? Und wenn wir nun schon vorher (2 Cor. 3, 1) vom Apostel hörten, dass diese Ankömmlinge mit „Empfehlungsbriefen“ versehen waren, ist's da noch möglich, an etwas anderes zu denken, als an officielle Legitimationsbriefe von der Seite aus, auf deren Namen und Autorität die Ueberbringer sich stützten und um deren Auto-

---

Feinheit des Paulus, dass er den Corinthern nicht geradezu sagt: Als Leute, die von auswärts kamen, euch einen andern Jesus verkündigten, vertruget ihr es so herrlich (ironisch natürlich!).“ Er erinnert dabei mit Recht an den ähnlichen Fall Gal. 2, 14 in der Anrede des Paulus an Petrus, der eben gerade heidnisch gelebt hatte: *εἰ σὺ — ἐθνικῶς ζῆς* etc.

rität willen sie so grosse Duldung fanden? — also an officielle Legitimationsbriefe von Seiten der Urapostel, der *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, welche eben durch solche Mittel den Eindringling in's Apostolat bei seinen eigenen Gemeinden aus dem Sattel zu heben suchten?\*) Mag man diess Resultat unerfreulich finden, — entgehen wird ihm eine unbefangene geschichtliche Betrachtung schwerlich können im Hinblick auf alles das, was Paulus in diesen Briefen fein zwar, aber doch klar genug für jeden Sehenden zwischen den Zeilen lesen lässt.

### Irenische Wendung.

Wie selbstlos der Apostel Paulus bei aller Schärfe seiner Polemik doch immer nur die Wahrheit des Evangeliums, die Sache Christi und nicht seine eigene, im Auge behalten hat, das zeigt sich auf's schönste in der irenischen Wendung, die wir ihn da, wo er nicht mehr unmittelbar das Prinzip seines Evangeliums gefährdet sieht, sofort nehmen sehen. Der scharfe Polemiker des Galaterbriefs — „Paulus selbst ist der erste,

---

\*) Nach Beyschlag freilich sollen die „*ὑπερλίαν ἀπόστολοι*“ gar nicht die jerusalemischen Urapostel sein, sondern identisch mit den „*ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι* und Satansdiener“ von v. 13 f., also eben nur die Ankömmlinge in Corinth selber! Ein Einfall so wunderbar, dass er einer ernstlichen Widerlegung gar nicht bedarf. Vgl. übrigens dazu Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1865, S. 263: „Ist es nicht die reinste Satire auf Paulus, wenn man ihn die volle Ebenbürtigkeit mit solchen Leuten, denen er als „falschen Aposteln und Satansdienern“ die Thüre weist, durch feierliche Berufung auf die Beglaubigung seiner Apostelschaft versichern lässt?“ Wenn übrigens Beyschlag in der Legitimation solcher Sendlinge von Jerusalem aus ein Zuwiderhandeln gegen die Uebereinkunft von Gal. 2, 9 findet, so hat er zwar damit ganz Recht, nur hat er vergessen, über v. 9 hinaus bis v. 12 zu lesen, sonst müsste er wissen, dass ein Zuwiderhandeln gegen jene Uebereinkunft nicht zu den Unmöglichkeiten in Jerusalem gehörte, sondern thatsächlich schon sehr bald nachher stattgefunden hat. Dass diess möglich war, beweist eben nur, dass das Einverständnis in Jerusalem nicht das innige gewesen war, wie Beyschlag es uns glauben machen möchte (cf. oben, S. 281—86).

welcher im Römerbrief jenen irenischen und conciliatorischen Ton anstimmt, der die nachapostolische Entwicklung charakterisirt. Denn er ist auch der erste, der das tiefe Bedürfniss gefühlt hat, dass um des Christenthums willen das Judenchristenthum mit dem Heidenchristenthum müsse versöhnt werden.“\*) Es war eben dasselbe Bedürfniss einer Versöhnung, was ihm auch die Liebessteuer für die Armen Jerusalems und die freundliche Aufnahme derselben bei der Urgemeinde zu einem wahren Herzensanliegen machte. Aber je mehr er in dieser Beziehung Grund zu den ernstlichsten Besorgnissen hatte (welche wir aus Röm. 15, 30—32 deutlich herausblicken sehen), desto begreiflicher ist der Wunsch, mit der Hauptgemeinde des Westens in möglichst gutes Einvernehmen sich zu setzen, um aus ihrer Einmüthigkeit und friedlichen Glaubensgemeinschaft den Trost zu finden für die Misshelligkeiten und Widerwärtigkeiten, die vom Osten drohten (Röm. 1, 12. 15, 5 f. 30—32).

Die versöhnliche Tendenz des Briefes verräth sich vor Allem in der Art, wie das nationale Selbstgefühl des geborenen Juden geschont wird, indem die auf seiner Geschichte und seinen religiösen Institutionen beruhenden Vorzüge und Vorrechte des alttestamentlichen Bundesvolkes wiederholt rückhaltlos anerkannt werden. Mit Nachdruck wird gleich an der Spitze des Briefs die Bestimmung des Evangeliums für Alle so ausgedrückt, dass dem Juden der Vortritt bleibt: „Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit für jeden Glaubenden, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι“ (1, 16). Nachdem die gleiche Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit von Juden und Heiden besprochen worden, wird doch der theokratische Vorzug der Juden entschieden zugestanden, 3, 1 f.: *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἰσφέλεια τῆς περιτομῆς; πολὺ κατὰ πάντα τρόπον· πρῶτον μὲν γάρ, ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ.* Von den mannigfachen Vortheilen Israels will er\*\*) zunächst nur den

\*) Holsten in der Rec. von Hofmann's Comm. z. Römerbrief, Z. f. w. Th. 1872, S. 456.

\*\*) Dass in v. 2 Paulus nicht in seinem Namen spreche, sondern seinen jüdischen Gegner sprechen lasse (wie nach Baur auch Lipsius

einen wichtigsten hervorheben, dass ihnen die Aussprüche = Weissagungen, Verheissungen Gottes anvertraut sind, welche auch durch den Unglauben Einiger an den Messias Jesus, in welchem jene Verheissungen erfüllt sind, doch nicht aufgehoben werden; dass Israel es zunächst war, dem die messianische Verheissung galt, das bleibt trotz seines theilweisen jetzigen Unglaubens feststehen vermöge der durch menschliche Sünde nicht zu beugenden göttlichen Treue. Es ist das derselbe Gedanke, der eingehender Röm. 9—11 besprochen wird. In den stärksten Ausdrücken bezeugt der Apostel 9, 1 ff. seine Sympathie mit seiner Nation, um deren willen er selber sein Heil drangeben würde; denn sie sind die Kinder Israels, ihnen gehört die theokratische Kindschaft Gottes und die Offenbarungsherrlichkeit (seiner Gegenwart und Kundgebung) und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Cultus und die Verheissungen, ihnen die Väter (Patriarchen, als Träger der Bündnisse und Verheissungen) und von ihnen stammt Christus ab nach dem Fleisch. Es ist aber nicht möglich, dass das Wort Gottes hinfällig geworden sei, d. h. die den Vätern Israels gewordene Zusicherung des messianischen Heils kann nicht aufgehoben sein. Noch bestimmter ist diess 11, 2—5. 28 f. gesagt: Gott hat sein Volk, das er zum messianischen Heil vorausbestimmt hatte, nicht verstossen, denn seine Gnadengaben und seine an Israel ergangene Berufung kann ihn nicht gereuen; vielmehr ist diess Volk auch jetzt noch Gegenstand seiner Liebe um der Väter willen im Hinblick auf die *ἐκλογή* (v. 28), d. h. auf den gläubigen Rest, der nach der Auswahl der Gnade unter der ungläubigen Mehrheit übrig geblieben ist, wie einst zu Eliä Zeit (cf. v. 5). Dieser auserwählte Rest ist der fortdauernde Stamm, an welchem die geschichtliche Würde Israels als des auserwählten Bundesvolks in fortdauernder Wahrheit erhalten bleibt. Eben damit aber liegt in diesem Stamm zugleich die reelle Garantie dafür, dass einst noch

---

in der „Protestantenbibel“ S. 510 erklärt), kann ich nicht annehmen. Einen solchen auffallenden Wechsel des Sprechenden hätte Paulus bestimmt andeuten müssen, zumal sonst immer die Antwort auf solche selbstgestellte Frage seine eigene Ansicht zu geben pflegt. Auch ist ja der Inhalt dieser Verse genau derselbe, wie 9, 4—6 u. 11, 28 f.

Israel als Volk wird des Heils theilhaftig werden. Denn „ist der Anbruch heilig, so auch der Teig, ist die Wurzel heilig, so auch die Zweige“ (v. 16). Ist auch die Mehrheit Israels verstockt und nur ein *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* zunächst übriggeblieben, als Träger derselben unverbrüchlichen Liebe Gottes, die den Vätern so hohe *χαρίσματα* und *ἐπαγγελίας* geschenkt hatte, so gehört ja doch das Volk Israel im Ganzen derselben Masse an, aus welcher diess *λεῖμμα* genommen ist, stammt aus derselben Wurzel, aus welcher dieses, kann also nicht in seinem definitiven Schicksal von diesem *λεῖμμα* getrennt sein, sondern muss einst seiner Gesammtheit nach in den bis dahin aufbewahrten Cadre von Erwählten eintreten. Nicht ist das Volk in seiner Gesammtheit verworfen, damit für immer an seine Stelle die Heiden treten sollten, sondern es ist nur ein Theil (der grössere freilich) zeitweise verstockt und seine Stelle bis zur einstigen Wiederbringung Aller einstweilen durch die erwählten Heiden ausgefüllt. Aber dabei bleibt doch ganz bestimmt Israel der Grundstamm, in den die Heiden als die wilden Oelzweige eingepropft werden, um von ihm getragen, seiner süssen Säfte theilhaftig zu werden; und die eigenen Zweige dieses Stammes, welche zunächst ausgebrochen wurden, um den eingepropften Platz zu machen, können darum und sollen doch einst wieder eingepropft werden in ihren eigenen Stamm (vv. 17—24). — Hiemit stimmt endlich ganz überein Röm. 15, 8 f. :\*) „Ich sage, dass Jesus Christus sei ein Diener worden der Beschneidung um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, zu bestätigen die Verheissungen der Väter, dass aber die Heiden um der Barmherzigkeit willen Gott preisen.“ Da den Juden die *λόγια Θεοῦ* (3, 2) und die *ἐπαγγελίαι* (9, 4) als eigenthümlicher Vorzug gegeben worden, so gilt auch die Erfüllung derselben durch den aus ihrer Mitte gekommenen Messias Jesus natürlich in erster Linie ihnen (*εὐαγγέλιον* — — *Ἰουδαίῳ πρώτον* 1, 16), denn Gott

---

\*) Ich kann diese Stelle, wie überhaupt Röm. 15 (trotz Baur, Lucht, auch Lipsius in der „Protestantenbibel“) durchaus nicht für unecht halten, schliesse mich vielmehr ganz dem an, was Hilgenfeld gegen Lucht in der Z. f. w. Th. 1872, IV. bemerkt, vgl. insbesondere über obige Stelle daselbst S. 477.

kann seine Gnadengaben und Berufung sich nicht gereuen lassen; seine Wahrhaftigkeit forderte also, dass die Israel gegebenen messianischen Verheissungen bestätigt würden, was eben durch Jesus Christus dadurch geschah, dass er seine Wirksamkeit zunächst Israel zu gute kommen liess (*διάκονος περιτομῆς γένηται*); nicht hatte Israel darauf ein Recht, aber es war gefordert durch die Wahrhaftigkeit Gottes, durch die Unveränderlichkeit seiner Gnade. Den Heiden hingegen ist einfach Barmherzigkeit zu Theil geworden ohne vorheriges Versprechen, wider alles Erwarten; worüber sie um so mehr Gott zu preisen Grund haben. Das sind genau dieselben Gedanken, wie 11, 28—30; man kann auch nicht sagen, dass sie mit der Unbedingtheit der Gnade in Widerspruch treten; wohl aber, dass sie sich mehr, als frühere Ausführungen des Apostels, auf den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit stellen, nach welcher nun einmal faktisch das Christenthum aus dem Judenthum erwachsen ist.

So gewiss aber auch diese Stellen unter sich alle übereinstimmen, so lässt sich doch nicht leugnen, dass sich bei Paulus auch noch eine andere Betrachtungsweise findet, welche im Galaterbrief die herrschende war, im Römerbrief dagegen nur noch nebenhergeht. In Gal. 3 und 4 nemlich sieht Paulus die dem Abraham gewordene Verheissung vollständig schon in der (gleichviel ob aus Juden oder Heiden entstandenen) Christengemeinde erfüllt, weil eben nur die, welche mit Abraham aus dem Glauben Gerechtigkeit suchen, Abrahams wahre Söhne seien (3, 6—9). Die dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheissungen giengen von Anfang nicht etwa auf die vielen (leiblichen) Nachkommen Abrahams, sondern nur auf den Einen: Christum; da nun die an Christum Glaubenden Christi sind (mit ihm eine einzige moralische Persönlichkeit ausmachen), so sind sie ja also der Same Abrahams und nach der Verheissung Erben (v. 29). Knüpft sich hier nach die messianische Erbschaft ausschliesslich an die geistliche Sohnschaft Abrahams oder an den Glauben, so ist damit indirekt schon ausgesprochen, dass die dem geistlichen Stammvater der Messiasgemeinde gegebenen Verheissungen seine leiblichen Nachkommen oder das Volk Israel gar nichts angehen, dass sonach Israel als Volk in gar keiner



ändern, näheren und besonderen Beziehung zu der Erfüllung jener Verheissungen in Christo Jesu stehe, als die Heiden. Und da nun in der Messiasgemeinde thatsächlich die Glaubenden aus den Heiden überwogen, so wird aus der Gleichstellung von Juden und Heiden gegenüber den messianischen Verheissungen geradezu ein Bevorzugen der letztern. In Voraussicht dessen, dass Gott die Heiden aus dem Glauben rechtfertige, hat dereinst schon die Schrift (Gott nach der Schrift) dem Abraham vorausverheissen: In dir sollen alle Heiden gesegnet werden; eben diess, dass auf die Heiden der Segen Abrahams in Christo kommen sollte, war von Anfang der vorausbestimmte Zweck der göttlichen Erlösungsanstalt (vv. 8. 14). Nur diese geistlichen Söhne des Glaubensvaters Abrahams sind die freien und legitimen, erbberechtigten Söhne, hingegen die leiblichen Nachkommen desselben sind die Söhne der Magd (denn Hagar ist der Berg Sinai, der Gesetzesbund, der zur Knechtschaft gebiert), die unfreien und rechtlosen; auf sie bezieht sich, was einst von Hagar und Ismael gesagt wurde: Stosse hinaus die Magd und ihren Sohn, denn nimmer soll der Magd Sohn erben mit dem Sohne der Freien! (4, 21—31). Das ist wohl das Stärkste, was Paulus über das Verhältniss Israels zum messianischen Erbe gesagt hat: Nicht nur hat Israel als Volk gar kein besonderes Anrecht darauf, sondern es ist vielmehr rundweg als der rechtlose natürliche Sprössling Abrahams ein für allemal von dem Erbe ausgeschlossen und die wesentlich aus gläubigen Heiden bestehende Messiasgemeinde ist der allein erbberechtigte Sohn, das wahre Verheissungskind Isaak.

Diese schroffe Haltung gegen Israel ist nun im Römerbriefe sehr wesentlich modificirt; und zwar genau besehen in doppelter Hinsicht: einmal sofern an der Messiasgemeinde die Zusammensetzung aus Juden und Heiden mit stetem Vortreten der Erstern betont wird (während nach dem Galaterbriefe unter den geistlichen Söhnen Abrahams die Heiden voranstehen, 3, 8. 14); sodann namentlich auch insofern, als die den Vätern Israels gegebenen Verheissungen in der geistlichen Nachkommenschaft des Glaubensvaters, in der jetzigen gemischten und überwiegend heidenchristlichen Messiasgemeinde, doch noch nicht ihre volle und ausschliess-

liche Erfüllung gefunden haben sollen, sondern auch noch überdiess an der eigentlichen, leiblichen Nachkommenschaft, an dem Volk Israel, in fernerer Zukunft in Erfüllung gehen sollen (während nach Gal. 4, 21—31 das Volk Israel einfach für immer ausgestossen wird). Zwar stimmt der Römerbrief darin ganz mit dem Galaterbrief überein, dass auch dort Abraham der Vater der Glaubenden heisst (4, 11) und nicht alle seine leiblichen Nachkommen darum auch schon Kinder der Verheissung (Objekte und Träger der Verheissung) sein sollen (9, 6 ff.). Auch hier ist es zunächst diese Unterscheidung zwischen leiblichen und geistlichen Abrahamssöhnen, wodurch die Wahrheit des Satzes, dass das Verheissungswort Gottes nicht hinfällig geworden sei, erhärtet werden soll; hiernach findet also das göttliche Verheissungswort an die Väter seine Erfüllung zunächst wieder nur (wie im Galaterbrief) an der Gemeinde der Gläubigen, nicht an dem Volk Israel. Diese Gemeinde ist vermöge der freien Barmherzigkeit Gottes berufen: „nicht bloss aus den Juden, sondern auch aus den Heiden“ (v. 24); aus den letztern der Mehrzahl nach, aber doch ist wenigstens ein Rest (*κατάλειμμα* v. 27) und ein Same von Israel (v. 29) darin geblieben. Eben darauf gründet sich nun aber hier die weitere Hoffnung, dass Gott auch Israel als Volk nicht definitiv verstossen habe, sondern nur zum Theil verstockt bis auf die Zeit, wo die Fülle der Heiden würde (in's Messiasreich) eingegangen sein, *καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* 11, 26. Paulus nimmt also zwar hier seinen Grundgedanken, dass die messianischen Verheissungen in der Gemeinde der Christusgläubigen erfüllt seien, durchaus nicht zurück, aber er ergänzt ihn in doppelter Beziehung: einmal indem er den Juden den Vortritt in der Christengemeinde lässt und sie sogar als den Grundstamm bezeichnet, in welchen die Gläubigen aus den Heiden eingepflanzt werden; und dann, indem er die Hoffnung festhält, dass zuletzt das ganze Israel in die Christengemeinde eintreten und damit die Verheissungen der Väter auch an den eigentlichen Nachkommen sich verwirklichen werden. Sagte der Galaterbrief in schroff antijüdischem Sinne: *οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ, ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ, ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν*

*Χῶ Ιουῶ*: so sagt der Römerbrief in vermittelnder Milde: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον* (also doch auch diesem!), *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν* (4, 16). In diesem „Nicht nur — sondern auch“ spiegelt sich der ganze Charakter des Römerbriefs, seine irenisch-konciliatorische Tendenz.

Unter denselben Gesichtspunkt fallen noch einige weitere Eigenthümlichkeiten dieses Briefs. Während der Galaterbrief das Gesetz als *σάρξ* bezeichnete und mit dem heidnischen Naturkultus zusammenstellt als Knechtschaft *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (3, 3 u. 4, 3) und auch der zweite Corintherbrief in ihm noch wesentlich das *γράμμα ἀποκτεῖνον* sieht (3, 6 ff.), so erhebt der Römerbrief förmlich emphatisch die Hoheit des Gesetzes: *ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή, ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι*. Die Unmacht des Gesetzes, geistig zu beleben, welche nach dem Galaterbrief im Gesetz selbst begründet scheinen konnte, sofern es mit Aeusserlichkeiten zu thun habe und selber äusserlicher Art sei, wird also vom Römerbrief ganz bestimmt auf die fleischliche Natur des Menschen zurückgeführt. In der Sache kommt zuletzt beides auf einen und denselben Gedanken hinaus, darauf nemlich, dass im Gesetzesstandpunkt der menschliche und der göttliche Wille ausser einander und gegen einander sind; ob man diess nun so ausdrücke: das Gesetz ist dem Menschen äusserlich, oder so: der Mensch ist dem Gesetz entgegen, fleischlich, ist offenbar nur eine formale Verschiedenheit; aber die zweite Ausdrucksweise hat den Vortheil, für das gesetzesgläubige Bewusstsein des Judenchristen die schonendere zu sein, und diess ist der Grund, warum Paulus im Römerbrief sie ausschliesslich wählt. — Während im Galaterbrief das Zurückfallen in gesetzliches Wesen, und bestünde es auch nur im Halten der jüdischen Sabbathe und Festzeiten, als Verleugnung des evangelischen Prinzips des Geistes und der Freiheit, als ein Im Fleische vollenden gebrandmarkt wird, so ist Paulus im Römerbrief so tolerant, zuzugestehen, dass derjenige, welcher an die Feier der heiligen Tage sich gebunden hält, es ebenso gut dem Herrn thue, wie der, welcher sich nicht daran bindet; er stellt also die Fort-

dauer der jüdischen Festfeier (denn um diese handelt es sich offenbar) hier unbedenklich dem individuellen Gewissen als ein christliches Adiaphoron anheim; auch bei dem Essen, auf welches er denselben Grundsatz anwendet, werden wir doch wohl nicht bloss an essenisch-asketische Sitten zu denken haben (um deren willen schwerlich Einer den Andern gerichtet haben würde), sondern auch an die jüdischen Speisegesetze. Die jüdische Skrupulosität, welche sich an diese Dinge noch immer gebunden hält, bezeichnet er zwar allerdings als Schwachheit im christlichen Glauben, aber dieselbe ist ihm nichts verwerfliches, sondern etwas in Liebe zu tragendes; er fordert von den Freierdenkenden den Unfreien gegenüber dieselbe Rücksichtnahme und Akkommodation, welche er als seine eigene Maxime auch schon 1 Cor. 9, 19—23 bekannte. Aber wer sieht nicht, dass diese milde Praxis weit verschieden ist von der prinzipiellen Schroffheit des Galaterbriefs? — Endlich mag auch noch erinnert werden an die freundliche Art, in welcher Röm. 15, 26 f. der Urgemeinde Erwähnung gethan ist als derjenigen, welcher die andern Gemeinden als Schuldner verpflichtet seien, da sie von ihr die geistlichen Güter des Christenthums überkommen haben. Da diese einfache Geschichtsthat sache zu bestreiten, dem Apostel nie in den Sinn gekommen sein kann, so liegt in diesen Versen durchaus kein sachlicher Widerspruch mit früheren Aeusserungen, aber der Ton allerdings ist ein anderer, milderer und versöhnlicher, im Vergleich zu dem, in welchem der Galaterbrief von der Urgemeinde und den Säulenaposteln derselben redete. Erinnern wir uns dabei, dass kurz vorher erst die aus jenen Kreisen gekommenen Sendlinge und Empfehlungsbriefe dem Apostel in Corinth viel zu schaffen gemacht hatten, so lässt diese versöhnliche Stimmung seinen selbstlosen Charakter in um so hellerem Lichte erscheinen.

Freilich den Römerbrief hat Paulus geschrieben mit dem Zweck, die dortige gemischte Gemeinde zu gewinnen, Zwiespalt in ihr zu verhüten, ehe noch persönliche Erfahrungen ihn die alten Gegner auch auf diesem neuen Schauplatz hatten wiederfinden lassen. Um so interessanter ist es nun, zu sehen, wie nach dieser Erfahrung das Verhältniss des Apostels zu den Judaisten der römischen Gemeinde sich ge-

staltete. Hievon gibt uns der aus der römischen Gefangenschaft geschriebene Brief an die Philipper nähere Kunde. Und zwar ist diese in der That ganz von der Art, wie wir sie nach den Vorgängen des Römerbriefs einerseits und der früheren Briefe andererseits erwarten mussten: dieser Brief zeigt uns die Stimmung des Paulus gemischt aus der sachlich duldsamen Haltung des Römerbriefs und der persönlichen Geiztheit, die wir aus den früheren Briefen als die Folge des unmittelbaren Zusammentreffens Pauli mit seinen Gegnern kennen. Diese Mischung ist allerdings ein eben nur diesem Brief eigenthümlicher Zug, der daher auch zu Zweifeln an der Echtheit des Briefs Anlass gegeben hat; allein man bedenke, wie trefflich dieser Zug für den Charakter und für die damalige Situation des Apostels passt, und mit welcher Kunst hingegen jeder Andere und Spätere diese höchst charakteristische Färbung erfunden haben müsste!

Um seine geliebte Gemeinde in ihrer erprobten Treue neu zu stärken, hält Paulus ihr (3, 1 ff.) — wohl wissend, dass er es nicht zum erstenmale thue, aber im Gefühle, dass dieser Punkt nicht oft und tief genug eingeschärft werden könne — auf's Neue den Contrast vor zwischen den bösen Arbeitern, die sich ihrer fleischlichen (jüdisch-nationalen) Vorzüge rühmen, und ihm selber, der sich eben derselben und noch höherer fleischlicher Vorzüge rühmen könnte, aber auf all' solchen Ruhm (Judenthum, Pharisäerthum, Gesetzeszelotismus) verzichtete, ja diese Scheinvorzüge für einen wahren Schaden hielt um Christi willen, d. h. gegenüber dem allein wahren Gut der Glaubensgerechtigkeit, an deren Erlangung jene Scheinvorzüge nur hindern könnten, wenn man auf sie irgend einen Werth legte. Jene *κίνες* und *κακοὶ ἐργάται* (v. 2) können Niemand anders sein als die judaistischen Gegner, die dem Apostel auch auf seinem jetzigen Arbeitsfeld wieder Schwierigkeiten bereiteten, dieselbe Classe von Leuten, die er nicht milder 2 Cor. 11, 13 als *ψευδαποστόλους, ἐργάτας δολίους* und *διακόνους σατανᾶ* bezeichnet, und welchen er Gal. 5, 12 in grimmigem Hohn über ihre Beschneidungsmanie die Zerschneidung (Castration) anwünscht, gerade ebenso, wie er sie auch Phil. 3, 2 die *κατατομήν* schilt, während die wahre Beschneidung auf Seiten der Christen sei (v. 3) — cf. Röm. 2, 28 f.:

*περιτομή, καρδίας ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ Θεοῦ.* Und wie er in der eben citirten Corintherstelle den trüglichen Arbeitern und Satansdienern, welche sich in Diener der Gerechtigkeit und Apostel verstellen, ein ihres Thuns würdiges Ende mit Schrecken verheißt: ebenso spricht er nun auch (3, 18 f.) von den (seinen Lesern wohlbekannten) „Feinden des Kreuzes Christi, deren Ende das Verderben“; das sind jene Beschneidungsleute, die wir schon aus dem Galaterbrief kennen, welchen die paulinische Lehre vom Kreuze Christi als dem Ende des Gesetzes ein Aergerniß war, nicht etwa Juden (denn warum sollte wohl deren fleischlicher Wandel und Kreuzesfeindschaft dem Apostel so viel Sorge machen, als ob ihr jüdischer Wandel für seine Gemeinden ein gefährliches, irreführendes Vorbild sein könnte!), sondern Judenchristen, judaistische Gegner des paulinischen Evangeliums. Dass er diesen Gegnern in v. 19 eine sinnliche Gesinnungsweise zuschreibt, mag zwar etwas zu hart gertheilt gewesen sein, stimmt aber ganz mit der Beurtheilungsweise der corinthischen Gegner überein, denen er auch (2 Cor. 2, 17) ein *καπηλεύειν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*, gewinnsüchtige Motive ihrer Missions- und Agitationsthätigkeit zuschreibt, daher er auch im Contrast zu ihnen seine eigene Uneigennützigkeit so stark betont, Cp. 11. — Nicht minder scharf spricht sich endlich Paulus diesen persönlichen Gegnern gegenüber aus 1, 15—17, indem er ihnen Schuld gibt, dass sie aus Hass gegen ihn, nicht in lauterer Absicht, sondern in hämischem Parteiinteresse Christum predigen, indem sie meinen, dadurch seine Lage in der Gefangenschaft zu erschweren, nemlich indem sie sein Ansehen bei der Gemeinde verkleinern. Wie weit hier die persönliche Verbitterung des Apostels Urtheil mitbestimmt haben mag, können wir nicht wissen; möglich ist es ja immerhin, dass die Judaisten gerade die Gefangenschaft des Paulus als eine Instanz gegen ihn benutzten, indem sie etwa dieselbe als eine durch turbulente Gesetzesstürmerei selbstverschuldete darstellen mochten; man könnte darauf v. 20 beziehen, wo der Apostel die Zuversicht ausspricht, in keinem Stück zu Schanden zu werden, und v. 13: seine Bande seien offenbar geworden in Christo, d. h. als solche, die er nicht um persönlicher Schuld willen, sondern als Apostel Christi trage.

Je bestimmter nun aber in allem dem die persönliche Gereiztheit des Apostels sich ausdrückt, desto auffallender ist die Art, wie er gleichwohl sich über die Wirksamkeit seiner Gegner an sich (abgesehen von ihrem persönlichen Verhalten zu ihm) ganz tolerant ausspricht: „übrigens wird ja doch sowieso, es sei aus Vorwand (für einen fremdartigen unlautern Parteizweck) oder aus Wahrheit, Christus verkündigt und darüber freue ich mich und werde mich ferner freuen“ (v. 18). Das ist unleugbar ein anderer Ton, als der, in welchem sich Paulus Gal. 1, 7 ff. über die Verkündiger des *ἔτερον εὐαγγέλιον* ausgesprochen hatte. Dort leugnet er noch, dass es überhaupt ein anderes Evangelium, als das seinige, in Wahrheit gebe, erklärt also die Verkündigung des Judenchristenthums für eine einfache „Verkehrung des Evangeliums Christi.“ Hier dagegen sieht er auch in der Wirksamkeit der Judaisten ein wirkliches Verkündigen Christi; er gesteht den Gegnern den Charakter der Christlichkeit zu und freut sich um der allgemeinen Sache Christi willen ihres Erfolgs, wenn gleich ihr Motiv ein ihm feindseliges und ihr Geist ein von dem seinigen verschiedenartiger ist. Ob solche Toleranz einem Charakter wie Paulus möglich sein konnte? — diese Frage wäre a priori schwer zu beantworten, aber sie ist beantwortet durch den Römerbrief, in welchem wir die irenisch-konkiliatorische Wendung als Thatsache wahrnahmen. Auf dem Uebersehen dieser Thatsache beruht ein Hauptgrund des Zweifels an der Echtheit des Philipperbriefs, der eben desswegen von dort aus gelöst ist. Zeigt sich uns auch im Philipperbrief der Apostel nicht frei von menschlicher Schwachheit, von der Reizbarkeit und Leidenschaftlichkeit aller cholерischen Naturen und zumal der bahnbrechenden Geister, so erkennen wir doch zugleich aus diesem seinem letzten Briefe, wie er es mehr und mehr gelernt hat, das Persönliche zu unterscheiden von der Sache, das Parteiinteresse vom gemeinsamen Zweck des Reiches Christi, das über den Individuen und über den kirchlichen Parteien steht. Und eben diess ist's ja doch zuletzt allein, was zu allen Zeiten vom treuen Diener Christi zu verlangen ist: nicht schlechthinige Parteilosigkeit, die entweder sträflicher Indifferentismus oder übermenschliche Er-

habenheit wäre, wohl aber die Fähigkeit, die eigene Partei von dem Reiche Gottes stets zu unterscheiden und stets ihm selbstverleugnend unterzuordnen. Hat es ein Paulus mehr und mehr erkannt, dass das Evangelium Christi nicht mit dem Evangelium Pauli zusammenfalle, sondern über Paulinismus und Judaismus stehe, so möge jede kirchliche Partei und Richtung von ihm gleiche Demuth lernen!

---



## Neuntes Capitel.

### Der Paulinismus unter dem Einflusse des Alexandrinismus.

(Hebräer-, Colosser- und Barnabasbrief.)

---

#### Der Brief an die Hebräer.

---

Der alte Kampf des Apostels gegen judaistische Gegner begegnet uns im Hebräerbrief in einer neuen und höchst eigenthümlichen Phase. Die Hebräer, an welche er gerichtet ist, sind Judenchristen (sei es in Palästina oder wahrscheinlicher in Alexandrien — für unsern Zweck irrelevant!), welche noch so sehr in der Anhänglichkeit an den jüdischen Cultus befangen waren, dass ihr völliger Rückfall zum Judenthum, mit welchem sie nie gebrochen hatten, zu befürchten stand. Nicht darum war es ihnen zu thun, die Geltung des mosaischen Gesetzes im Christenthum festzuhalten und auch den heidenchristlichen Gemeinden aufzudrängen (wie die galatischen Judaisten wollten); also handelte es sich ihnen gegenüber nicht um die Wahrung der christlichen Freiheit vom Gesetz und um den Gegensatz von Glauben und Gesetzeswerken. Sondern es galt, ihnen zum Bewusstsein zu bringen, dass das Christenthum ihnen die religiöse Befriedigung, die sie im jüdischen Cultus noch immer überwiegend suchten und zu finden meinten, nicht nur ebenso, sondern in viel höherem, ja in allein vollkommenem Grade zu gewähren im Stande sei, dass sie also keineswegs nöthig haben, neben diesem Vollkommenen, was sie als Christen haben, noch das Unvollkommene des Judenthums festzuhalten oder sich nach demselben zurückzusehnen. Gegenüber solchen Judenchristen, die das Judenthum nicht

als positive Gesetzesautorität, sondern als religiös befriedigende Cultusinstitution, sonach als ein wirklich empfundenes Heilmittel hochhielten, ging es selbstverständlich nicht an, den Mosaismus in der Weise der altpaulinischen Dialektik als ein zwischen Verheissung und Erfüllung zwischeneingekommenes und zu beiden gegensätzlich sich verhaltendes Drittes darzustellen; es musste das Heilmoment, das im Judenthum lag, anerkannt, aber als das unvollkommene gegenüber dem Christenthum erwiesen werden. Diess thut nun der Hebräerbrief so, dass er das Judenthum als den Typus auf das Christenthum, dieses als Erfüllung jenes vorausgehenden Abbildes fasst. Ist diess Verhältniss allerdings ein positiveres, als das, welches Paulus zwischen Gesetz und Evangelium aufstellte, so ist es doch der selbstständigen Bedeutung des Judenthums und der Festhaltung desselben innerhalb des Christenthums nichts weniger als günstig. Dass das Judenthum von Anfang nur eine Religion von relativer Wahrheit und temporärer Geltung sein sollte, dazu bestimmt, mit dem Erscheinen der vollkommenen Religion, deren Typus es war, aufgehoben zu werden, diese Cardinallehre des Paulinismus stand dem Verfasser des Hebräerbriefs um nichts weniger fest, als dem Paulus selbst, und insofern ist er unbedingt als Pauliner zu betrachten und gehört seine Lehrschrift wesentlich in die Entwicklungsgeschichte des Paulinismus. Aber allerdings die Art der Begründung und Ausführung jener paulinischen Cardinallehre ist im Hebräerbrief eine wesentlich andere, als bei Paulus selbst. Der Verfasser desselben überträgt die wesentlichsten Resultate des paulinischen Lehrbegriffs auf einen gänzlich heterogenen Boden, den der alexandrinischen Weltanschauung, um sie von deren Prämissen aus selbstständig zu begründen; natürlich bleiben bei dieser Versetzung die paulinischen Ideen nicht unverändert, sondern erleiden wesentliche Modificationen und Umbildungen. Und zwar wäre beides gleich einseitig, diese Modifikationen als einfache Fortbildung des Paulinismus in gerader Richtung von Paulus zu Johannes hin zu betrachten, wie auch, sie für Rückbildungen des Paulinismus in das Judenchristliche zu nehmen. Sondern der Lehrbegriff des Hebräerbriefs bildet ein Drittes zu diesem Gegensatz des Urchristenthums, er ist ein durchaus origineller

Versuch, die wesentlichsten Resultate des Paulinismus von neuen Voraussetzungen und auf ganz selbstständigem Wege zu begründen, und zwar einem Wege, der — von einer weitverbreiteten Weltanschauung der damaligen gebildeten Welt ausgehend — viel mehr allgemein Einleuchtendes haben musste, als die so individuell zugespitzte Dialektik des altpaulinischen Lehrbegriffs. Ebendaraus erklärt es sich vollständig, dass der Hebräerbrief für die weitere Entwicklung des Paulinismus von tiefgreifendster Bedeutung, fast von grösserer als die paulinischen Briefe selbst, geworden ist, wie diess der Colosserbrief, die Briefe des Barnabas und Clemens und andere deutlich erkennen lassen.

Paulus hatte die Selbstständigkeit des Christenthums gegenüber dem Judenthum und die Aufhebung des letzteren durch ersteres dadurch festzustellen gesucht, dass er die Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit der Begriffe Gesetz und Gnadenverheissung, Gesetzeswerk und Glauben dialektisch bewies, wobei er aber unter der auch ihm feststehenden Voraussetzung der unmittelbar göttlichen Offenbarung des Gesetzes in Schwierigkeiten sich verwickelte, deren geistreich-kühne Lösung doch nicht auf allgemeine Ueberzeugungskraft rechnen konnte. Der Verfasser des Hebräerbriefs sucht dieselbe Aufgabe zu lösen, aber nicht unmittelbar mittelst dialektischer Auseinandersetzungen zwischen Judenthum und Christenthum, sondern mit Zuhülfenahme einer Weltanschauung, die an sich weder dem einen noch dem andern dieser beiden Gegensätze angehörte, ebendadurch ganz vorzüglich zur Vermittlung derselben und zur Entwicklung eines selbstständigen Christenthums aus dem Judenthum heraus geeignet war. Es war der alexandrinischen Weltanschauung eigenthümliche Gegensatz der unsichtbaren, unvergänglichen, urbildlichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen, abbildlichen Erscheinungswelt, welche der Hebräerbrief in geistvoller Originalität auf das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum überträgt, um damit die über Raum und Zeit erhabene, absolute Wahrheit und Vollkommenheit des ersteren und die bloss vorabbildliche und temporäre Bedeutung des letzteren prinzipiell festzustellen und zu begründen. Wie später Johannes den philonischen Logos mit Jesus Christus

identificirte, um dadurch das Christenthum als die schlechthin absolute Gottesoffenbarung, die wesentliche und allumfassende Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit im spezifischen Unterschied von und in der unbedingten Erhabenheit über jede andere Religion zu markiren: so hat in gleichem Sinne der Hebräerbrief den philonischen *Κόσμος νοητός* (der bei Philo auch nur die konkrete Entfaltung des Logos in seine unterschiedenen Bestimmungen darstellt) auf das Christenthum, auf die gesammte christliche Heilsanstalt und die Summe der christlichen Heilsgüter, übertragen. Und wie jene Uebertragung des philonischen Logos-Begriffs auf die Person Christi durch den Mittelbegriff des alttestamentlichen Schöpferworts und der spätjüdischen Schöpfungsweisheit nahegelegt und vermittelt wurde, so auch diente bei der Uebertragung des philonischen *κόσμος νοητός* auf das christliche Heilsgut als naheliegendes Mittelglied der urchristliche Begriff des Messiasreiches. Dieses war ja auch schon durch seinen Namen „Himmelreich“ als eine solche obere Welt, wie der *κόσμος νοητός* es ist, als eine Sphäre höheren, übersinnlichen und unvergänglichen Lebens charakterisirt; es hatte überdiess in der Phantasie des Judenthums nicht nur, sondern auch des Judenchristenthums, wie die joh. Apokalypse beweist, längst die Gestalt des himmlischen Jerusalems, der idealisirten israelitischen Theokratie, eines himmlischen Urbilds also für die unvollkommene irdische Theokratie des Alten Bundes angenommen. Von da aus lag es einem alexandrinischen Christen offenbar nicht sehr ferne, diese religiöse Vorstellung des messianischen oder Himmelreiches mit der philosophischen Idee einer himmlischen oder urbildlichen Welt zu kombiniren. Natürlich ging es bei dieser Combination, wie bei der johanneischen Verwendung des Logosbegriffs: die philosophische Idee wurde durch ihre Verpflanzung in das religiöse Anschauungsgebiet zu etwas ganz anderem, als was sie vorher gewesen; an die Stelle der begrifflichen Abstraktion trat die religiöse Erfüllung mit konkreten, dem wirklichen religiösen Selbstbewusstsein und der Geschichte entnommenen Momenten. Daher versteht es sich von selbst, dass ebenso, wie der johanneische Logos-Christus etwas ganz anderes ist, als der philonische Logos, so auch die himmlische Welt des Hebräer-

briefs etwas ganz anderes, als der *κόσμος νοητός* des Philo: letzteres eine inhaltsleere begriffliche Abstraktion, ersteres eine religiöse Vorstellungsform von reichstem Inhalt, denn sie begreift ja nichts Geringeres als das ganze christliche Bewusstsein des Heils in sich und dient demselben eben nur dazu, seine innere Lebensfülle und Vollkommenheit in begrifflich markirter Form zum Ausdruck zu bringen. Eben weil diese Umwandlung nothwendig sofort eintritt, sobald eine philosophische Idee in das religiöse Anschauungsgebiet verpflanzt wird, so kann aus der sich hieraus ergebenden materialen Differenz kein Recht zum Zweifel an ihrer formalen Identität erhoben werden, hier sowenig wie beim johanneischen Logos.

Der Hebräerbrief macht also aus dem alexandrinischen Begriff des *κόσμος νοητός* eine transcendentale Realität (*τὰ ἐπουράνια, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* 8, 5. 9, 23), welche zunächst den Gegensatz bildet zur diesseitigen Welt überhaupt. Sie verhält sich nemlich zu letzterer (*αὐτὴ ἢ κτίσις*, 9, 11), wie das urbildliche Heiligthum, das Moses im Himmel schaute, zu dem irdischen, das er nach diesem Muster verfertigte, also wie das seinem Ursprung und Wesen nach göttliche, himmlische, übersinnliche, vollkommene und ewige Urbild zu dem Endlichen und Sinnlichen, welches bloss ein unvollkommenes und vergängliches Nachbild (*ὑπόδειγμα*) und Schattenriss (*σιμά*) vom göttlichen Urbild ist (8, 1—5. 9, 23) und sich als das Sichtbare (*τὰ βλεπόμενα* 11, 3), Tastbare (12, 18), den Erschütterungen unterworfenen Wandelbare (*σαλευόμενα* 12, 27) unterscheidet vom Urbildlichen als dem Unsichtbaren (*πράγματα οὐ βλεπόμενα* 11, 1) und Unerschütterlichen, Ewigen (*τὰ μὴ σαλευόμενα* 12, 27). Als Wohnort Gottes heisst die obere Welt *οἶκος Θεοῦ* (10, 21), *σκηνὴ ἀληθινή* (8, 2), *ἢ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις* (die festgegründete Stadt 11, 10), *πατρίς, πόλις ἐπουράνιος* (11, 14. 16), *Σιών ὄρος καὶ πόλις Θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* (12, 22), endlich *βασιλεία ἀσάλευτος* (12, 28). Wie schon letzterer Ausdruck die Combination der urbildlichen Welt mit dem Messiasreich andeutend nahelegt, so liegt in der vorhergehenden Stelle der klare Beweis, dass dem Verfasser die himmlische und urbildliche Welt mit dem Christenthum einfach zusammenfällt. Denn es wird hier den Christen gesagt, dass sie nicht, wie das alttestamentliche

Bundesvolk, zu dem tastbaren Berge (Sinai) hinzugekommen seien, sondern zum Berge Zion, dem himmlischen Jerusalem; ist der Christ schon zu dieser himmlischen Messiasstadt hinzugekommen, so dass er in einem Bürgerverband mit ihr steht und ihre Gaben und Kräfte empfängt und schmeckt (*παραλαμβάνοντες βασιλείαν* 12, 28; *γευσάμενοι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* 6, 4. 5), so ist klar, dass hierunter nichts anderes verstanden werden kann, als die Realität des in Christo aufgeschlossenen Heilsgutes, die christliche Heilsanstalt. Das Christenthum ist damit als eine über alles Irdische und Zeitliche schlechthin erhabene Welt, als die Sphäre des allein wahrhaft reellen und dauernden, des göttlichen Lebens dargestellt, dem gegenüber alles Andere, sonach auch die alttestamentliche Religionsanstalt das wesenlose, schattenhafte und zum Verschwinden bestimmte, kurz das bloss endliche Dasein ist. — Freilich hat diese Identification des Christenthums mit der himmlischen urbildlichen Welt auch wieder ihre Kehrseite; ist das Christenthum nur insofern das vollkommene Dasein, als es mit der jenseitigen Welt identisch ist, so ist es ja selbst nur etwas Jenseitiges, das in der diesseitigen Welt noch nicht wirklich zu besitzen ist, vielmehr vom Diesseits aus erst Gegenstand der Hoffnung sein kann. So folgt aus der örtlichen Transscendenz der oberen, „himmlischen Welt“ nothwendig auch die zeitliche Transscendenz der „zukünftigen Welt“, des *αἰὸν μέλλον* (6, 5) oder der *οἰκουμένη μέλλουσα* (2, 5). Auch unter diesen ist, wie beide Stellen klar ergeben, nichts anderes zu verstehen als das Christenthum, der Gegenstand der christlichen Heilslehre (*περὶ ἧς λαλοῦμεν* 2, 5), der Inbegriff der Heilskräfte, welche sich dem Christen hier schon als „Kräfte der zukünftigen Welt“, als „himmlische Gabe“ oder „heiliger Geist“ zu schmecken geben (6, 4. 5).

Man bemerke, wie hierin der Hebräerbrief genau die Mitte und den vermittelnden Uebergang bildet zwischen der urchristlichen und der johanneischen Anschauungsweise. Nach jener beginnt das Vollkommene, Himmlische erst mit der zweiten Parusie, ist also noch durchaus ein jenseitiges, und das Christenthum fällt noch unter das Diesseitige, Unvollkommene, die Vollkommen-

heit erst Vorbereitende, ist sonach nicht absolut, sondern nur relativ vom Judenthum als einer früheren Vorbereitungsstufe unterschieden. Nach Johannes hingegen ist das ewige Leben schon gegenwärtig vorhanden in der christlichen Wahrheit, in der Erkenntniss Gottes und Jesu Christi, seines Sohnes (Joh. 17, 3), das Christenthum also das Absolute, von allem Nichtchristlichen specifisch Unterschiedene. Der Hebräerbrief nun nimmt die eigenthümliche Mittelstellung ein, dass er einerseits zwar auch schon (wie Johannes) das Christenthum als das Himmlisch-Vollkommene betrachtet und ihm damit seine absolute Erhabenheit über alles Nichtchristliche sichert; andererseits aber zugleich das Vollkommene doch wieder (mit dem Urchristenthum) als das erst Zukünftige, als das zeitlich wie örtlich Transscendente betrachtet; beides zusammen ergibt die höchst eigenthümliche Anschauung des Hebräerbriefs, wornach das Christenthum dem *αἰὼν μέλλον* angehört und der *αἰὼν οὗτος* das vorchristliche Weltalter bezeichnet, dessen Abschluss die Erscheinung Christi bildet. Daher heisst es von diesem, dass Gott durch ihn zu uns geredet habe *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* (1, 1), dass er die Versöhnung vollbracht habe *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* (9, 26); sein Werk also bildet den Abschluss der Weltzeit und den Markstein zwischen *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλον*, das Christenthum also fällt dem letztern zu. Diese Paradoxie, dass das Christenthum der zukünftige Aeon sei, ist der prägnanteste Ausdruck der ganzen christlichen Weltanschauung des Hebräerbriefs; er weiss im Christenthum das vollkommene Heil (die *δωρεὰ ἐπουράνιος*) objektiv aufgeschlossen, aber er fühlt dasselbe noch nicht als vollen subjektiven Besitz, sondern noch als Gegenstand der Hoffnung im Jenseits; aber diess Jenseits ist doch wieder nicht blosses, in sich abgeschlossenes Jenseits, zu dem sich die christliche Gegenwart bloss als Vorbereitung verhielte, sondern es ragt doch auch schon in reell wirksamer Heilskraft mitten in das Diesseits herein; es ist ja nicht bloss ein zeitliches Jenseits, dessen Realisirung erst von der Zukunft (der Parusie) zu erhoffen wäre, sondern dieses zeitliche Jenseits ist schon in der Gegenwart vollkommen reell: als das örtliche Jenseits der himmlischen Welt; ebendesswegen kann der Christ schon jetzt an dieser *οἰκουμένη*

μέλλουσα reellen Antheil haben, zu ihrer Bürgerschaft hinzugekommen sein, ihre Kräfte schmecken.

Fragen wir, wie sich diese Anschauungsweise zu der echt paulinischen verhalte, so ist die prinzipielle Uebereinstimmung ebenso unleugbar, wie die völlige Verschiedenheit der Vorstellungsform in die Augen springt. Dass im Christenthum das Heil ein objektiv gegenwärtiges und doch zugleich auch wieder ein erst von der Zukunft zu erhoffendes sei, ist auch die paulinische Grundanschauung, wie sie in dem Worte ausgedrückt ist: *ἐσώθημεν τῇ ἐλπίδι* Röm. 8, 24. Aber bei Paulus ist die Objektivität des christlichen Heils gesichert durch die Cardinallehre von der Rechtfertigung und Kindschaft des Gläubigen, von welcher die Immanenz des Kindschaftsgeistes ihm Zeugniß gibt; das Moment des noch nichtwirklichseins des Heils kommt dadurch herein, dass das reelle Geistesleben der Kindschaft noch immer mit seinem Gegenheil, dem Fleisch, behaftet ist, daher die *ἀπαρχὴν πνεύματος ἔχοντες* noch immer *στενάζουσιν νόθεσιαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος* (ib. 23). Hier also ruht die Zweiseitigkeit des christlichen Bewusstseins, des *ἐσώθημεν—ἐλπίδι*, auf dem Dualismus von Geist und Fleisch, — einem psychologischen Dualismus, der auch schon vor seiner endgültigen (eschatologischen) Auflösung in fortschreitender relativer Aufhebung mittelst des immanenten religiös-sittlichen Processes des Lebens im Geist begriffen ist; weil der Christ den Geist der Kindschaft wirklich hat, desswegen weiss er: *ἐσώθημεν*, und nur weil er auch noch im Fleische lebt und dessen Macht, wenn auch als eine immer weniger sein Ich beherrschende, zu fühlen bekommt, desswegen ist er noch immer auch ein hoffender, ein *ἀπεκδεχόμενος τὴν νόθεσιαν*. Der Dualismus des Hebräerbriefs hingegen ruht auf der metaphysischen Entgegensetzung von himmlischer, unsichtbarer und ewiger Welt einerseits und irdischer, sichtbarer und vergänglicher Welt andererseits; weil die erstere ihm durch Christus aufgeschlossen ist, weil er im Glauben zu ihr hinzugekommen ist und ihre Kräfte geschmeckt hat, desswegen weiss sich zwar auch hier der Christ des Heiles sicher, aber weil es eben doch eine jenseitige Welt ist, die den reinen Gegensatz zu allem Irdischen bildet, so steht sie ihm, dem irdischen



Christen immer noch in der Ferne als Gegenstand seines Hoffens mehr als seines Besitzes. Die bei dem psychologischen Dualismus des Paulus mögliche relative Aufhebung mittelst immanenten Prozesses ist bei diesem metaphysischen Dualismus nicht möglich; nur ein „Hoffungsanker“ reicht vom diesseitigen Christenleben hinein in die jenseitige Welt des substantiellen christlichen Heils (Hebr. 6, 19: ἦν ἐλπίδα ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρὸδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς), ein Hoffungsanker, der seinen Anhalt hat an dem Vorgang Jesu Christi, und der durch das Beharren in Geduld und Hoffnung des Glaubens festgehalten werden muss; mehr aber als diess kann hier nicht geschehen, wirklich vermittelt kann die Kluft zwischen der jenseitigen und diesseitigen Welt nicht werden, die Lösung des Gegensatzes ist keine immanente, religiös-sittliche, sondern eine selber nur wieder transcendentente — die Parusie, deren Erwartung in nächster Nähe daher dem Hebräerbrief noch viel wesentlicher ist, als dem altpaulinischen Denken. Hierin steht der Hebräerbrief allerdings hinter Paulus zurück; er veräusserlicht und verfestigt wieder den Gegensatz des Christlichen und Natürlichen, den Paulus in der Innerlichkeit des Geisteslebens aus Gott sichselbst theilweise aufheben liess. Aber gleichwohl können wir darin nicht ein Zurücksinken in's Jüdenchristliche erblicken, sondern den Versuch, die absolute Erhabenheit des Christenthums über alles Nichtchristliche zu fixiren in dem der alexandrinischen Spekulation eigenen metaphysischen Gegensatz der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. War diese Erhebung des Christenthums zu einer absoluten kosmischen Bedeutung zunächst noch erkaufte durch seine Entzückung in eine unvermittelte Transscendenz, so blieb es dem weiteren Entwicklungsgang der christlichen Theologie vorbehalten, es aus jener transcendenten Höhe wieder in die diesseitige Wirklichkeit herabzuführen und so erst die Absolutheit seiner Idee mit der Geschichtlichkeit seiner Erscheinung zu vermitteln. Diess geschah erstmals in der johanneischen Formel: „Das Wort ward Fleisch.“

Wie dem Hebräerbrief das Christenthum mit der unsichtbaren himmlischen Welt identisch ist, so auch ist ihm Christus ein Wesen aus jener Welt, der himmlische Ursprung Christi, die Präexistenz steht ihm von vorneherein als etwas selbstverständliches fest; auch hierin setzt er offenbar den Paulinismus schon voraus. Sein christologisches Interesse ist nun aber ein doppeltes, durch die Rücksicht auf die Gegner motivirtes. Da diese (wahrscheinlich unter essenischen Einflüssen) die Engel über Christum stellten, an dessen irdischer Niedrigkeit und besonders Leiden und Tod sie Anstoss genommen zu haben scheinen, so suchte der Verfasser des Hebräerbriefs einmal die unbedingte Erhabenheit Christi über die Engelwelt mit aller Entschiedenheit darzuthun, sodann aber auch seine irdische Niedrigkeit und sein Leiden aus dem Gesichtspunkt eines gottgeordneten sittlichen Leistens, einer Bedingung seiner Erhöhung zu rechtfertigen. — Während der echt paulinische Christus „der zweite (oder geistliche) Mensch vom Himmel“ ist, in seiner göttlichen Ebenbildlichkeit zugleich menschheitliches Urbild, so rückt dagegen der Hebräerbrief den Sohn Gottes gänzlich über das Menschheitliche, auch urbildlich Menschliche, hinaus und fasst ihn als specifisch göttliches Wesen: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως Θεοῦ (1, 3). Dass wir diese Bezeichnung nicht bloss im Sinne des paulinischen εἰκὼν Θεοῦ zu verstehen haben, dass sie vielmehr den metaphysischen Wesenszusammenhang und Wesensursprung Christi mit und aus Gott besagen wolle, ergibt sich schon aus der unverkennbaren Anspielung und Anlehnung unserer christologischen Stelle an die analoge des Buchs der Weisheit, wo die Sophia bezeichnet wird als ἀτμίς τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς, ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου καὶ ἕσπυρον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. μῖα δὲ οὕσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ πάντα καινίζει etc. (7, 25. 26). Hiernach ist die Sophia der Abglanz desswegen, weil sie auch der Ausfluss (ἀπόρροια), gleichsam die ausstrahlende Glut (ἀτμίς) seiner Macht und Herrlichkeit ist, womit die Wesenseinheit bis zur Aufhebung der selbstständigen Hypostase bezeichnet wird, letztere aber ist gesichert durch die Ausdrücke ἀπαύγασμα, ἕσπυρον und εἰκὼν, wor-

nach die Sophia als Spiegelbild und Abglanz Gottes zwar alles, was sie ist, nur durch ihn und nach ihm, aber doch ein Anderes ihm gegenüber ist. Eben dieses beides liegt auch in den Bezeichnungen der Hebräerstelle: „Abglanz der Herrlichkeit und Gepräge des Wesens Gottes“; darnach ist Christus das getreue Spiegelbild und der vollkommene Ausdruck des göttlichen Wesens, so, dass er in seinem Wesen nur eine Verdoppelung des Wesens Gottes darstellt, ein eigenes Wesen für sich zwar bildend, aber in völliger Gleichheit mit dem göttlichen und als Ausfluss aus diesem. Auch die weiteren Worte: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ᾧ ἡματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* können an die der citirten Stelle aus B. Weisheit 7, 25. 27: *ἀτιμὶς τῆς δυνάμεως* und *πάντα δύνανται* erinnern. Wie hier die Sophia nicht bloss das dienstbare Organ der Allmacht Gottes, sondern selber die Trägerin, die hypostasirte Kraft der Allmacht ist und so an die Stelle des Schöpfers oder Erhalters selber einrückt, die Gottheit nach ihrer schaffenden Kraft repräsentirend, so ist auch in der Hebräerstelle dem Sohne eine viel höhere Stellung der Welt gegenüber angewiesen, als diess noch Paulus that, wenn er den präexistenten Christus als das vermittelnde Organ der Schöpfung auffasste: hier ist er selber im selbstständigen Besitz des Allmachtswortes, durch welches er das All trägt, ist also das aktive Subjekt des allmächtigen Schöpfungs- und Erhaltungswillens oder ist die hypostasirte Allmacht selbst, ganz wie die alexandrinische Sophia und wie später der johanneische Logos das Leben und das Licht selber ist, und nicht bloss das vermittelnde Organ, durch welches Leben und Licht bewirkt wird. Allein so sehr die Christologie des Hebräerbriefs darin über die echtpaulinische hinausgeht, dass sie (ganz wie der Colosserbrief) durch Beziehung alexandrinischer Theoreme Christum zum kosmischen Prinzip erhebt, so steht sie doch darin mit der altpaulinischen Christologie noch auf gleichem Boden, dass sie über den Hiatus zwischen der historischen Ansicht vom irdischen Erlöser und der absoluten Ansicht vom ewigen präexistenten Gottessohn noch nicht hinausgekommen ist, ja diesen Hiatus in schroffster Weise zur Anschauung bringt. Wie die paulinische Christologie trotz der Präexistenzvorstellung und im unvermittelten Gegensatz zu dieser immer

dabei geblieben ist, die irdische Erscheinung Christi als Zustand der Armuth und Erniedrigung zu betrachten, auf welche die Erhöhung erst mit der Auferstehung und als Lohn für die vorangegangene Erniedrigung folgte (Phil. 2, 8. 9), so lehrt nun auch der Hebräerbrief, dass Gott Jesum eine kurze Weile unter die Engel erniedrigt und dann wegen seines Todesleidens (*διὰ τὸ πάθημα*, cf. Phil. 2, 9: *διό* —) mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt habe (2, 9); dass Gott ihn zum Erben über Alles gesetzt (1, 2: *ἐθήκε*, der histor. Aor. weist auf ein bestimmtes histor. Faktum!), dass Christus, nachdem er die Reinigung von Sünden vollbracht, sich gesetzt habe zur Rechten der Majestät in der Höhe und um so mächtiger als die Engel geworden sei, um so viel vorzüglicheren Namen er bekommen habe (1, 3. 4). Wie dieser geschichtliche Anfang der Herrscherwürde Christi von der Erhöhung an mit seiner uranfänglichen Weltstellung (*φέρων τὰ πάντα τῷ ἔθμῳ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*) zu vermitteln sei, darüber enthält der Hebräerbrief so wenig als ein paulinischer Brief eine Andeutung; wir können also auch hier nur annehmen, dass diese Vermittlung noch nicht in den Gesichtskreis des Verfassers getreten sei, weil auch er noch nicht in die absolute Betrachtung der Person Christi als eines präexistenten (und kosmischen) Prinzips den Schwerpunkt der Betrachtung gelegt habe, wie diess später Johannes that. Der Hebräerbrief erhebt zwar die präexistente Person Christi noch höher als Paulus in die Stellung eines kosmischen Prinzips, aber diese Voraussetzung bleibt auch ihm im Hintergrund stehen, ohne wirksamen Einfluss auf die Betrachtung des historischen Christus zu üben. Vielmehr macht sich in letzterer der menschlich-moralische Gesichtspunkt viel entschiedener als bei Paulus geltend; es wird von Christo gesagt, dass er versucht wurde allenthalben gleich wie wir, nur ohne Sünde, dass er, obgleich Sohn, an dem, was er litt, Gehorsam lernte, dass er mit Thränen Gebet und Flehen brachte vor den, der ihn vom Tode retten konnte, und erhört wurde um seiner Gottesfurcht willen, dass er durch Leiden zur Vollendung kam (4, 15. 5, 8. 7. 2, 10). Während bei Paulus der himmlische Christus als Urbild des Christen erscheint, so ist im Hebräerbrief gerade der irdische, insbesondere leidende Erlöser das Vorbild

des dulddenden Glaubens, der Vorgänger und Heerführer aller derer, die durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen (12, 2, 2, 10. 6, 20). Es steht diess in innerem Zusammenhang mit der eigenthümlichen Auffassung des Hebräerbriefs vom Werke Christi\*).

Auch hier steht der Hebräerbrief insofern ganz auf paulinischem Boden, als ihm, wie Paulo, der Tod Christi der Angelpunkt des ganzen Erlösungswerkes ist. Hebr. 10, 5—10 heisst es, dass Gott dem Sohne den Leib zubereitet habe, damit er auf Erden gekommen den Willen Gottes thue, nemlich die Thieropfer, an denen Gott kein Gefallen hatte, aufhebe durch das einmalige bessere Opfer seines Leibes; in der *προσφορὰ τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χοῦ* besteht das *ποιεῖν τὸ θέλημα θεοῦ*, zu dessen Behuf Gott ihm bei seinem ἦκειν (auf Erden) *τὸ σῶμα κατηρίσατο*; auch hier also zielt die ganze Erscheinung Christi auf seinen Tod als den eigentlichen Mittelpunkt der Erlösung ab. Aber die nähere Ausführung dieser Grundidee ist beim Hebräerbrief eine andere, als bei Paulus. Bei diesem ist der Tod Christi vorwiegend ein Sühnopfer, welches Gott selbst veranstaltet, wobei Christus nicht sowohl als aktiver Opferpriester, denn als das passive Opfer erscheint; beim Hebräerbrief ist Christus Opfer und Opferpriester zugleich und zwar mit überwiegender Betonung des letztern; hier ist also nicht das, was durch Gottes Veranstaltung an ihm geschieht — diess rein objektive Faktum — sondern was er selbst dabei thut — diess subjektiv sittliche Verhalten — die Hauptsache, auf welcher die Bedeutung und der Werth dieses Opfer-Todes beruht. Und damit hängt das

---

\*) Dass dem Verfasser des Hebräerbriefs die in den judenchristlichen Kreisen aufbewahrte Tradition vom irdischen Leben des Erlösers mehr als Paulo zu Gebot stand, ist wohl möglich, dürfte aber schwerlich zur Erklärung des Gewichts, welches er auf die sittliche Vorbildlichkeit des leidenden Jesus legt, hinreichen. Näher liegt es, an das paränetische Interesse des Hebräerbriefs zu denken, da seine Leser theils an dem leidenden Messias Anstoss zu nehmen, theils an den eigenen Leiden um Christi willen zu straucheln in Gefahr stehen mochten (10, 29—35). Die Hauptsache liegt aber jedenfalls in dem dogmatischen Gesichtspunkt, unter welchen hier das Werk Christi überhaupt gestellt wird.

andere zusammen, dass dieser Opfertod hier nicht sowohl ein der göttlichen Strafgerechtigkeit dargebrachtes Sühnopfer zur Loskaufung der strafwürdigen Sünder vom Gesetzesfluch ist, als vielmehr ein Reinigungs- und Weiheopfer, dessen Bedeutung unmittelbar auf die Menschheit, auf deren Reinigung von der Befleckung der Schuld, auf deren Erlösung vom Schuldbewusstsein sich bezieht.

Der Hebräerbrief will seinen Lesern darthun, dass das Christenthum alles das nicht nur auch enthalte, sondern allein vollkommen, in einer das religiöse Bewusstsein schlechthin befriedigenden Weise enthalte, was die alttestamentliche Cultusinstitution in unvollkommener, bloss vorausabbildender Weise enthalten hatte. Zu dem Zweck stellt er Christum dar als den wahren Hohepriester und seinen Tod als das wahre Opfer, welches das in reeller Weise gewesen sei und bewirkt habe, was die alttestamentlichen Opfer, insbesondere das alljährliche Opfer des Versöhnungstages und das einmalige der Bundesweihe, nicht vollkommen bewirken, sondern nur in äusserer Sinnbildlichkeit darstellen konnten. Indem er also die positive Analogie, welche zwischen Typus und Erfüllung besteht, als Voraussetzung zu Grunde legt, stellt er die innerhalb dieser formalen Analogie bestehende wesentliche Verschiedenheit, den Unterschied der christlich-vollkommenen Heilsanstalt von der jüdisch-unvollkommenen, von allen möglichen Seiten aus in's Licht. Der zunächst in die Augen springende Unterschied ist, dass die alten Hohepriester Thiere opferten, Christus sichselbst, jene mit dem Thierblut in's irdische Heiligthum eingiengen, Christus mit seinem eigenen Blut in das himmlische Heiligthum und dass jene solche Opfer alljährlich auf's neue darbringen mussten, Christus aber mit einem einmaligen Opfer für immer die Versöhnung vollbrachte (Hebr. 9, 1—10, 14); endlich dass jene Priester als sündige Menschen immer auch für sichselbst zuerst opfern müssen (5, 3. 9, 7), Christus aber als der Sündlose sichselbst als tadelloses Opfer mittelst des ewigen Geistes Gott darbrachte (9, 14) und nun vollends, nach seiner Erhöhung von dem Gebiete der Sünde ganz abgesondert und über die Himmel erhaben, in den Stand gesetzt ist, als ewiger Hohepriester für die Seinen bei Gott fürsprechend immerdar einzutreten (7, 24—27). Dieser Verschiedenheit des

Opfernden, des Opfers und der Opferstätte entspricht nun auch die der beiderseitigen Wirkung. Die alttestam. Thieropfer waren fleischliche Gesetzesbestimmungen (*δικαιώματα σαρκός* 9, 10), welche den Darbringenden nicht nach dem Gewissen vollenden, sondern nur in Bezug auf die Fleischartigkeit weihen konnten (ib. v. 9. 13); d. h.: sie bewirkten bloss eine levitische Reinheit, setzten die Darbringenden und das Volk, für das sie dargebracht wurden, bloss in den Stand der theokratischen Heiligkeit mittelst einer äusserlichen (am Fleische geschehenden) Weihung; aber die Sünde wegnehmen konnten sie so wenig, dass sie vielmehr eine jährliche Erinnerung an die ungetilgte Sünde waren, also das Bewusstsein der Sünde und Schuld nicht aufhoben, also nicht dem Gewissen nach in den vollkommenen, schlechthin befriedigenden Zustand versetzen, nicht das schuldbefleckte Gewissen reinigen und versöhnen konnten (10, 1—4. 11. 9, 8—10). Dagegen nun das Opfer Christi, wie es selber durch wandellosen Geist vermittelt als tadelloses dargebracht wurde, so wirkt es auch entsprechend die Reinigung unserer Gewissen von den todten Werken, (was den weitem Erfolg hat,) dass wir dienen dem lebendigen Gott (9, 14); es bewirkt, dass wir besprengt an unsern Herzen und los vom bösen Gewissen mit der vollen Zuversicht des Glaubens hinzutreten können in das Heiligtum, in welches uns Christus durch sein Blut den Eingang eröffnet hat (10, 19—22); kurz es wirkt mittelst Tilgung (*ἀθέτησις* 9, 26), Wegnahme (*περιελείν* 10, 11), Vergebung der Sünde (*ἄφεσις* 10, 18) ein für immer Vollendetsein der Geweihten (*τετελειώκεν εἰς τὸ διηγεῖς τοὺς ἀγιαζομένους* 10, 14). Diese Stellen zeigen schon an und für sich, vollends im Gegensatz zu dem, was das alttestamentliche Opfer nicht wirken konnte, ganz unzweideutig, dass die Reinigung des Gewissens, welche Christi Opfer bewirkte, in nichts anderem als in der Aufhebung des Schuldbewusstseins besteht. Ist man einmal gereinigt, so hat man kein Bewusstsein der Sünden, d. h. kein Schuldbewusstsein mehr (*μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνειδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς ἀπαξ κεκαθαρούμενους* 10, 2); ist man am Herzen besprengt, so ist man los vom bösen Gewissen (*ἐξράντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* 10, 22). Und da das Aufhören des bösen Gewissens

oder des Schuldbewusstseins eben durch Vergebung der Sünde bedingt ist, so kann *καθαρίζεσθαι* geradezu mit *ἄφεσις γίνεται* erklärt werden (9, 22) und die Vernichtung, *ἀθέτησις* der Sünde (9, 26) ist nichts anderes als das *περικεῖν* oder *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* (10, 11 u. 4), welches den Gegensatz bildet zur bleibenden *συνείδησις* und *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν* (ib. v. 2 u. 3), welches also nicht die Aufhebung der wirksamen Sündenmacht im Willen, sondern des quälenden und befleckenden Sündenbewusstseins (Schuldbewusstseins) im Gewissen bedeuten muss\*). An diesem gesicherten Ergebniss kann uns auch 9, 14: *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι* nicht irre machen; das letztere bezieht sich allerdings auf den sittlichen Gottesdienst, also Erneuerung, Heiligung des Lebens, ist ja aber ausdrücklich nur als der mittelbare Erfolg und Zweck des Opfers Christi bezeichnet, wogegen der unmittelbare in der Gewissensreinigung besteht; eine Reinigung „von todtten Werken“ aber heisst diese nicht im Sinne der Befreiung des Gewissens von dem Thun des Bösen oder auch von den Gesetzeswerken, was schon aus dem einfachen Grunde unmöglich ist, weil das Gewissen gar nicht das Subjekt des sittlichen Thuns, weder der bösen noch der Gesetzeswerke ist; sondern das Gewissen ist überall nur das sittliche Selbstbewusstsein, in welchem sich der sittliche Werth oder Unwerth seiner Werke dem Ich fühlbar macht und welches durch das Bewusstsein solcher Werke, die dem Gebiete des geistlichen Todes angehören, befleckt wird; gereinigt wird es sonach von todtten Werken dadurch, dass ihm das quälende und befleckende Bewusstsein von solchen Werken, die dem Tode angehören und den Menschen dem Tode überantworten, abgenommen wird, denn in dem Aufhören dieses Bewusstseins von Sündenschuld besteht sein Reinwerden (cf. 10, 2). Ebendarauf ist v. 15 die *ἀπολύτρωσις τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων* zu beziehen, welche Christus

---

\*) Hiernach wird auch *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* 1, 3 zu verstehen sein; könnte diess ansich betrachtet auch die sittliche Reinigung=Aufhebung der Sündenherrschaft bezeichnen, so sprechen doch alle obigen Parallelen für die andere Bedeutung=Aufhebung der Sündenschuld.



als Mittler des neuen Bundes durch seinen Tod vollbracht habe, damit die Berufenen die Verheissung des ewigen Erbes empfangen. Nach dem Zusammenhang mit v. 14 ist diese ἀπαλύτρωσις sachlich identisch mit der Reinigung des Gewissens, also wie diese von der Erlösung vom Schuldbewusstsein zu verstehen; überdiess wird diess auch durch den beigefügten Zwecksatz nahegelegt, denn die Erlangung des verheissenen Erbes war vor Christo eben deswegen unmöglich (cf. 11, 39 f.), weil die unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen eine Schuld verwirkt hatten, die durch alle alttestam. Sühnungen nicht wirklich vergeben war. Auch das wiederholt von der Wirkung des Opfers Christi gebrauchte ἀγιάζειν ändert an diesem Resultat nichts. Darauf dass ἀγιάζειν als Wirkung des Todes Christi nicht das sittliche Heiligen oder Erneuern der Willensrichtung bezeichne, deutet schon der Umstand hin, dass es 9, 14 vgl. mit 13 durch καθαρῶτιζεν wiederaufgenommen und erklärt wird; aber auch in v. 13 selbst ist es offenbar unmöglich, an die sittliche Heiligung zu denken, denn was sollten wir doch darunter uns vorstellen, dass Bocksblut die Verunreinigten sittlich heilige (in den Zustand von sittlich Erneuerten versetze) in Bezug auf die Reinigkeit des Fleisches? Wohl aber hat das Opferblut die Bedeutung, die Verunreinigten in Bezug auf äusserlich theokratische Reinheit zu „weihen,“ d. h. in den dem theokratischen Bundesverhältniss entsprechenden Stand der Gottangehörigkeit zu versetzen\*). Sonach müssen wir mittelst Analogieschlusses auch das ἀγιάζειν, welches Wirkung des Todes Christi ist, von der dem neuen Bundesverhältniss entsprechenden Weihe zur wahren Gottangehörigkeit verstehen (13, 11. 12). Besonders deutlich wird diess 10, 10: ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χοῦ ἐφάπαξ. Schon letzteres ἐφάπαξ, ebenso der Zusammenhang mit dem folgenden περιελεῖν ἀμαρτίας und ἄφεσις (v. 11 u. 18) zeigt, dass es sich hier um die einmalige Versetzung in den Stand Solcher

---

\*) cf. Weiss, S. 515. Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbriefs, S. 576) will damit doch auch noch „die prinzipielle Befreiung von der Sünden-knechtschaft“ also sittliche Erneuerung verbinden, wozu jedoch der Text nirgends Grund gibt.

handelt, welche in Folge von Sündenvergebung befreit sind vom bösen Gewissen und Zugang zu Gott haben, also in den Stand der durch kein Schuldbewusstsein gestörten Gottangehörigkeit (v. 19—22). Und so werden dann auch die Christen 2, 11 u. 10, 14 *ἁγιαζόμενοι* heissen nicht nach dem Stand der sittlichen Heiligung, in deren fortgehendem Prozess sie begriffen sind, sondern nach dem Stand der durch die Weihe des Blutes Christi empfangenen Gottangehörigkeit; wobei das part. praes. das zeitlose, d. h. in jedem einzelnen Fall neu sich wiederholende, insofern nie beendigte Geschehen bezeichnet (ähnlich wie *δικαιούμενοι* Röm. 3, 24 und *μέλλει λογιζέσθαι* 4, 24). Diese Weihe bestand im alten Bund in der äussern Besprengung mit dem levitischen reinigenden Blut der Thiere, im neuen Bund aber in der Besprengung der Herzen zur Befreiung vom bösen Gewissen, in der Reinigung der Gewissen vom Schuldbewusstsein. Die Schuld war es gewesen, welche die volle Gottesgemeinschaft und Erlangung des verheissenen Erbes unmöglich gemacht hatte. Durch ihre Tilgung also wird ein neues Bundesverhältniss der vollen Gottesgemeinschaft eingeweiht (der „Zugang zum himmlischen Heiligthum, zum Gnadenthron, zur Stadt Gottes etc. eröffnet“) oder die Versöhnung mit Gott hergestellt.

In diesem Grundgedanken, dass wir durch den Tod Christi mit Gott versöhnt seien, stimmt der Hebräerbrief ganz mit Paulus überein, aber die paulinische Vermittlung dieses Gedankens, die Befriedigung der göttlichen Strafgerechtigkeit durch den Strafstellvertretungstod, fehlt dem Hebräerbrief. Zwar streift er freilich nahe genug an diesen Gedanken, wie ja auch nicht anders möglich, da er die alttestam. Sühnopfer durchweg als Typus auf Christi Tod anwendet, jene aber allerdings (cf. oben, S. 96 f.) auf der Stellvertretungsidee ruhen. Aus dem Sinn jenes Opferwesens heraus heisst es allerdings, dass Christus ein barmherziger und treuer Hohepriester vor Gott geworden, um zu sühnen (*ἰλάσκεσθαι*) die Sünden des Volks (2, 17); dass die Erlösung von den früheren Uebertretungen durch den vollzogenen Tod des Mittlers des neuen Bundes vermittelt gewesen sei (9, 15), weil nach dem Gesetz Alles mit Blut gereinigt wird und ohne Blutvergiessen keine Vergebung stattfindet (ib. v. 22); dass Jesus den Tod für

einen Jeden geschmeckt (2, 9), indem er einmal geopfert worden, um Vieler Sünden wegzunehmen (*ἀνευγκλῖν*, was nicht den speciellen Gedanken des stellvertretenden Büssens, sondern nur den allgemeinen des Wegnehmens, *ἀθέτησις, περιελῖν* [cf. 26 u. 10, 11] enthält, 9, 28). Allein nur um so auffallender muss es erscheinen, dass unser Verfasser den entscheidenden Gedanken: die Versöhnung eines göttlichen Zorns, die Aufhebung einer Feindschaft Gottes gegen die Sünderwelt nirgends ausspricht, auch da nicht, wo die Veranlassung die dringendste gewesen wäre, wie bei der Frage nach der Nothwendigkeit des Todes Christi. Im Zusammenhang der eben genannten Stelle (9, 15—22) will er nehmlich beweisen, warum die Erlösung gerade *θανάτου γενομένου* habe geschehen müssen. Wie nahe lag es hier oder wie nothwendig wäre es vielmehr bei paulinischer Versöhnungslehre gewesen, an die *ἔνδειξις δικαιοσύνης Θεοῦ*, an die *κατάρα τοῦ νόμου* zu erinnern, welcher der Unschuldige als stellvertretender Ersatz für die Schuldigen zum Opfer gefallen sei (nach Röm. 3, 25. Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 21 etc.). Statt dessen wird die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi aus der Wortbedeutung von *διαθήκη* deducirt, indem ein „Testament“ erst durch den Tod des Testators in Kraft trete; — eine Deduktion, die zwiefach verunglückt ist, einmal weil für dieses Inkrafttreten des „Testaments“ auch ein unblutiger, natürlicher Tod des Testators völlig genügt hätte, und dann, weil diese Erklärung erst gar nicht passt zu der Analogie des Bundesopfers bei der *πρώτη διαθήκη*, wo die *διαθήκη* (= Vertrag) ohne den Tod eines der beiden abschliessenden Theile in Kraft trat. Ebenso wenig wird im Zusammenhang der andern angeführten Stelle (2, 9) die Nothwendigkeit dessen, dass Christus den Tod für Jeden schmeckte, in paulinischer Weise begründet, vielmehr tritt an die Stelle der dogmatischen Nothwendigkeit die blosse „Ziemlichkeit,“ dass, wie die andern Gottessöhne, so auch der Anführer der Seligkeit durch Leiden zur Herrlichkeit geführt werde (*ἔπρεπε γάρ* etc. v. 10), — eine Motivirung des Todes Christi, die sich zur paulinischen nicht anders verhält, als die skotistische zur anselm'schen oder die socinianische zur lutherischen. Unter solchen Umständen wird sich die Annahme schwerlich abweisen lassen, dass der Verfasser des Hebräerbriefs zwar die

paulinische Grundlehre von der Erlösung durch Christi Tod im Allgemeinen sich angeeignet, aber die bestimmtere Vermittlung derselben, wie sie dem Paulus durch seine jüdische Gottes- und Gesetzeslehre nahegelegt war, bei Seite gelassen habe\*), wahrscheinlich, weil sie seiner alexandrinischen Bildung widerstrebte; er bezog die versöhnende Wirkung des Todes Christi, statt zunächst auf den zu versöhnenden Zorn Gottes, unmittelbar auf die Aufhebung des menschlichen Schuldbewusstseins. Damit war nun zwar der Weg zu einer innerlicheren Auffassung der Erlösung, als wie sie in der juridischen Form der paulinischen Lehre enthalten war, betreten, zunächst aber noch ein unvermittelter Hiatus zwischen Mittel und Zweck: zwischen Tod Christi und Aufhebung des Schuldgefühls gesetzt; dass diese geistige Wirkung auch wesentlich geistig vermittelt sein müsse, diese Consequenz zog erst die johanneische Theologie, welche das Erlösungswerk Christi in die Selbstoffenbarung des Logos setzte.

Je weniger nun aber der Verfasser des Hebräerbriefs dem Tode Christi eine objektive Beziehung auf Gott beizulegen wusste, desto mehr scheint er — gleichsam als Ersatz dafür — die Bedeutung des Leidens und Sterbens für die Person Christi selbst zu betonen. Er hat das Kreuz erduldet als Kaufpreis (*ἀντί*) der ihm vorliegenden (als Sieges-

---

\*) Weiss, S. 512 f. und Riehm, S. 541 geben zwar diess zu, dass die paulinische Strafstellvertretung sich im Hebräerbrief nicht direkt finde, glauben aber doch annehmen zu müssen, dass sie obigen Stellen als Voraussetzung zu Grunde liege. Aber warum sollte diese Voraussetzung beharrlich im Hintergrund geblieben sein, wenn sie dem Verfasser wirklich geläufig war? warum sollte er nicht da wenigstens sie ausgedrückt haben, wo sie seinem Zweck, der Theodicee wegen Christi Kreuzestodes, so sehr förderlich gewesen wäre? Folgt daraus nicht viel eher, dass er jenen paulinischen Gedanken sich eben gar nicht angeeignet hat, sei es nun in bewusster, oder auch unbewusster Abweichung von Paulus? So richtig Köstlin, jhann. Lehrbegr., S. 435: „Zwischen dem geopfertem Christus und die im Menschen gewirkte Reinigung ist nicht ein Drittes, die Stellvertretung, eingeschoben, sondern Mittel und Wirkung sind eins.“ Nur wäre freilich die Frage, ob diess Einssein ein vollziehbarer Gedanke sei? und wenn nicht, wie denn unser Verfasser zu dieser Eigenthümlichkeit gekommen sei? Diess hat Köstlin nicht erklärt; ich glaube, dass es sich nur auf obige Art erklären lässt.

preis vorgesteckten) Freude und hat, nachdem er die Schande gering geachtet, sich gesetzt zur Rechten des Thrones Gottes (12, 2). Er ist wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden, denn es ziemte sich für den, der viele Kinder zur Herrlichkeit führte, den Anführer der Seligkeit (den, welcher als Vorgänger den Weg zur Seligkeit eröffnet) durch Leiden (auf demselben Wege, wie alle andern auch, cf. 12, 6—11) zu vollenden (2, 9. 10). Obgleich Sohn, hat er an dem, was er litt, Gehorsam gelernt, und vollendet, ist er allen ihm Gehorchenden Ursache ewiger Seligkeit geworden (5, 9). Es fragt sich, worin diess *τελειοῦσθαι*, welches zunächst die Frucht der Leiden für Christum selbst, weiterhin aber auch, wie wir sogleich sehen werden, die erlösende Wirkung für die Menschen bezeichnet, bestehe? In 2, 10 ist *τελειῶσαι* die Wiederaufnahme von *δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* v. 9, bezeichnet also die Erhöhung und himmlische Verherrlichung des im Todesleiden Erniedrigten. Auch 5, 9 ist *τελειωθείς* nicht die sittliche Vervollkommnung des Gehorsamlernens im Leiden, sondern es ist ein neues Moment, welches zu diesem *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν* hinzutritt als dessen letzte Folge\*), durch welche erst Christus in den Stand gesetzt wurde, Ursache der Seligkeit zu sein. Welches aber dieser Zustand sei, haben wir theils aus dem Zusammenhang dieses Verses selbst, theils aus v. 7 zu entnehmen; hier heisst es, dass Christus zum Vater gefleht habe um das *σῶζειν ἐκ θανάτου* und wegen seiner Frömmigkeit erhört worden sei; diese Frömmigkeit wird dann in v. 8 geschildert, worauf v. 9 mit *καὶ τελειωθείς* offenbar das *εἰσακουσθείς* von v. 7 wieder aufnimmt und also besagt, dass er vom Tode gerettet worden sei, was natürlich in diesem Fall auf die mit der Auferweckung erfolgte Erhöhung zu beziehen ist; nachdem er so für seine

---

\*) Diess übersieht Riehm, wenn er (a. a. O., S. 344), *τελειωθείς* von der „sittlichen Vollendung“ verstanden wissen will, was nicht nur mit 2, 10 im Widerspruch steht, sondern auch zweierlei heterogene Begriffe des Worts *τελειοῦν* bei Christo und den Christen voraussetzen würde. Freilich auch bei Letztern scheint Riehm die Versetzung in den Zustand der subjektiven Heiligkeit mit unter dem Wort verstehen zu wollen (S. 587), was entschieden falsch ist.

eigene Person durch die göttliche Erhöhung seines Gebets um das *σώζεσθαι ἐκ θανάτου* wirklich aus dem Tode zur *σωτηρία* gelangt war, konnte er ebenso und ebendesswegen auch allen andern, welche denselben Weg der *ὑπακοή*, wie er selbst, einschlug, die Ursache der gleichen *σωτηρία* werden. Er ist eben darin der *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν*, weil sowohl der Weg (*διὰ παθημάτων*), als auch das Ziel (*τελειῶσαι* und *εἰς δόξαν ἀγαγεῖν*) beiderseits dasselbe ist: der Zustand der *σωτηρία αἰώνιος*, der *δόξα καὶ τιμή* (2, 9. 10 vgl. mit 5, 9). Eben diesen Zustand als einen ein für allemal hergestellten und unverlierbaren bezeichnet *τετελειωμένος*, sowohl wenn es von Christo steht als dem ewigen Hohepriester im Gegensatz zu den vergänglichen und schwachen menschlichen Hohepriestern (7, 28), als auch wo es von den Seligen im Himmel gebraucht ist (12, 23: *πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*), womit ganz übereinstimmt, dass auch bei letztern das Gelangen in diesen Zustand der verheissenen Seligkeit als *τελειοῦσθαι* bezeichnet wird (11, 40: *τελειωθῶσι*, parallel dem *κομμάσασθαι ἐπαγγελίαν* v. 39). Soweit also ist der Begriff ein einstimmiger und einfacher: er bezeichnet in den bisherigen Stellen einen Zustand der Vollkommenheit, der zugleich Vollendungszustand, Endziel und Abschluss eines vorhergehenden Unvollkommenen ist, und zwar näher den vollkommenen Vollendungszustand im Jenseits, als Gegensatz zu den Unvollkommenheiten des Diesseits. Aber es wird nun *τελειοῦν* auch von gegenwärtigen innerlichen Wirkungen gebraucht, die von der jenseitigen Vollendung jedenfalls verschieden sind. So wenn vom Gesetz gesagt wird, dass es *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς οὐδὲν ἐτελείωσεν* (7, 18 f.), dass seine Opfer nicht konnten *κατὰ συνείδησιν* und nicht *εἰς διηνεκὲς τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* (9, 9. 10, 1), dass hingegen Christus durch ein Opfer *τετελείωκεν εἰς διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους* (10, 14). Erklärt wird dieses *τελειῶσαι* durch die parallelen Ausdrücke: *ἀγιάζειν* (9, 13), *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν* (v. 14), *μηδεμίαν ἔτι ἔχειν συνείδησιν ἁμαρτιῶν* und *κεκαθαρμένους* (10, 2), *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* und *περιελεῖν ἁμαρτίας* (10, 4. 11), *ἡγιασμένοι, ἁγιαζομένους* (v. 10 u. 14), *ἐξῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* (v. 22); da nun nach dem Obigen diese Ausdrücke die Befreiung vom befleckenden Schuldbewusstsein

und Weihung zu der Gottangehörigkeit des (neuen) Bundesverhältnisses bezeichnen, so wird eben diess auch mit *τελειοῦν* gesagt sein sollen\*), und zwar mit dem Nebenbegriff, dass eben dieser Zustand des gereinigten und mit Gott versöhnten Gewissens der vollkommene, dem Menschen und seinem Verhältniss zu Gott wahrhaft entsprechende, also auch allein schlechthin befriedigende religiöse Zustand sei. Dass aber dieser Begriff von *τελειοῦν* mit dem zuerst gefundenen in innigster Verwandtschaft steht, leuchtet von selbst ein: beidemal bezeichnet das Wort Versetzung in einen vollkommenen und vollkommen befriedigenden Zustand, nur dass derselbe das einamal als der innerer religiöser Befriedigung des Gemüths, das anderemal als der vollkommen befriedigenden Daseins des ganzen Menschen in der jenseitigen Endvollendung zu verstehen ist; in jenem Sinn ist *τελειοῦν* das paulinische *δικαιοῦν*, in diesem das paulinische *δοξάζειν*. Und wie auch bei Paulus mit dem Stand des Gerechtfertigtseins die *σωτηρία* und *κληρονομία* im Prinzip und damit auch das *συνδοξασθῆναι* so gut wie schon vorhanden, weil ja ideell gesichert ist (*οὗς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασεν* Röm. 8, 30 u. 17. 5, 9—11): so kann auch der Hebräerbrief beides, die Vollkommenheit des Vollendungs Zustands und die volle Befriedigung des diesseitigen christlichen Bewusstseins mit demselben Begriff bezeichnen, weil in der letztern die erstere schon so gut wie vorhanden, weil ideell gesichert ist. Und um so eher kann hier beides in einen und denselben Begriff zusammen gehen, weil die Welt der Vollkommenheit, in welche die jenseitige

---

\*) Es ist insofern richtig, dass *τελειοῦν* und *ἀγιάζειν* gleichbedeutend seien; aber dass sie „Wechselbegriffe seien, die sich vollständig decken“ (Riehm, a. a. O., S. 588), ist desswegen zu viel gesagt, weil dabei die Beziehung des Wortes *τελειοῦν* auf die Endvollendung, welche in *ἀγιάζειν* nicht liegt, ausser Acht gelassen ist. Dasselbe gilt auch in Bezug auf Weiss' Identifikation von *τελειοῦν* mit dem paulinischen *δικαιοῦν* (N. Theol. S. 516). Es ist vielmehr der umfassende Begriff für *δικαιοῦν* und *δοξάζειν* und eben nur das letztere Moment ist das bei Christus und bei den Christen gemeinsame; übersieht man diess, wie die beiden Genannten thun, so kommt man zu dem misslichen Ergebniss, demselben Wort im einen und im andern Fall gänzlich verschiedenen Sinn beilegen zu müssen.

Endvollendung fällt, nach dem Hebräerbrief nicht ein blosses Jenseits der Zukunft ist, sondern schon eine gegenwärtige Realität, die mit ihren Kräften und Gaben in das Diesseits hereinragt, an welcher der Christ bereits Theil hat.

So ist's denn auch die Beziehung auf die himmlische Welt, worin diese verschiedenen Gesichtspunkte für das Werk Christi in dem Hebräerbrief zusammen fallen und die ganze Auffassung eine objektive Wendung nimmt. Wie das *τελειοῦσθαι* Christi selbst durch Leiden und Tod in dem Uebergang aus dem irdischen Leben der Schwachheit in das himmlische der Vollkommenheit und Unvergänglichkeit bestand, so auch besteht sein *τελειῶσαι εἰς διηκεῖς τοὺς ἀγιαζομένους* eben darin, dass er ihnen den Eingang in das obere Heiligthum ein für allemal eröffnete (*εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐνεκαίνισεν ἡμῖν* (10, 19 f.). Dass dieser Eingang in's obere Heiligthum im alten Bund noch nicht geoffenbart war, deutete der Vorhang vor dem Allerheiligsten der Stiftshütte an (9, 8); und während der Hohepriester nur einmal des Jahrs in das Innere hinter dem Vorhang eintrat und dasselbe mit dem Sühnopferblut besprengte, so hat Christus den Weg ein für allemal und für alle die Seinen eröffnet durch den Vorhang d. i.: sein Fleisch hindurch (10, 20), d. h. durch Hingabe seines Leibes in den Tod hat er den scheidenden Vorhang vor dem himmlischen Heiligthum (das böse Gewissen v. 22) beseitigt und ist zu unsern Gunsten der Vorgänger in das Innere hinter dem Vorhang, in den Himmel selbst geworden (6, 20) und hat diess obere Heiligthum mit dem bessern Opferblut, seinem eigenen, besprengt und gereinigt (9, 23) und ist durch alles diess ein von den Sündern abgesonderter und über die Himmel erhabener, also aller irdischen Schwachheit entnommener, für ewig vollendeter Hohepriester geworden (7, 26—28), so dass nun auch wir einen festen Hoffnungsanker unserer Seele haben, der in jenes himmlische Heiligthum hineinreicht (6, 19), und sonach freudige Zuversicht schöpfen dürfen, mit wahrhaftigem Herzen und in vollem Glauben, besprengt an den Herzen und los vom bösen Gewissen, gewaschen am Leibe mit reinem Wasser (der Taufe), hinzutreten zu jenem himmlischen Heiligthum, dem Hause Gottes, wo wir Christum zu unserem grossen Priester haben (10, 22). Leicht erkennen



wir durch diese alttestamentlichen Typen entnommenen Anschauungsbilder hindurch die dogmatische Idee: Christus hat durch seine Selbsthingabe in das Leiden seines Erlösungsberufs zunächst für sich selbst und dann ebendamit zugleich für die Menschheit ein neues Bundesverhältniss zwischen Gott und Mensch eingeweiht, die vorher durch das Schuldbewusstsein gehinderte volle Gottesgemeinschaft der Menschheit eröffnet und ist so der Anführer unserer Seligkeit, der Mittler eines neuen Bundes der Erlösung geworden. Die Objektivität des neuen religiösen Verhältnisses der mit Gott versöhnten Menschheit, die Objektivität also des christlichen Prinzips, welche Paulus durch die objektiven Begriffe der *ἀπολύτρωσις, καταλλαγή, δικαιοσύνη* fixirt hatte, kommt beim Hebräerbrief zu ihrem Recht unter dem Bilde der Eröffnung des himmlischen Heiligthums. Wie wir in der himmlischen Welt des Hebräerbriefs von Anfang die in das zeitliche und örtliche Jenseits hinausgestellte und doch auch immer schon in das Diesseits des christlichen Bewusstseins reell hereinreichende Idee der vollkommenen Religion, der vollen Gottesgemeinschaft des Menschen erkannt haben, so ist die Erschliessung dieser Welt durch den Vorgänger und Anführer des Glaubens, Christum, nichts anderes als die Erschliessung des christlichen Bewusstseins voller Gottesgemeinschaft; und die Amphibolie dieses Bewusstseins, das sich einerseits schon im Besitz dieser vollen, ungeschiedenen, freudigen Gottesgemeinschaft weiss, andererseits doch seine absolute Befriedigung in ungetrübter Vollkommenheit erst von der jenseitigen Vollendung erhofft, diese Amphibolie spiegelt sich ebensowohl in der Doppelsinnigkeit des Begriffs *τελειῶν*, wie in der des *αἰὼν μέλλον*, sofern beide die Vollkommenheit theils als die transcendenten des zukünftigen Vollendungs-zustandes, theils auch zugleich als die immanente des diesseitigen christlichen Bewusstseins bezeichnen. — Noch ist zu bemerken, dass diese Vorstellung von der Erschliessung der oberen Welt durch Christum auch bei Johannes sich findet; Christus, wie er der vom Himmel gekommene ist, so steigt er auch wieder zum Himmel hinauf, um den Seinigen dort die Stätte zu bereiten; er ist der Weg, durch ihn nur kommt man zum Vater, wenn er erhöht wird, wird er die Seinen nach sich ziehen (Joh. 3. 12. 14. 17). Aber während nach dem Hebräer-

brief Christus durch seinen Tod erst das vorher verschlossene Heiligthum im Himmel erschliesst und den Weg dahin eröffnet durch seinen Vorgang, so kann der johanneische Christus gleich von Anfang seinen Jüngern sagen: „Wahrlich, ich sage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen auf des Menschen Sohn“ (Joh. 1, 52); er muss nicht erst auf die Freude und Herrlichkeit als auf einen künftigen Siegeskranz hoffen (Hebr. 12, 2, 9), sondern er beginnt gleich seine Laufbahn damit, den Wein der höheren Freude der Menschheit im Vollmass zu spenden und darin seine Herrlichkeit zu offenbaren (Joh. 2, 11). Wie er selbst als der Eingeborene vom Vater, das Leben und Licht der Welt, nicht erst noch des *τελειοῦσθαι* bedarf, um *ἀγιος σωτηρίας* zu werden, so ist auch das *τελειοῦσθαι* der Christen schon in ihrer diesseitigen Liebesgemeinschaft mit Gott und Christo und mit einander verwirklicht und ihre Freude voll geworden (17, 23: *ἵνα ὡς τετελειωμένοι εἰς ἓν* und 16, 24 *ἢ χαρὰ ὑμῶν ἢ πεπληρωμένη*). — Uebrigens wird es gerade von hier auch wieder am erklärlichsten, wie der Hebräerbrief an der paulinischen Verknüpfung des Erlösungswerks mit dem Tode Christi trotz seiner anderweitigen Voraussetzung festhalten konnte. Denn bei der Anschauung von der Erlösung als der Eröffnung des himmlischen Heiligthums liegt es ja natürlich am nächsten, den entscheidenden Wendepunkt eben im leiblichen Tod zu sehen, als dem Uebergang aus der irdischen in die himmlische Welt. In diesem letztern Sinn bleibt auch für Johannes der Tod Christi der entscheidende Moment des *ὑποῦσθαι*, an welches sich die Mittheilung der Segenskräfte, des heiligen Geistes, anknüpft (12, 32. 16, 7); nur freilich passt dann für diese Betrachtungsweise des Todes Christi vielmehr das Bild des ersterbenden und fruchtbringenden Weizenkorns (12, 24), als das des Sühnopfers, dessen Beziehung auf die Erhöhung und Erschliessung der himmlischen Welt der Hebräerbrief nur durch die alttestamentliche Typik vermittelt.

Endlich ist noch ein Gesichtspunkt des Hebräerbriefs für das Erlösungswerk zu erwähnen, der ebenfalls näher zu Johannes als zu Paulus hin liegt: Christus wirkte durch seinen Tod die Ueberwindung des Teufels als des Macht-

habers über den Tod (2, 14). Diese Beziehung der Erlösung auf den Teufel findet sich im altpaulinischen Lehrbegriff nicht, hat dagegen bei Johannes eine hervorragende Bedeutung; die ganze widergöttliche Welt erscheint hier als das Reich, das sich in der Person seines Herrschers, des Teufels konkret zuspitzt, wie das Reich Gottes in Christo; daher die ganze Erscheinung Christi hier unter den Gesichtspunkt gestellt werden kann, dass er die Werke des Teufels zu zerstören gekommen sei. Der Gesichtspunkt des Hebräerbriefs ist ein engerer, sofern der Teufel nicht als Repräsentant alles Bösen, sondern als Machthaber über den leiblichen Tod, sonach als Repräsentant des Uebels, der Sündenstrafe, gleichsam als Exekutor und Kerkermeister für die sündige Menschheit erscheint. Daher ist auch die Erlösung von ihm keineswegs im johanneischen Sinn einer Ueberwindung des Bösen, sondern nur als Befreiung von der Todesfurcht, die als Bann über der Menschheit lastete, gemeint (v. 15). Da nun der Tod hauptsächlich furchtbar ist wegen des auf ihn folgenden Gerichts (9, 27), so kann die Befreiung von der Todesfurcht nur bestehen in der Befreiung von dem drohenden Gericht oder psychologisch gewendet: von dem Schuldbewusstsein. Und so kommt dieses *καταργεῖν τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου* sachlich ganz auf das Gleiche hinaus wie das *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν*, nur mit dem bemerkenswerthen Unterschied, dass letzteres die Wirkung des Erlösungstodes Christi als eine subjektive, ins menschliche Bewusstsein direkt fallende, charakterisirt, jenes dagegen diese subjektive Befreiung objektivirt als Aufhebung einer feindlichen und knechtenden Macht. So ersetzt der Hebräerbrief die objektive transcendentente Beziehung, die nach Paulus der Tod Christi auf die göttliche Strafgerechtigkeit hatte, durch die auf den Repräsentanten derselben, auf den Teufel. Ein Anstreifen daran findet sich schon bei Paulus in der Art, wie er den Zorn Gottes im Gesetz gewissermassen hypostasirt, so dass die Menschen vom Gesetz im Kerker gehalten werden und von seinem Fluche loszukaufen sind. Erscheint hier schon das Gesetz wie eine aussergöttliche Objektivation des göttlichen Zorns, der Strafgerechtigkeit, so lag der Schritt nahe, dem Gesetzesfluch den persönlichen Exekutor desselben, den Teufel, zu substituiren. Diess mochte sich dem

alexandrinischen Verfasser unseres Briefs um so mehr empfehlen, als hierdurch erst das zu überwindende feindliche Prinzip ganz bestimmt von Gott unterschieden war. Während nemlich bei Paulus zwischen dem Strafe fordernden Zorn und der versöhnenden Liebe Gottes jener eigenthümliche Dualismus bestand, der die Ausgleichung durch den strafstellvertretenden Sühnetod Christi forderte, so ist dieser innergöttliche Dualismus beim Hebräerbrief, in dessen alexandrinische Gottesidee er nicht passte, aus Gott heraus gesetzt und in dem Gegensatz der beiden kosmischen Mächte: Christus und Teufel vorgestellt. So ist es der Dualismus der paulinischen Versöhnungslehre einerseits und das monistische Interesse der alexandrinischen Gottesidee andererseits, aus deren Compromiss sich jene eigenthümliche Erlösungstheorie ergab, welche über ein Jahrtausend lang das christliche Denken befriedigte, wonach die Erlösung in einem Handel (sei es Kampf, sei es Rechtsstreit) zwischen Gott, resp. Christus und Teufel bestand. — Uebrigens erhellt diese Verwandtschaft der beiden Vorstellungsweisen: Aufhebung des Gesetzesfluches (der uns feindseligen Gesetzeshandschrift) und Ueberwindung der uns feindseligen Geistermächte auch aus dem Colosserbrief, wo (2, 14. 15) beide hart zusammen gestellt und offenbar parallelisirt werden, während im Hebräerbrief die zweite an die Stelle der älteren tritt.

Wie überall, so stehen auch im Hebräerbrief der Begriff der Erlösung und der des Glaubens in genauer Correspondenz und sind nur in diesem ihrem Zusammenhang richtig zu verstehn. Nun sahen wir, dass die Erlösung subjektiv in der Befreiung vom Schuldbewusstsein und von der damit verbundenen Todesfurcht bestehe, objektiv in der Erschliessung der unsichtbaren himmlischen Welt des vollkommenen und ewigen Lebens, des Hauses Gottes, der himmlischen Stadt. Eben hierauf bezieht sich auch der Glaube; sein Begriff ist weder der paulinische noch der judenchristliche, sondern ein Drittes zu beiden. Er wird nemlich definirt als *ἐπιζομένων υπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (11, 1), d. h. Zuversicht in Bezug auf Dinge, die zu hoffen sind, und Ueberzeugtsein von unsichtbaren Realitäten. Schon die asyndetische Stellung dieser beiden Bestimmungen verräth, dass sie nicht zwei verschiedene

Objekte des Glaubens, sondern ein und dasselbe nach zwei verschiedenen Seiten bezeichnen sollen, nemlich die unsichtbare Welt, wie sie einerseits schon in der Gegenwart eine Realität ist, von deren Sein und Wirksamsein man überzeugt sein kann (resp. überführt durch Erfahrung ihrer Wirkungskräfte), wie sie aber andererseits noch ein Gegenstand der Hoffnung ist, da ihr Offenbarwerden noch als zukünftig erst bevorsteht — als *οικουμένη μέλλουσα*. So gehört denn zum Glauben zuvörderst das Ueberzeugtsein vom Sein Gottes, der unsichtbaren Urrealität; aber nicht bloss von seinem ruhenden Sein, sondern von ihm, wie er in einem Verhältniss lebendiger Wechselbeziehung zum Menschen steht, wie er sich vom Menschen suchen lassen will und dieses Suchen mit dem entsprechenden Erfolg belohnt, also sich vom Menschen finden lässt (*πιστεῦσαι δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ Θεῷ ὅτι ἔστι καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδοτῆς γίνεται* 11, 6). Dieses letztere ist nun für den *ἐκζητῶν* ein *ἐλπιζόμενον*, ein erhoffter Erfolg, der aber eben durch sein *προσερχεσθαι* sich ihm als positive Realität erweist, als *πράγμα* und *δύναμις* und *δωρεά* (6, 4, 5), so jedoch, dass dabei immer noch etwas Weiteres zu hoffen übrig bleibt. Eine Glaubensthat war die Folgsamkeit des Noah gegen die Aufforderung, die Arche zu bauen, während noch nichts von der angekündigten Fluth zu sehen war; eine Glaubensthat die Folgsamkeit des Abraham gegen den Ruf, der ihn in ein ihm noch unbekanntes Land als in sein künftiges Erbtheil berief; so vertraute Sarah der göttlichen Verheissung trotz entgegenstehender Wahrscheinlichkeit; Abraham war willig, den Isaak zu opfern, im Gedanken, dass Gott auch aus den Todten wieder erwecken könne; Isaak und Joseph zeigten in ihrem letzten Willen ihren Glauben an die Zukunft ihres Volks und der göttlichen Verheissungen für dasselbe; im Glauben zog Moses die Leidensgenossenschaft mit Gottes Volk dem zeitlichen Sündengenuss, die Schmach Christi (die Theilnahme an den Leiden des Messias in dem messianischen Volke) den Reichthümern Egyptens vor, denn „er sahe hin auf die Belohnung;“ im Glauben zog er aus Egypten ohne Furcht vor des Königs Grimm, denn „den Unsichtbaren (Gott) wie mit Augen sehend war er stark und fest.“ Alle diese und unzählige

andere alttestamentliche Fromme, welche im Glauben Thaten gethan und Leiden und Tod erlitten haben, haben die verheissenen Heilsgüter nicht empfangen, sondern dieselben nur von ferne geschaut und Zuversicht gewonnen und sie freudig begrüsst und bekannt, dass sie auf Erden Gäste und Fremdlinge seien, womit sie kundthaten, dass sie ein Vaterland erst suchten, welches kein irdisches sein konnte, sondern das bessere himmlische, die Stadt, die Gott ihnen bereitete (11, 13—16). Das ist eben jene himmlische Welt, zu welcher jetzt die Christen hinzugekommen sind (*προσεληλύθατε* 12, 22), nachdem sie ihnen durch Christum als den Wegbahner erschlossen worden ist; daher denn jene alttestamentlichen Frommen nicht vorher, nicht ohne uns Christen zur Vollendung gelangen konnten (*μη χωρις ημων τελειωθωσι* 11, 40). Darnach hat also der alttestamentliche Glaube nicht etwa nur einen dem neutestamentlichen analogen Inhalt, wie diess auch nach Röm. 4 beim Glauben Abrahams der Fall war, sondern er hat geradezu denselben Gegenstand, nur mit dem Unterschied, dass der alttestamentliche Fromme diesen Gegenstand noch erst aus der Ferne sah und begrüsst, der Christ hingegen zu ihm hinzugetreten ist und, da ihm der Zugang einmal eröffnet ist, jederzeit mit Freudigkeit dem Throne der Gnade nahen kann, kurz dass der alttestamentliche Fromme sich zum Heile der Verheissung bloss erst hoffend, der Christ auch schon geniessend, wenn gleich dabei auch noch hoffend, verhält. Bei Beiden richtet sich der Glaube auf die *οικονμένη μέλλουσα*, aber für den alttestamentlichen Frommen ist diese noch bloss *μέλλουσα*, er weiss sich noch ausserhalb ihrer, in der Fremde und Pilgerschaft, das himmlische Vaterland erst erwartend und erstrebend (*ἐκδέχασθαι* und *ὀρέγασθαι* 11, 10. 16); bei ihm also besteht der Glaube noch bloss in der zuversichtlichen Hoffnung, welche den göttlichen Verheissungen vertrauend Alles daran gibt, um ihres Zieles theilhaftig zu werden. Der Christ hingegen bekommt im Glauben schon wirklich Theil am unvergänglichen Reich (*βασιλειαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες* 12, 28), hat schon empfangen die Erkenntniss der Wahrheit (10, 26), ist schon *μέτοχος Χριστοῦ* geworden (3, 14), ist *ἁγιασθεῖς* (10, 29), *φωτισθεῖς* (32), *γενσάμενός τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μέτοχος γενηθεῖς πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γενσάμενος*

Θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος (6, 4 f.), er befindet sich im Besitz eines alle irdischen Reichthümer überragenden Besitzthums im Himmel (ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς κρείττονα ὑπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν 10, 34). Der christliche Glaube ist also schon wirkliche Erfahrung der verheissenen Heilsgüter, wenigstens soweit dieselben innerlicher, geistlicher Art sind: heiliger Geist, Erkenntniss der Wahrheit, Befreiung vom Schuld-bewusstsein, Freudigkeit des Zutritts zum Gnadenthron. Sofern aber die volle Realisirung dessen, was von Anfang den Gegenstand aller Verheissungen bildete, doch erst in der vollkommenen und unveränderlichen Welt des Jenseits, im eigentlichen αἰὼν μέλλον möglich ist, insofern gehört auch zum christlichen Glauben die ἐλπίς immer noch als ein wesentliches Moment, ja dieser Glaube erweist seine Wahrheit und Kraft eben auch wie der alttestamentliche im καρτερεῖν, μὴ ἀποβαλεῖν τὴν παθήσιν, in der ὑπομονή und μακροθυμία (10, 35—39).

Vergleichen wir diesen Glaubensbegriff mit dem paulinischen, so fällt ein doppelter Unterschied in die Augen: in Bezug auf die subjektive Form und auf den objektiven Inhalt des Glaubens: die Hoffnung ist nach Paulus wohl eine wesentliche Folge, nicht aber selber ein Moment des Glaubens, denn sein Inhalt ist nicht die zukünftige Welt, sondern der geschichtliche Christus als der für uns Gestorbene und Auferweckte; er eignet sich das christliche Heilsprinzip in der konkretesten Form als Person des Erlösers und in der bestimmtesten Fixirung als dessen Tod und Auferweckung an. Nicht so der Hebräerbrief. Ihm kommt Christus gar nicht als Gegenstand des Glaubens in Betracht, weder Christi Person überhaupt, noch sein Tod oder Auferweckung insbesondere; sondern Christus ist ihm bloss der, welcher dem Glauben seinen vollen Inhalt verschafft hat, dadurch, dass er diesen zuerst sichselbst gewonnen hat durch sein eigenes τελειοῦσθαι, er ist ihm der Vorgänger auf dem Glaubensweg, welcher, indem er selbst an sich den Glauben zur vollen Erscheinung gebracht hat (τελειωτῆς πίστεως), zugleich Vorbild und Anführer für die ihm Nachfolgenden (ἀρχηγός πίστεως 12, 2) geworden ist. — Man hat mit Rücksicht hierauf den Glaubensbegriff des Hebräerbriefs schon ganz auf gleiche Linie mit dem juden-

christlichen (z. B. eines Jacobus) stellen wollen, aber schwerlich mit Recht. Zwar ist ja nicht zu leugnen, der Glaube des Hebräerbriefs, weil er Christum nur zum Vorbild, nicht selbst zum Gegenstand hat, trägt allerdings nicht so unmittelbar das specifisch christliche Gepräge, wie der paulinische; allein er ist doch auch wieder weit entfernt, bloss Glaube an (resp. Hoffnung auf) die bevorstehende Wiederkunft des Messias Jesus zur Aufrichtung seines verheissenen Messiasreichs zu sein. Dem Hebräerbrief ist ja das Heilsgut nicht bloss die Vollkommenheit des zukünftigen Vollendungszustandes, sondern er zieht es auch wieder in die Gegenwart herein, als ein Besitzthum, das der Christ schon bei sich hat, obgleich es an sich seinen Ort im Himmel hat (10, 34: ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς ὑπαρξιν ἐν οὐρανοῖς); der Christ weiss sich als Christi schon theilhaftig geworden (3, 14), als gereinigt nach dem Gewissen, Gott geweiht und in die Gemeinschaft mit ihm getreten, kurz als in seinem religiösen Bewusstsein vollkommen befriedigt und zwar in Folge dessen, was Christus für ihn vollbracht hat (der ja τετελείωκεν ἐφ' ἅπασι τοὺς ἁγιαζομένους 10, 14). Die Sache sonach, um die es sich beim rechtfertigenden Glauben des Paulus handelt, die innerliche Aneignung des christlichen Heilsprinzips, fehlt auch dem Glauben des Hebräerbriefs nicht; auch ihm ist jene Mystik nicht fremd, welche im Bewusstsein der Versöhnung mit Gott das substantielle Heil, die beseligende Friedens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, kurz die „Vollkommenheit“ des religiösen Verhältnisses als innere Realität besitzt. Nur die Form ist es, die ihn von Paulus unterscheidet, und zwar in einer Weise, die ebenso sehr einen Nachtheil, wie doch auch zugleich einen gewissen Vorzug vor Paulus begründen dürfte. Indem der Hebräerbrief das christliche Heilsgut der Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott unter der Vorstellung der himmlischen und zukünftigen Welt, die Christus erschlossen habe, auffasst, rückt er dasselbe allerdings in eine (sei es örtlich, sei es zeitlich angeschaute) Transscendenz, die gegenüber der Immanenz des paulinischen Χριστός ἐν ἐμοί als etwas Unbefriedigendes erscheinen kann, indem dabei das Hauptgewicht in das Moment der Hoffnung fällt. Sofern aber jene himmlische Welt, zu welcher Christus uns den Zugang eröffnet hat, doch wesentlich nichts anderes



ist, als das Bild des durch Christum begründeten Reiches Gottes, der durch Christum erschlossenen vollkommenen Gottesgemeinschaft, kurz also: der Erlösungsreligion, so ist ja diess im Grunde nur der reine religiöse Kern des paulinischen Glaubensobjekts, ohne dessen dogmatische Schaaalen, wie sie in dem Strafstellvertretungstod und der Auferweckung Christi lagen. Daher konnte in solchen Kreisen, denen der paulinische Glaube wegen seiner spröden dogmatischen Form fremd blieb, der des Hebräerbriefs durch die phantasievolle Mystik seiner christlichen Idealwelt die Geister fesseln.

Wenn nun der Hebräerbrief mit dem Glauben ebenfalls, wie Paulus, die Gerechtigkeit in unmittelbare Verbindung bringt, so ist zum voraus klar, dass er diess in anderem Sinne thun muss, da ihm die Voraussetzungen der paulinischen Rechtfertigungslehre ganz fehlen. 11, 4 heisst es von Abel, dass er durch den Glauben *ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος* und v. 5 von Enoch: *μεμαρτύρηται ἐνηρεστηγένηαι τῷ θεῷ* und v. 7 von Noah, dass er *διὰ πίστεως* (nehmlich durch die Glaubensthat, dass er die Arche baute, ehe noch was von der Fluth zu sehen war) *κατέκρινε τὸν κόσμον καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος*. Diese dem Glauben entsprechende Gerechtigkeit (v. 7) besteht also in der gottgefälligen Gesinnungs- und Handlungsweise, in welcher der Glaube als die feste Zuversicht in Betreff der göttlichen Verheissungen die nothwendige Grundlage bildet, da man „ohne Glauben Gott nicht gefallen kann“ (v. 6). Alle Beispiele der Glaubensgerechtigkeit Cap. 11 zeigen die Kraft des Glaubens, wie sie im Leiden oder Thun nach Gottes Willen sich bewährt, und dafür erhalten diese Glaubenshelden das Zeugniß ihres Gerechtheits von Gott (v. 39). Der in Gehorsam sich bewährende Glaube ist sonach an sich schon die Gerechtigkeit, braucht also nicht erst diese durch die Rechtfertigung zu bekommen. Sonach ist diese Gerechtigkeit keineswegs die paulinische *δικαιοσύνη θεοῦ* oder *ἐκ θεοῦ*, welche durch ein judicelles Urtheil Gottes (den Rechtfertigungsakt, *δικαίωσις*) erst dem Menschen geschenkt wird, der sie vor diesem Urtheil in keiner Hinsicht schon besitzt, vielmehr *ἀσεβής* ist. Einen solchen judicellen Akt und eine imputirte Gerechtigkeit kennt der Hebräerbrief überhaupt nicht, da ihm alle die aus dem Gesetzesstandpunkt

entnommenen juristischen Vorstellungsformen für das christliche Heil bei seinem alexandrinischen Standpunkt fremd sind. Die Sache selbst, die Lehre von der versöhnenden Gnade, hat darum der Hebräerbrief doch auch; aber er drückt sie in den oben besprochenen Begriffen: *καθαρίζειν, ἀγιάζειν, τελειοῦν* aus, welche ihm durch seine Kultustypik nahe gelegt waren. Indem er nun aber gleichwohl die bei Paulus vorgefundene Verbindung von Glauben und Gerechtigkeit beibehielt, war es natürlich, dass er ihr einen andern Sinn unterlegte und insbesondere die Gerechtigkeit nicht in dem eigenthümlich paulinischen, sondern in dem herkömmlichen Sinn der inhärenten Beschaffenheit, der Lebensgerechtigkeit nahm. Damit tritt sie aber auch in ein anderes Verhältniss zum Glauben: sie ist nicht mehr die göttliche Gabe, die der Glaube empfängt, sondern sie ist der menschliche Zustand, den der Glaube bewirkt (*οἱ διὰ πίστεως ἐργάσαντο δικαιοσύνην* v. 33), das Eigenthum, das man durch Glauben erwirbt (*δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος* v. 7). Da sonach der Glaube an sich schon die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit ist, so kann es sich hier nicht mehr darum handeln, dass dieselbe von Gott aus dem Sünder zugesprochen werde, sondern nur darum, dass die im Gläubigen daseiende und durch Thun und Leiden bewährte Gerechtigkeit von Gott als eine solche ihm wohlgefällige anerkannt werde und dass diese Anerkennung dem Gläubigen in einem göttlichen Zeugniß ausgedrückt werde. Daher hier statt des fehlenden *δικαιοῦσθαι* oder *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* ganz bezeichnend gebraucht ist: *μαρτυρεῖσθαι δίκαιον εἶναι* oder *ἐνρησστημέναι θεῷ* oder kurzweg bloss *μαρτυρεῖσθαι διὰ πίστεως* (vv. 4. 5. 39). Wir haben also hier allerdings statt der paulinischen *δικαιοσύνη θεοῦ* eine *ἰδία δικαιοσύνη*, aber doch nicht die *ἐξ ἔργων νόμου*, sondern *ἐξ ἔργων πίστεως*. Eine solche aus der Glaubensbethätigung hervorgegangene reale Lebensgerechtigkeit kennt aber auch Paulus ganz wohl (cf. oben, S. 210 u. 221), wenn er gleich für diesen Begriff der neuen christlichen Sittlichkeit selten den Namen *δικαιοσύνη* braucht, der ihm weit überwiegend die Glaubensgerechtigkeit bedeutet. Ein sachlicher Widerspruch zwischen dem Hebräerbrief und dem echtpaulinischen Lehrbegriff findet also auch hier nicht statt, wohl aber die formale

Differenz, dass jener die paulinischen Gedanken in andern Worten ausdrückt und mit dem paulinischen Wort andere Gedanken verbindet. Vermöge des ersteren bildet er den Uebergang von Paulus zu Johannes, bei welchem die paulinischen Gedanken vollends ganz abgelöst sind von ihren ursprünglichen, dem Gesetzesstandpunkt entnommenen Hüllen; vermöge des zweiten aber bildet der Hebräerbrief den Uebergang zu dem verkirchlichten Paulinismus jener Mischtheologie, in welcher zwar die Worte des Paulus festgehalten, aber mit denselben unpaulinische Gedanken verknüpft wurden.

Das christliche Glaubensleben fasst der Hebräerbrief mit Vorliebe als sittlichen „Gottesdienst“ auf (*λατρεύειν θεῷ ζῶντι* 9, 14, *λατρεύωμεν ἐναρέστως τῷ θεῷ* 12, 28) entsprechend seiner durchgängigen Anlehnung an alttestamentlich-kultische Typen. Als die gottgefälligen „Opfer“ dieses christlichen Priesterdienstes werden hervorgehoben das Lobopfer des Gebets, das wir stets vor Gott bringen sollen als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen, und die Wohlthätigkeit und Mittheilbarkeit (13, 15. 16). Die Heiligung wird ganz in paulinischer Weise theils als Gegenstand menschlichen Strebens und Bedingung, unter der allein der Mensch zum Schauen des Herrn gelangen, also der definitiven Seligkeit theilhaftig werden kann, theils als Wirkung Gottes gefasst, der durch die Vermittlung Jesu Christi in uns das ihm Wohlgefällige schafft und uns tüchtig macht zu thun seinen Willen (12, 14: *διώκετε τὸν ἀγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον* und 13, 21: *ὁ θεὸς καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ, εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ ἀρεστόν ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, cf. Phil. 2, 12. 13). Wie dem Paulus, so auch ist dem Hebräerbrief ein Hauptanliegen, dass die Christen im Glauben fest werden, sich nicht von allerlei Lehren hin und her bewegen lassen, namentlich nicht immer wieder zum jüdischen Gesetzeswesen sich hinneigen. Der Verfasser unseres Briefes ist sogar noch entschiedener, als Paulus, in der bestimmten Aufforderung an die Judenchristen, sie sollen endlich einmal gründlich sich von allem Jüdischen losmachen, aus dem Verband mit dem Judenthum gänzlich ausscheiden, zu Jesu, der vor dem Thor, ausser dem Lager (dem Symbol des jüdischen Religionsverbandes)

gekreuzigt worden, hinausgehen und seine Schmach tragen; statt nach rückwärts immer wieder zu blicken und dadurch stets in Versuchung zum Rückfall in's Judenthum zu gerathen, sollen sie vielmehr die zukünftige Stadt (d. h. das über alle nationale Beschränktheit erhabene himmlische Reich Christi) suchen (13, 9—14). Der Rückfall wäre ein muthwilliges Sündigen wider bessere Erkenntniss und mit Verleugnung der schon erfahrenen Gnadengaben der zukünftigen Welt, wäre geradezu ein Mitfüssentreten des Sohnes Gottes, Gemeinachten des Bundesblutes, Schmähden des Gnadengeistes, Wiederkreuzigen und Fürspottachten des Sohnes Gottes (10, 26—31. 6, 4—8). Für diese Sünde gebe es kein anderes Sühnopfer mehr, da sie ja eben in der Verwerfung des Einen, das für immer gilt, besteht, für sie also gäbe es nur noch ein schreckliches Warten des Gerichts, der vergeltenden Rache, die für den abgefallenen Christen um so schwerer sein wird, je grösser das ihm Gegebene und von ihm Verachtete gegenüber den alttestamentlichen Heilsgütern war (10, 29. 12, 25). Für die, welche seiner Gnade sich verlustig gemacht haben, ist Gott ein verzehrend Feuer, ist's furchtbar, in seine Hände zu fallen (10, 31. 12, 29). Bedenken wir, dass es sich hiebei nicht um einzelne Sünden bloss handelt, sondern um die Verleugnung des christlichen Glaubens überhaupt und den direkten Wiederabfall von der christlichen zur jüdischen Religion, so werden wir die Strenge des Verfassers begreiflich finden. Paulus dachte in diesem Punkte kaum anders (cf. Gal. 5, 2. 4. 6, 7: *θεὸς οὐ μκνηρίζεται*). Um dieser furchtbaren Gefahr des Rückfalls und der göttlichen Strafe für denselben zu entgehen, bedarf es nun um so mehr alles Ernstes, einer Gesinnung, welche ebensosehr Furcht und Scheu vor der schrecklichen Gerichtsvergeltung des heiligen Gottes ist (*λατρεύωμεν μετὰ δέους καὶ ἐλάβειας* 12, 28, cf. Phil. 2, 12: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου*), als zugleich Festhalten an der beseligenden und tröstenden Hoffnung auf die göttliche Gnadenvergeltung. Weil der Glaube Gott kennt als *μισθαποδότην τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν* (11, 6), so muss er seinen Ernst und Eifer erweisen in der *πληροφορία τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους* (6, 11), im Festhalten an der Zuversicht, die der Vergeltung sicher ist (*μὴ ἀποβάλητε τὴν παρῴρησιν ὑμῶν, ἥτις*

ἔχει μισθαποδοσίαν μεγάλην 10, 35). Die Hoffnung auf die οἰκουμένη μέλλουσα ist ja der feste Anker, der hineinreicht in das Heiligthum der oberen Welt, wohin Christus als unser Vorgänger eingegangen ist; also kann auch nur durch Festhalten an ihr der Zusammenhang mit dieser himmlischen Welt, d. h. mit dem christlichen Glaubensobjekt, dem in Christo aufgeschlossenen Heil festgehalten werden. Diess Festhalten und Beharren auch unter allen Mühsalen und Trübsalen ist die μακροθυμία und ὑπομονή, worin der Glaube seine Trag- und Spannkraft bewähren muss. Daher diese theils mit der πίστις verbunden, theils auch geradezu mit ihr vertauscht und als die Bedingung der Erlangung des verheissenen Heils bezeichnet werden (6, 12: διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας, 15: μακροθυμήσας ἐπέτυχε τῆς ἐπαγγελίας, 10, 36: ὑπομονῆς ἔχετε χρεῖαν, ἵνα τὸ θῆλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσηθε τὴν ἐπαγγελίαν). Der wahre Glaube ist eben die Gesinnung, welche zuversichtlich an der unsichtbaren und zu hoffenden Welt festhält und daher das Gegentheil des feigen Nachgebens bildet (des ὑποστέλλεσθαι 10, 38 f.)\*).

Die Aufforderung zur treuen Beharrlichkeit auch unter den Leiden, welche der Glaube im Gefolge haben kann, wird bestärkt durch die baldige Erwartung der Parusie, mit welcher die οἰκουμένη μέλλουσα ganz in die Gegenwart hereingetreten sein wird: Ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ὃ ἐρχόμενος ἴξει καὶ οὐ χρονεῖ 10, 37. Dann erfolgt die Umwandlung der vergänglichlichen Welt und der Eintritt einer unbeweglichen

---

\*) Dieser Gedanke ist auch ganz paulinisch, dass nur durch's Festhalten an dem Glaubensobjekt in treuer Ausdauer, sei es auch unter Leiden, das Endziel der σωτηρία erreicht werde (cf. Phil. 3, 10—12. 2 Cor. 4, 17 f. Röm. 8, 17). Und auch bei Paulus ist es das Feststehen im Glauben, wodurch man männlich und stark wird (1 Cor. 16, 13), der Glaube also auch, wie im Hebräerbrief, die Grundlage der Beharrlichkeit. Nur ist bei Paulus diese Kraft des Glaubens erst die Folge seiner Empfänglichkeit, welche letztere beim Hebräerbrief wegen der überwiegenden Richtung auf die ἐλπίζόμενα zurücktritt. Daher ist auch der Sinn des Wortes: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται Hebr. 10, 38 ein anderer („dem Gerechten wird die Enderrettung als Folge seines gläubigen Beharrrens zu Theil werden“), als bei Paulus („der aus dem Glauben Gerechtfertigte wird selig werden“). Vgl. Weiss, S. 527.

Ordnung der Dinge (12, 27), dann wird man zu der Sabbathruhe eingegangen sein, die dem Volke Gottes von der ersten Verheissung einer Ruhezeit, die sich an Israel noch nicht erfüllte, aufbehalten geblieben ist. Da nach der Grundanschauung dieses Lehrbegriffs die *οἰκουμένη μέλλουσα* die Welt der Vollkommenheit, des himmlischen und unveränderlichen Daseins ist, diese aber sofort mit der Parusie zur Verwirklichung kommt, weil dann der *αἰὼν ὄψις* völlig abgeschlossen und der *αἰὼν μέλλων* (der zwar jetzt schon in gewisser Beziehung gegenwärtig ist) zur vollen Gegenwart geworden sein wird: so ist klar, dass hier von einem zwischen Parusie und Weltvollendung in die Mitte tretenden provisorischen Herrlichkeitsreich (einem Chiliasmus) in keiner Weise die Rede sein kann. Hiedurch unterscheidet sich die eschatologische Ansicht des Hebräerbriefs wesentlich von der der Apokalypse und des Paulus und steht auf der Seite, die durch Johannes dann zur kirchlichen Herrschaft gekommen ist. Indem der *αἰὼν μέλλων* des Urchristenthums hier mit der oberen, himmlischen und ewigen Welt des Alexandrinismus identificirt wurde, musste er aufhören als ein selbst wieder zeitlich beschränkter und der irdisch-sinnlichen Räumlichkeit angehöriger, d. h. als ein bloss provisorischer Vollendungszustand, als ein chiliastisches Christusreich gedacht zu werden; er musste in den absolut überzeitlichen und überirdischen, also definitiven Vollendungszustand übergehen, womit also der Chiliasmus aufgehoben war. Aus demselben Grunde, weil der urchristliche Gegensatz der jetzigen und künftigen Welt mit dem alexandrinischen der untern und obern Welt sich verschmolzen hat, folgt aber auch noch das Weitere, dass überhaupt die Parusie von ihrer Bedeutung für den Einzelnen viel verloren hat, weil ja mit dem Tode schon der Einzelne in die obere Welt eintritt, daher die verstorbenen Gläubigen schon jetzt, ganz unabhängig von der Parusie, einfach als *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* bezeichnet werden (12, 23)\*). Aus demselben Grunde ist auch

---

\*) Zwar Riehm (a. a. O., S. 797) sagt, dass auch denen, die schon *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* sind, die Auferstehung und damit „natürlich“ auch die vollendete *δόξα* noch bevorstehe, sodass auch für sie die schliessliche Verheissungserfüllung in die Zeit der Parusie fällt.

das Gericht hier aus seiner Stellung bei der allgemeinen Weltvollendung, die es sonst zu haben pflegt, weggerückt und unmittelbar an den Tod des Einzelnen als seinen Uebertritt in die obere (übersinnliche) Welt geknüpft (9, 27). Es liegt diese veränderte eschatologische Ansicht auch schon in der Konsequenz jenes dem Hebräerbrief so wichtigen Begriffs der *τελειωσις*, wie er oben entwickelt worden ist: ist diese schon jetzt beim Christen innerlich im Geiste vorhanden, so ist klar, dass sie mit der Ablegung seines sinnlichen Leibes durch den Tod vollends als absolute sich verwirklichen wird, dass also der Vollendungszustand für den Einzelnen unmittelbar mit seinem Eintritt in die übersinnliche Welt sich ergibt, unabhängig von der spätern Katastrophe der Parusie, welcher sonach nur noch eine Bedeutung für die irdische Gesamtgemeinde zukommt, während sie bei Paulus für die Entschlafenen nicht minder als für die Ueberlebenden der eigentliche Anfang des Vollendungszustandes ist. Indess fanden wir neben dieser Ansicht doch auch schon bei Paulus eine andere, wornach der christliche Vollendungszustand des Einzelnen sich ebenfalls unmittelbar an seinen Leibestod knüpft; und zwar sahen wir, dass diese letztere Ansicht bei ihm ein originales Produkt seiner christlichen Gnosis, speciell seiner christlichen Psychologie (*πνεῦμα ἐνοικοῦν* — Röm. 8, 11) gewesen ist, das er jedoch mit der andern vom Judenchristenthum überkommenen Ansicht nicht vermittelt hat. Um so weniger werden wir uns

---

Allein diess dürfte doch wohl nicht so ohne weiteres „natürlich“ sein. Viel näher liegend scheint mir im Gegentheil, dass für die, welche einmal in das himmlische Allerheiligste eingegangen und im Schauen Gottes selig sind, die Verheissungserfüllung vollkommen verwirklicht, ihr *τετελειωσθαι* ein absolutes ist. Was aber die Auferstehung betrifft, so ist bezeichnend genug, dass der Hebräerbrief sie unter die Lehrstücke rechnet, die der zur Vollkommenheit Fortschreitende hinter sich lassen soll (6, 2). Damit ist zwar nicht gesagt, dass er sie leugnen wollte, wohl aber angedeutet, dass sie ihm in seine christliche Gnosis nicht hereinpasste. Wirklich hat er ja auch, wo er von der christlichen Zukunftshoffnung spricht, sie nirgends mit einer Silbe erwähnt! Diess erklärt sich wohl einfach daraus, dass der Blick des alexandrinischen Verfassers viel mehr an der oberen himmlischen Welt, als an der irdischen Vollendungszukunft hängt, an welcher die Todtenauferstehung ein integrierendes Moment ausmacht.

wundern dürfen, dass der paulinische Alexandriner die spezifisch christliche Eschatologie des Paulus zur ausschliesslichen gemacht und auf seine alexandrinische Metaphysik gestützt hat.

Werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf das Verhältniss, in welches das Christenthum nach der Auffassung des Hebräerbriefs zum Judenthum zu stehen kommt, so werden wir auch hierin eine eigenthümliche Ausprägung der paulinischen Prinzipien wahrnehmen. Der Hebräerbrief steht nemlich durchaus auf dem Boden des praktischen Paulinismus, indem er das Resultat der paulinischen Kämpfe: Die Selbstständigkeit der christlichen Gemeinde gegenüber dem Judenthum, als feststehendes Axiom einfach voraussetzt; er erklärt das Verlassen der christlichen Versammlung um der Theilnahme am jüdischen Kultus willen für ein *ἐξουσίως ἀμαρτάνειν* und verlangt von seinen Lesern, dass sie alle Kultusgemeinschaft mit Israel abbrechen und „zu dem vor dem Lager gekreuzigten Jesus hinausgehen“ sollen; wie dessen Kreuzestod ein thatsächlicher Bruch mit dem Judenthum gewesen (und als solcher eben dem Paulus zum Angelpunkt seines selbstständigen christlichen Bewusstseins geworden war), so soll nun auch die christliche Gemeinde „seine Schmach tragen,“ indem sie sich gleichsam als mit Christo vom Lager der israelitischen Religionsgemeinde ausgestossen betrachte (13, 12. 13, vgl. in anderem Bilde denselben Gedanken: Gal. 6, 14). Gemeinsam also ist dem Hebräerbrief mit Paulus die praktische Stellung zum Judenthum, aber verschieden und originell beim Hebräerbrief ist die theoretische Vermittlung derselben. Paulus fasste das Judenthum unter dem Gesichtspunkt des fordernden und richtenden Gesetzes auf und stellte es sonach in den direkten Gegensatz zum Evangelium: jenes richtet Zorn an und tödtet, dieses versöhnt und belebt, dort ist man unter dem Fluch, hier unter der Gnade. Der Hebräerbrief hingegen fasst das Judenthum auf unter dem Gesichtspunkt des Kultus, dessen Mittelpunkt das Sühnungsritual war, und stellt es sonach zum Christenthum in das positive Verhältniss einer vorausabbildenden Vorbereitungsanstalt. Daraus ergab sich von selbst, dass er die christliche Heilsordnung ganz unter dem Typus, in den Anschauungsbildern der alttestamentlich-levitischen Kultusordnung darstellte, Christum als Hohepriester,



sein Werk als priesterliches Sühneopfer zur reinigenden Weihe für das sündige Volk, das christliche Glaubensleben ebenfalls als Priesterdienst, seine Früchte als gottgefällige Opfer, den Vollendungszustand als Sabbathruhe, die Christengemeinde als Volk des Herrn und ihren Heilsstand als freien Zutritt zum Allerheiligsten des Himmels, als Gekommensein zum Berg Zion, zum himmlischen Jerusalem, zum himmlischen Vaterland. — All' dem liegt nun aber so wenig der Sinn zu Grunde, dass das Christenthum bloss eine höhere Form des Judenthums, das Judenthum die Substanz des Christenthums wäre, dass vielmehr umgekehrt hier erst recht das Judenthum ansich für ein völlig wesenloses Schattenbild und das Christenthum für die uranfängliche Substanz erklärt wird. Diesen Gedanken führt der Hebräerbrief in verschiedenen Variationen so klar und bestimmt aus, dass man ihn nicht wohl missverstehen kann. Es liegt diess schon darin, dass ja nicht das Christenthum als das Abbild des Judenthums, sondern das Judenthum als Abbild des himmlischen Heiligthums, welches mit dem Christenthum wesentlich identisch ist, dargestellt wird; was heisst diess im Grunde anderes als dass das Christenthum, obgleich der Erscheinung nach das Spätere, doch der Idee nach das Frühere, Ewige sei, das Judenthum sonach ihm gegenüber das nur temporär Gültige, das seinen Zweck nicht in sichselbst hat, sondern in der Erscheinung des Vollkommenen, die es bloss vorbereitet? Daher denn auch die Verheissungen und die Hoffnungen der Frommen in Israel von Anfang auf ein über den Boden der israelitischen Theokratie hinausgehendes Ziel, auf eine Sabbathruhe in einem himmlischen Vaterland, das über Kanaan hinausliege, gerichtet waren; die himmlische *πατρίς* war es, auf welche schon der Blick eines Abraham gieng; Christi Schmach war es, welche tragen zu dürfen im Blick auf die Belohnung Moses für grösseren Reichthum achtete als Aegyptens Schätze; darum sind diese Frommen alle auch nicht vor, wohl aber zugleich mit den Frommen des neuen Bundes zu der verheissenen Vollendung gelangt (Cap. 11). Wenn wir hiebei nicht umhin können, an die johanneischen Stellen von dem Gesehenwerden Christi oder seines Tages durch Abraham und Jesaias (Joh. 8, 56. 12, 41) zu denken, so ist endlich ein genaues

Pendant zu der paulinischen Religionsphilosophie die eigenthümliche Idee des Hebräerbriefs, dass Christus ein Priester nach der Weise Melchisedeks gewesen sei.

Die Ausführung dieser typischen Parallele im Einzelnen (Cap. 7) erinnert zwar schon stark an die späteren typologischen Spiele, aber die Idee des ganzen Typus ist offenbar keine andere als die des Paulus, wenn er Christum darstellt als Antitypus des Adam oder als den Samen Abrahams, auf welchen die abrahamidische Verheissung gieng (Röm. 5, 12—21. Gal. 3, 15—29). Hier soll die Selbstständigkeit des Christenthums gegenüber dem Judenthum dadurch gewahrt werden, dass es durch unmittelbare Verknüpfung mit dem vormosaïschen Adam oder Abraham als das zeitlich dem Mosaismus eigentlich Vorgehende dargestellt wird und der Mosaismus als das zwischen Typus (Verheissung) und Erfüllung zwischeneingekommene Dritte, das sonach in sich von vorneherein untergeordnet und nur temporär gültig sei. Und eben dasselbe ist auch der Sinn der typischen Verknüpfung Christi mit dem vormosaïschen Melchisedek. Wie dieser durch seine Vater- und Mutterlosigkeit, durch die Anfangs- und Endlosigkeit seines Lebens über alles menschliche Priesterthum, ferner durch das Segnen Abrahams und Zehntennehmen von ihm und damit mittelbar vom levitischen Priesterthum über das mosaïsche Priesterthum Israels hinausgestellt ist, so ist Christus, das Nachbild des Melchisedek, ebenfalls Priester höherer Ordnung als die mosaïschen und die letztern sind also zwischen Typus und Erfüllung nur zwischeneingekommen und haben schon in ihrem Vater Abraham ihre Inferiorität gegenüber dem Priesterthum Melchisedeks und Christi bezeugt; sonach ist die ganze mosaïsche Priesterordnung und damit überhaupt der Mosaismus („denn wo das Priesterthum verändert wird, muss nothwendig auch das Gesetz geändert werden“ 7, 12) von Anfang bloss als ein temporäres Mittelglied bis auf die Erscheinung des wahren Priesterthums Christi geordnet gewesen, woraus seine Aufhebung mit der Erscheinung Christi sich von selbst ergibt. Damit hat der Hebräerbrief auf etwas anderem Weg dasselbe Ergebniss gewonnen, wie Paulus durch seine Spekulationen über Gesetz und Verheissung und Erfüllung: die Selbstständigkeit des Christen-

thums gegenüber dem Judenthum dadurch zu wahren, dass es seinen Wurzeln und Vorbildern nach über den Mosaismus zurückdatirt, als Erfüllung und Vollendung der vormosaischen Urreligion dargestellt wird — d. h. in unserm Sinn: als Verwirklichung der Idee der Religion, der gegenüber jede andere Religion bloss ein relatives und temporäres Recht hat.

### Der Brief an die Colosser.

Wie der Hebräerbrief an Judenchristen gerichtet ist, welche im Christenthum noch nicht ihre volle religiöse Befriedigung zu finden vermeinten, und diesen vorhält, dass sie nichts Weiteres bedürfen, da ja in Christus, als dem über alles Endliche, auch über alle Engel erhabenen, schlechthin „vollkommenen“ (*τετελειωμένον*) Mittler zwischen Gott und Menschen ein für alle mal die Vollendung der Religion (*τελείωσις*) gegeben sei: so verfolgt auch der Colosserbrief denselben Zweck und von demselben Standpunkt eines alexandrinischen Paulinismus aus. Auch er bekämpft eine judenchristliche Richtung, welche im Christenthum noch nicht die Erfüllung ihres religiösen Lebens (das *πεπληρωσθαι*) zu haben vermeinte und daher für diesen vermeintlichen Mangel eine anderweitige Ergänzung in der Weise suchte, dass die Stellung Christi als einigen Hauptes und Heilsquelle der Gemeinde und die Reinheit und Freiheit des evangelischen Lebens gefährdet war. Aber während die im Hebräerbrief bekämpften Judenchristen den vermeintlichen Mangel des Christenthums nur eben im jüdischen Kultus und Ritualgesetz (auch in Bezug auf Speisen — 13, 9) ergänzt finden wollten, so handelte es sich bei den Irrlehrern des Colosserbriefs nicht mehr um die Rückkehr zum jüdischen Ritualwesen, sondern um ein fortgeschrittenes, spekulativ und asketisch raffiniertes Judenthum, das mit dem Christenthum amalgamirt und als dessen vollendende Erfüllung ausgegeben wurde.

Sie stellten der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde zu Colossä ihr einfaches Christenthum als ein noch mangelhaftes dar, das nach zwei Seiten hin der Ergänzung bedürfe, nach der theoretischen durch eine tiefere Weisheit, welche auf visionärem und philosophirendem Wege in die Geheimnisse der übersinnlichen Welt, der Engelwelt eindringe; nach der praktischen aber durch eine höhere Heiligkeit des Lebens, welche durch Enthaltbarkeit in irdischen Genüssen mit der reinen Engelwelt in Beziehung zu treten vermöge. Von dieser praktischen Seite der Irrlehre handelt 2, 16—23. Geht schon (v. 16) das *κρίνειν ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νομηνίας ἢ σαββάτων* über die einfache jüdische Gesetzlichkeit wenigstens in Bezug auf *πόσις* hinaus und erinnert an die „schwachen Brüder“ zu Rom, die sich des Wein- und Fleischgenusses aus übergesetzlicher (ob essenischer? wissen wir nicht) Askese enthielten, so zeigt noch mehr der Schluss des Abschnitts, dass die asketischen Enthaltungs- und Reinigkeitsvorschriften dieser Irrlehrer nicht die des mosaischen Gesetzes waren, denn sie werden (v. 22) auf *ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων* zurückgeführt. Dass aber diese asketischen Grundsätze in einem inneren Zusammenhang mit der Weisheitslehre dieser Irrlehrer standen, ergibt sich aus v. 23: *ἀτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας*. Möglich ist, dass zu dieser höheren Weisheit auch dualistische Ansichten über die Materie gehörten, womit die *ἀφειδία σώματος*, das *μὴ ἄψη, μηδὲ γέση μηδὲ θίγης* begründet werden konnte, sofern, wenn die Materie unrein und verunreinigend ist, materielle Genüsse möglichst eingeschränkt werden müssen. Jedenfalls aber muss zu dieser höheren Weisheit eine eigenthümliche Engellehre gehört haben, wie v. 18 (auf den auch v. 23 deutlich sich zurückbezieht) ausdrücklich gesagt ist. Der Zusammenhang jener Praxis mit dieser Lehre ist ohne Zweifel so zu denken, dass die Scheidemuth einer asketischen Selbstentsinnlichung die Menschen in die Verfassung versetzen sollte, um mit der reinen Engelwelt in reale Berührung zu treten und durch ekstatisch-visionäre Offenbarungen derselben in die Geheimnisse der höheren Welt einzudringen. Darauf beziehen sich die Worte v. 18: *Θρησκεία τῶν ἀγγέλων, ἃ εἶρακεν ἐμβατεῶν,*

*εἰκῆ φουσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*; es handelte sich dabei nicht um blosse Hochhaltung und Verehrung der Engel (wie etwa bei Essenern), sondern man machte sich mit „Geschautem“, d. h. mit Engelvisionen breit und suchte darin eine Befriedigung, die der Verfasser unseres Briefs mit Recht als einfache Aufgeblasenheit eines gerade nicht wahrhaft geistlichen, sondern fleischlichen Sinnes bezeichnet, was in der That von aller derartigen Schwarmgeisterei gilt. Wie nun aber immer die illuminatistische Schwarmgeisterei in dünkler Ueberschätzung ihrer vermeintlichen eigenen Offenbarungen sich über die geschichtliche Offenbarung hinwegsetzt oder doch dieselbe geringschätzt, so war auch hier die Engellehre und der Engeldienst mit einer Beeinträchtigung der Stellung Christi als der einzigen Heilsquelle der Gemeinde verknüpft. Daher fährt gleich v. 19 fort: *καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα* — — *αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ*. Wie dieses „Nichtfesthalten am Haupte“ zu verstehen sei, lässt sich aus der sonstigen Polemik des Briefes erschliessen. Nicht von einem völligen Abfall vom Christenthum haben wir es zu verstehen, sondern von einer derartigen ebionitischen Auffassung der Person und des Werks Christi, wobei in ihm noch keine zureichende und abschliessende Offenbarung Gottes und im einfachen Glauben an ihn noch nicht die ganze Heilsfülle erblickt wird. Christus scheint von diesen Irrlehrern zu ihrer Engelwelt in ein Verhältniss der Sub- oder Coordination gestellt worden zu sein, sei es, dass sie ihn nur für einen Menschen hielten, dem durch Engel Offenbarungen aus der höhern Welt zu Theil geworden seien, oder dass sie ihn selbst zwar für eine Engelserscheinung hielten, wobei er aber doch immer nur Einer aus der ganzen Fülle der himmlischen Wesen war, in welchen das göttliche Leben sich als in seine Theilkräfte und Erscheinungen auseinanderlege. War aber sonach in Christo nicht die volle Gottesoffenbarung (*πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος* v. 9) erschienen, so war auch sein Werk nicht die volle Erlösung der Menschen aus dem Machtbereich der widergöttlichen Mächte, aus der Herrschaft der Finsterniss und nicht die volle Versetzung in das Lichtreich der höheren Welt. Sind aber die Christen in Christo noch nicht die Vollendet-erlösten (*πεπλη-*

ρωμένοι 2, 10), so müssen sie selber ihre Erlösung vollenden, und zwar durch „Ausziehen des Fleischesleibes“ (*ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* v. 11, cf.: *ἀπέκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας* v. 15), mittelst dessen sie an das Dämonenreich verhaftet bleiben, weil eben in dem unreinen materiellen Leib die das Materielle beherrschende *ἐξουσία τοῦ σκότους* ihre Herrschaftssphäre besitzt. Das Ausziehen des Fleischesleibs, an welchem die Rechtsansprüche der dämonischen Mächte an uns (*χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν* v. 14) haften, hat zu geschehen theils durch die Beschneidung (2, 11), welche das Symbol des heidnischen Sündenwesens, die Vorhaut, entfernt\*), theils durch die asketische Entsinnlichung, welche des Leibes Begehren selber schonungslos unterdrückt (*ἀφειδία σώματος* v. 23). So ergibt sich aus der ebionitischen Christologie wieder dieselbe praktische Konsequenz, wie aus der gnostisirenden Engel- und Dämonentheorie: nemlich der Grundsatz der Askese.

So stimmen die verschiedenen, direkt oder indirekt aus der Polemik des Briefes zu entnehmenden Züge unter sich recht wohl zusammen und geben uns unverkennbar das Bild einer Irrlehre, welche, mochte sie auch vom Essenismus ausgegangen sein, doch wesentlich schon dem ebionitischen Gnosticismus angehört\*\*), übrigens in dem visionären Element sowie in der Forderung einer Ergänzung des historischen Christenthums durch praktisch-asketische Vervollkommnung entschieden auch als Vorgängerin des spätern Montanismus betrachtet werden kann, der aus eben jenen Gegenden stammte. Dass eine solche Irrlehre nicht in der apostolischen

---

\*) Dass die Beschneidung als Mittel zum *πεπληρωῶσαι* den Heidenchristen von den colossischen Irrlehrern angepriesen wurde, geht höchst wahrscheinlich aus dem Verhältniss von 2, 11 zu 10 hervor. Doch muss es als möglich zugegeben werden, dass nicht die Beschneidung selbst, sondern bloss an ihrer Statt, als ethische Ergänzung für ihr Fehlen, die Kasteiung empfohlen wurde (so Hofmann, Comm. z. Col.).

\*\*) So Baur (gnostische Ebioniten), Mayerhoff (Kerinth), Lipsius (christlicher Essäismus im vollen Uebergang zum Gnosticismus begriffen), Nitzsch (Mittelglied zwischen Essäismus und Kerinthismus), Holtzmann (in die christliche Sphäre übergegangene Asceten und Theosophen essenischer Art, bestimmter: gnöstische Ebioniten).

Zeit schon vorhanden sein konnte, ist sicher. Ist schon der christliche Essenismus erst von der Zerstörung Jerusalems an zu datiren\*), so wird eine über jenen schon so weit hinausgeschrittene Irrlehre, wie die in unserem Briefe bekämpfte, kaum vor Ende des ersten Jahrhunderts anzunehmen sein. Da nun doch sowohl der Anfang als die zweite, praktische Hälfte des Colosserbriefes nebst den persönlichen Bemerkungen und Grüßen am Schluss so viel echt paulinisches hat, dass es fast unmöglich ist, diesen ganzen Brief für ein späteres Produkt zu halten, so wird hier die Annahme gerechtfertigt sein, dass ein ursprünglich paulinischer Brief an die Colosser von späterer Hand entsprechend den späteren Bedürfnissen jener Gemeinde überarbeitet worden sei. Wie diese Ueberarbeitung geschah, ob bloss durch Interpolation einzelner Sätze und Worte in den echten Text oder durch fortlaufende Ersetzung desselben durch einen neuen, das wird sich schwerlich genau ermitteln lassen. Jedenfalls werden wir die dogmatischen Auseinandersetzungen der zwei ersten Capitel des Briefes, da sie eben durchgängig von der Polemik gegen die Irrlehre bestimmt sind, der späteren Ueberarbeitung zuschreiben dürfen, wenn auch einzelne Wendungen darin vorkommen, die der Ueberarbeiter aus dem echten Grundtext herübergenommen haben mag. Der Standpunkt des Ueberarbeiters ist ein paulinischer Alexandrinismus, wie der des Hebräerbriefes, an den sich auch einzelne Wendungen (cf. 2, 17) genau anschliessen\*\*).

---

\*) cf. Ritschl, *alkath. Kirche*, S. 222 f. Als „Vorläufer“ des christlichen Essenismus, der sich selbst erst vom J. 70 an datirte, die colossischen Irrlehrer zu betrachten, wie Ritschl will (S. 232 ff.), ist nicht wohl thunlich. cf. dagegen Holtzmann, *Epheser- und Colosserbrief*, S. 291: „Erst seit Anfang des zweiten Jahrhunderts werden in's Grosse gehende Versuche gemacht, das Christenthum im Sinn einer ascetischen Theosophie von jüdischem Gepräge durchzubilden und auszugestalten — Versuche, für deren Bekämpfung im interpolirten Colosserbriefe das früheste Datum vorliegt. Eine Irrlehre, der zufolge sich das *πλήρωμα* nicht in Christus zusammenfasst, sondern über die ganze höhere Geisterwelt ausbreitet, ist im apostolischen Zeitalter ebenso unnachweislich, als im Zeitalter der Gnosis selbstverständlich.“

\*\*\*) Den gemischten Charakter des Briefes hat auch Ewald gesehen, glaubt ihn aber durch die Hypothese einer Mitverfasserschaft des

Da der Grundirrtum der kolossischen Irrlehrer in der Meinung bestand, dass das historische Christenthum noch nicht die religiöse Vollendung darstelle, sondern nach theoretischer wie praktischer Seite der vollendenden Ergänzung durch Theosophie und Askese bedürfe, so besteht ihre Widerlegung in der positiven Darlegung der christlichen Grundwahrheit, dass im historischen Christenthum allerdings die volle religiöse Erfüllung, die vollkommene und vollkommen befriedigende Religion gegeben sei. Diess wird christologisch und soteriologisch ausgeführt: In Christus hat die Fülle der Gottheit sich geoffenbart, durch ihn ist die volle Erlösung und allumfassende Weltversöhnung vermittelt, darum sind wir Christen in ihm erfüllt, d. h. zum vollen Heilsbesitz gelangt, so dass wir weder einer höheren Weisheit bedürfen —

---

Timotheus mit Paulus erklären zu können, was nicht genügt. Die Interpolationshypothese haben Hitzig und Weisse aufgestellt und neuestens Holtzmann in der angef. Schrift durchgeführt. Seine Rekonstruktion des echten Textes halte ich für scharfsinnig zwar, aber doch im Einzelnen nicht durchaus überzeugend. Was die Abfassungszeit der echten Grundschrift betrifft, so möchte ich diese in die Gefangenschaft zu Cäsarea setzen, wohin der gleichzeitige Philemon-Brief wahrscheinlicher, und der nahverwandte echte Abschnitt 2 Tim. 4, 9 (nicht 6!) — 21 sicher hinweisen. Hauptsächlich aber weiche ich von Holtzmann darin ab, dass ich den Ueberarbeiter des Colosserbriefes mit dem Verfasser des Epheserbriefes nicht für identisch halte. Einmal scheint mir das Abhängigkeitsverhältniss in den einzelnen in Frage kommenden Stellen weitaus überwiegend auf Seite des Epheserbriefes, nirgends zwingend auf Seite des Colosserbriefes zu liegen. Und dann ist Grundcharakter und Zweck beider Briefe wesentlich verschieden: weder findet sich im Epheserbrief eine Spur von den Irrlehrern des Colosserbriefes, noch hier eine Spur von der jenen ganz beherrschenden kirchlichen Unionstendenz. Es wird später, in der Darstellung des Lehrbegriffes des Epheserbriefes, Gelegenheit sich zeigen, die Differenz der beherrschenden Grundgedanken gerade in den Hauptparallelen beider Briefe nachzuweisen. Hier aber, in der Darstellung des Colosserbriefes, kann auf jenen als den spätern keine Rücksicht genommen werden. Ueberhaupt bin ich der Meinung, dass einem genaueren Verständniss eines jeden der beiden Briefe bisher nichts so hinderlich gewesen sei, als eben ihre Vermengung mit einander, wobei man über der augenfälligen Verwandtschaft die tieferliegende Divergenz der Grundrichtungen übersah.



denn in der Erkenntniss Christi sind alle Schätze der Weisheit (in religiöser Beziehung) befasst, noch auch einer höheren engelischen Heiligkeit — denn durch den in der Taufe uns angeeigneten Tod Christi sind wir schon als heilig und tadellos vor Gott dargestellt und die vermeintlich höhere Heiligkeit in äusserlicher Askese wäre nur ein Rückfall aus dem Wesen in den Schein, in das Schattenbild. Und so genügt also die einfache evangelische Verkündigung von Christo mit ihrer zurechtweisenden und belehrenden Kraft, um jeden Menschen (und nicht bloss die pneumatischen Gnostiker) als „vollkommen in Christo“ darzustellen. Diess die Grundgedanken des mit der Widerlegung der Irrlehrer sich beschäftigenden Abschnittes 1, 12—2, 23.

Hieraus erhellt klar, dass die christologische Ausführung 1, 15—22 nicht nur auch mit zur Widerlegung der Irrlehrer gehört\*), sondern recht eigentlich den Mittelpunkt derselben bildet, wie ja auch die Irrlehre eben in ihrer ebionitischen Christologie, ihrem *μη κρατεῖν τὴν κεφαλὴν*, den eigentlichen Grund hatte. Die Absicht dieser christologischen Ausführung ist, Christum als den einzigen und vollkommenen Mittler zwischen Gott und Welt darzustellen; zu dem Zweck wird ebenso sehr seine völlige Erhabenheit über alles Weltliche und Geschöpfliche, wie seine völlige Gottebenbildlichkeit und Gotterfülltheit betont. Er ist nach 1, 15—17 *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, denn „in ihm, durch ihn und zu ihm ist Alles geschaffen, Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares, er ist vor Allem und es besteht Alles in ihm.“ Da diese Worte ein mittlerisches Verhältniss Christi zur Welterschöpfung ausdrücken, so beziehen sie sich selbstverständlich auf den präexistenten Christus\*\*). Was über diesen hier ausgesagt ist, geht über die paulinische

---

\*) Die Leugnung dieser offenbaren Thatsache bei Hofmann, Comm. z. Col., S. 159, ist eine unhaltbare Fiktion, bloss erfunden zu dem Zweck, um den seiner apologetischen Tendenz unbequemen gnostisch-ebionitischen Charakter der Irrlehre zu beseitigen.

\*\*\*) Die Schleiermacher'sche Beziehung auf das Erlösungswerk als die „Neuschöpfung“ darf jetzt wohl einfach als exegetische Curiosität betrachtet werden.

Gottebenbildlichkeit Christi entschieden hinaus im Sinn der alexandrinischen Logoslehre, die hier dem Verfasser deutlich vorschwebt, wenn er auch das Wort selbst nicht hat. Schon der Beisatz *τοῦ ἀοράτου* legt diess nahe; denn er deutet auf den philonischen Gedanken, dass der an sich verborgene Gott nur durch den Logos offenbar werde, dieses alter ego sonach bedürfe, um überhaupt aus seiner Verschlossenheit heraus in ein Verhältniss zur Welt zu treten, — ein metaphysischer Gedanke, der der paulinischen Christologie schon darum ferne liegt, weil sie überhaupt gar nicht von einer metaphysischen Gottesidee ausgieng, sondern vom erhöhten Christus Jesus. Wenn ferner hier Christus *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* heisst, so erinnert diess zwar wohl an *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* Röm. 8, 29, sowie an das gleich nachher in v. 18 folgende *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*; allein während diese beiden Prädikate auf den historischen Christus gehen und auf den Moment seiner Auferstehung, worin er der Erste unter den pneumatischen Menschen und vollendeten Gottessöhnen geworden ist, so bezieht sich die obige Formel nicht auf den historischen Christus und sein zeitlich gewordenes Verhältniss zur christlichen Gemeinde, sondern ganz nur auf den präexistenten und sein ewiges Verhältniss zur geschöpflichen Welt überhaupt, ist also von jenem echt-paulinischen Gedanken ebenso weit entfernt, als mit Philo wörtlich übereinstimmend, der seinen Logos wiederholt als den *πρωτόγονος* und *πρεσβύτερος υἱὸς Θεοῦ* im Vergleich zur Welt bezeichnet. Wenn dann ferner im Folgenden sein Verhältniss zur Welt, und zwar zur Schöpfung und Erhaltung derselben, so beschrieben wird, dass das anfängliche all-gemeinere *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* zerlegt wird in: *δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτισθαι τὰ πάντα — καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*: so geht diess entschieden über die alt-paulinische Christologie hinaus, nach welcher Christus zwar auch schon das persönliche Organ der Welterschöpfung (*δι' αὐτοῦ* 1 Cor. 8, 6) war, nicht aber auch deren Endzweck; vielmehr blieb das *εἰς αὐτόν* bei Paulus sehr bestimmt Gott allein vorbehalten, sodass Christus sogar seine von Gott ihm verliehene Herrscherstellung zuletzt wieder in Gottes Hände zurückgeben sollte, damit nur Gott selbst sei *τὰ πάντα ἐν*

*πᾶσιν* (vgl. 1 Cor. 15, 28 mit Röm. 11, 36). Auch dass die Welt in Christo ihren Bestand habe (*συνέστηκεν ἐν αὐτῷ* v. 17), geht über die Mittlerrolle bei dem Schöpfungsakt hinaus und bezeichnet Christum als den bleibenden Mittel- und Angelpunkt der Schöpfung, sonach einfach als kosmisches Prinzip, was mit der paulinischen Vorstellung des „himmlischen oder geistigen Menschen“ sich nicht mehr reimt, wohl aber ganz ebenso in den alexandrinischen Logosbegriff einschlägt, wie diess von der Christologie des Hebräerbriefs gilt, dessen Aussagen 1, 3 (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης* und *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*) sich mit denen des Colosserbriefs ganz auf gleicher Linie halten. — Nachdem so Christus als das über alles Andere schlechthin erhabene schöpferisch-erhaltende Weltprinzip beschrieben ist, wird aus dieser Höhe der metaphysischen Betrachtung herabgestiegen zum geschichtlichen Verhältniss Christi zur Gemeinde, als des Hauptes zum Leibe (v. 18). Die Vergleichung der Gemeinde mit dem Leibe Christi ist zwar altpaulinisch, nicht aber auch die Bezeichnung Christi als des Hauptes dieses Leibes; Christus ist sonach von Paulus vielmehr als der den Leib der Gemeinde beseelende Geist vorgestellt worden; seine Bezeichnung als „Haupt“ ist für unsern Brief sehr charakteristisch, sie symbolisirt eben jene schlechthinige Abhängigkeit der Gemeinde von Christo, für welche auch die kosmische Stellung des präexistenten Christus nur den metaphysischen Hintergrund bilden sollte und um welche eben die Polemik gegen die ebionitischen Gnostiker sich naturgemäss wesentlich drehte. (Wieder ein anderer Gesichtspunkt ist es endlich, unter welchem diese Vergleichung im Epheserbrief erscheint: Dort ist Christus nicht nur das Haupt, von dem der ganze Leib abhängt, sondern auch das Haupt, das im übrigen Leib seine nothwendige Ergänzung [*πλήρωμα*] findet; zugleich aber auch wieder — nach Paulus — der das Ganze beseelende, durchdringende und erfüllende Geist; — offenbar die vielseitigste Auffassung des Verhältnisses zwischen Christus und Gemeinde, welche sowohl die des Paulus, als die des Colosserbriefs zur Voraussetzung hat.) Wenn dann ferner die Stellung Christi als des Hauptes zur Gemeinde, die nach dem Vorhergehenden offenbar in seiner metaphysischen

Weltstellung begründet wurde, auch wieder auf den geschichtlichen Moment der Auferstehung bezogen wird, wo er der Anfänger, der Erstgeborne von den Todten geworden war, um unter Allen der Erste zu werden: so passt diese historische Begründung des *πρωτεύειν* zwar wenig zum Vorhergehenden und Nachfolgenden (v. 19), um so besser aber zur echt-paulinischen Christologie, in welcher Christi Erstgeburtstellung (*πρωτότοκος* Röm. 8, 29) und Anfängerschaft (*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1 Cor. 15, 20) mit ähnlichen Worten, wie hier, an die Auferstehung geknüpft wird. Es ist daher sehr wohl möglich, dass diese Worte: *ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* aus der echt-paulinischen Grundschrift herübergenommen und der Anknüpfungspunkt für unsere ganze christologische Auseinandersetzung geworden sind (wobei dann die Deutung von *ἐν πᾶσιν* = unter Allen durch die Parallele von Röm. 8, 29 um so sicherer gestellt wäre, während sie im jetzigen grösseren Zusammenhang zweifelhaft scheinen kann). Die Vermuthung, dass wir in 18 b. einen zwischen die spätere Christologie des Uebersetzers eingeklemmten Ueberrest echt-paulinischer Christologie haben, wird um so näher gelegt, wenn wir sehen, wie sofort wieder v. 19 eine Aussage enthält, die zu den unmittelbar vorangehenden Worten von v. 18 in offenbarem Kontrast steht. Während diese nemlich die Erhöhung Christi an die Auferstehung knüpfen, also das vorherige irdische Leben Christi als Stand der Niedrigkeit voraussetzen (cf. Phil. 2, 7 f. 2 Cor. 8, 9), so hat hingegen nach unserm v. 19 schon im irdischen Christus die ganze Fülle der Gottheit gewohnt. Denn *τὸ πλήρωμα* muss jedenfalls aus der bestimmteren Parallele 2, 9 erklärt werden: als *πλήρωμα τῆς θεότητος*. Dadurch ist von vornherein die Beziehung auf das Ganze des Erlösungsgebietes oder auf die Gemeinde, welche man aus andersartigem Zusammenhang des Epheserbriefs hier ganz unberechtigt einträgt, ausgeschlossen. Die „Fülle der Gottheit“, die in Christo „leibhaftig“ wohnte, kann nur verstanden werden von der ganzen der Welt zugekehrten Offenbarungsseite des göttlichen Lebens und Wesens, oder von der Fülle der göttlichen Heils- und Erlösungskräfte, wie sie durch ihr Eingehen in eine geschichtliche Erscheinung eine Religion der

vollendeten Offenbarung und des vollkommenen Heils begründet haben. Diess wird durch den ganz übereinstimmenden Zusammenhang der beiden Stellen: 1, 19 mit 20 und 2, 9 mit 10 über jeden Zweifel erhoben. Von nur untergeordneter Bedeutung ist dabei die Frage, ob der Verfasser das Wort bei den Irrlehrern schon vorgefunden habe als Bezeichnung für die unsichtbaren Mächte (Engelwelt, später: Aeonen), in welche das göttliche Wesen sichselbst entfaltet habe; in dem Sinn haben die spätern Gnostiker bekanntlich das Wort für ihre Aeonenwelt gebraucht; dass diess auch schon die früheren ebionitischen Gnostiker unseres Briefes gethan haben, ist bis jetzt nicht konstatiert, darum aber natürlich nicht unmöglich. Der gänzlich unvermittelte Gebrauch des Begriffes in 1, 19 macht es allerdings wahrscheinlich, dass der Verfasser denselben als einen seinen Lesern wohlbekannten voraussetzen durfte; dann hat er also einfach den Irrlehrern sagen wollen: die göttliche Lebensfülle ist nicht über die Vielheit der Geisterwesen vertheilt, so dass man mit ihr nur durch engelgleiche Askese und Engelvisionen in Berührung kommen könnte, sondern dieselbe hat sich in dem einen Jesus Christus niedergelassen, so dass sie in ihm, dieser geschichtlichen Persönlichkeit, ihre einheitlich zusammenfassende Erscheinungsform, ihren „Leib“ gleichsam fand. Diess bezeichnen die Worte 2, 9: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*; mit letzterem soll weder die wahre Menschheit Christi gegenüber einer doketischen Christologie (von der nirgends eine Spur bemerklich ist) gelehrt sein, noch auch ein himmlischer Lichtleib\*) bezeichnet werden, der in diesen Zusammenhang

---

\*) Diese Auffassung, die auch Weiss, S. 428, vertritt, verkennt den eigentlichen Nerv unserer Stelle im Zusammenhang mit dem Folgenden und damit zugleich den Nerv der ganzen Polemik unseres Briefes, nemlich eben die Betonung des konkreten, in geschichtlicher Wirklichkeit erschienenen Offenbarungsträgers Christus im Gegensatz zu den abstrakten Geisterwesen einer geschichtslos-phantastischen Gnosis. Das Präsens *κατοικεῖ* kann nicht gegen unsere Fassung geltend gemacht werden, da selbstverständlich die Einwohnung der Gottheitsfülle in der geschichtlichen Person Christi durch deren Erhöhung keine Verminderung erlitten hat. Aber darum liegt die Pointe doch nicht im Erhöhten, sondern im Geschichtlich-Irdischen, weil eben dessen irdisches

entfernt nicht hereingehört, sondern es soll die Art betonen, wie die Gottheitsfülle in dem einen historischen Christus im Gegensatz zu der vorgeblichen Vielheit der abstrakten Geistergestalten der Irrlehrer wohnhaft geworden sei, was in unsern Kategorieen wohl am passendsten wiederzugeben wäre mit: „in konkreter Wirklichkeit“. Darin liegen aber, genauer gesehen, zweierlei Gedanken: das einheitlich befasst sein und das geschichtlich erschienen sein; weil die Gottheitsfülle in Christo einheitlich befasst ist, darum ist er von allen andern Geisterwesen spezifisch verschieden, *κεφαλή πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* (v. 10), und weil sie in ihm in geschichtlicher Wirklichkeit erschienen ist, darum ist er für uns, die Gemeinde, Grund unseres vollen Erlöstseins geworden (*καὶ ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι* *ibid.*). Sonach liegt sowohl im Zusammenhang von 2, 9 mit 10, als in dem Wort *σωματικῶς* die bestimmte Hinweisung auf die geschichtlich-irdische Person Christi. Eben diess ergibt sich in 1, 19 aus den beiden Aor.: *εὐδόκησε* und *κατοικῆσαι* und dem Zusammenhang mit dem folgenden Vers; die Aor. bezeichnen nemlich einen bestimmten zeitlichen Moment, wo es Gottes Wohlgefallen war, dass in Christo die Fülle (seiner Offenbarung) Wohnung nehmen sollte, sonach kann sich dieser Vers jedenfalls nicht auf das ewige Sein Gottes in dem präexistenten Logos beziehen, sondern auf die zeitlich begonnene Einwohnung der Offenbarungsfülle Gottes in dem geschichtlichen Erlöser Jesus; nun könnte man zwar mit Rückblick auf das Vorhergegangene die Auferstehung Christi als den Moment dieses *κατοικῆσαι* verstehen wollen, allein diess verbietet entschieden der enge Zusammenhang mit dem Folgenden, wo die Versöhnung des Weltalls durch das Kreuz Christi, also durch den irdischen Christus als das weitere Objekt des göttlichen *εὐδοκεῖν* an das erstere (*κατοικῆσαι*) angefügt und damit offenbar als dessen Konsequenz bezeichnet wird\*). Sonach müssen wir *εὐδόκησε*

---

Erlösungswerk es ist, worauf alle folgenden Heilsaussagen (vv. 10—15) beruhen. Diesen Zusammenhang hat man freilich sowohl hier als 1, 19 ff. meist übersehen.

\*) cf. hiezu R. Schmidt, a. a. O., S. 209: „Soll der Satz von der Einwohnung Gottes in Christo nicht zusammenhangslos dastehen,

und κατοικῆσαι auf den Anfang der irdischen Persönlichkeit des Erlösers, auf die Menschwerdung des präexistenten Bildes und Offenbarungsmittlers des unsichtbaren Gottes beziehen und den Zusammenhang beider Verse so denken: weil der geschichtliche Erlöser Jesus kein anderer war als der uranfängliche Träger des göttlichen Ebenbildes und Mittler der göttlichen Offenbarung in dem Weltall (vv. 15—17), und weil er ferner als der zeitlich Erschienene die Fülle der göttlichen Lebenskräfte auch in seiner ganzen irdischen Erscheinung in sich trug (v. 19), darum konnte eben durch ihn das Versöhnungswerk vollbracht und zwar schlechthin vollkommen vollbracht werden, vollkommen nemlich extensiv und intensiv: als ein über das Weltall ausnahmslos sich erstreckendes (v. 20 u. 2, 10 b.) und als ein das religiöse Endziel der Gottgefälligkeit für jeden Einzelnen unbedingt gewährleistendes (v. 22 u. 2, 10 a. 11—15). Haben wir sonach in 1, 19 u. 2, 9 die Aussage zu finden, dass der geschichtliche Christus in seinem irdischen Dasein die Fülle der Gottheit in sich getragen und dadurch eben nur zu seinem Versöhnungswerk befähigt gewesen sei, so ist diess ein Gedanke, der zu der echt-paulinischen Christologie im bestimmten Gegensatz steht; denn nach dieser, auch nach ihrer letzten Form im Philipperbrief, ist das irdische Leben Christi gerade ein Stand der Erniedrigung und Entleerung, und gerade nicht der Besitz der Gottheitsfülle, sondern umgekehrt die Entleerung von der göttlichen Gestalt ist dort die Bedingung für die Möglichkeit des Werkes Christi. Auch über die Anschauungsweise des Hebräerbriefs geht unsere Stelle noch hinaus; sie steht schon ganz auf dem Boden der johanneischen Theologie, wo ebenfalls aller Nachdruck darauf gelegt wird, dass der ewige Logos

---

so wird sich derselbe nur als eine Voraussetzung für die beabsichtigte Wiederbringung des All (v. 20) verstehen lassen; eben darum aber kann der Zeitpunkt für den Eintritt jener nicht erst hinter der prinzipiellen Verwirklichung von dieser gesucht werden.“ Diess scheint mir unwiderleglich zu sein, zumal es überdiess durch die richtig verstandene Parallele 2, 9 und 10 seine volle Bestätigung erhält. Was Weiss, S. 428, dagegen bemerkt, ist ganz unstichhaltig und dürfte mehr aus harmonistischen Rücksichten auf den Philipperbrief, als aus unbefangener Betrachtung unserer Stelle entsprungen sein.

in der Person Jesu leibhaftig erschienen sei (vgl.: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* mit *σωματικῶς*) und dauernd ihm innegewohnt habe (*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* mit *κατοικεῖ*).

Und ganz wie in der johanneischen Christologie, so ist nun ferner auch im Colosserbrief das Werk Christi nur die zeitliche Verwirklichung dessen, was Christus im Verhältniss zur Welt von Anfang substantiell war. Ist Christus nach Col. 1, 16 ff. von Anfang schon der zusammenhaltende Weltmittelpunkt, in dem und auf den hin Alles geschaffen ist, so ist dem entsprechend der Zweck seines irdischen Werkes kein anderer als der: jene Einheit, welche die Welt in ihm, ihrem transcendenten Prinzip, immer schon idealiter hatte, welche aber noch nicht (oder nicht mehr\*) wirklich existirte, dadurch auch in der Wirklichkeit herzustellen, dass er das Getrennte zu sich — dem idealen Centrum — zusammenführte, das Entzweite in sich zur Einheit versöhnte. Diese Versöhnungslehre stimmt ebenso gut zur Christologie unseres Briefes, als sie von der echt paulinischen nicht unwesentlich sich unterscheidet. Als Eigenthümlichkeit fällt vor Allem auf ihre Beziehung auf die himmlische Welt, auf die unsichtbaren Geistermächte. Wie in v. 16 die Gesamtheit des in Christo, durch ihn und zu ihm Geschaffenen auseinandergelegt ist in *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι*: ebenso nun in v. 20 die Gesamtheit des durch ihn und zu ihm hin Versöhnten in *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Und beide Aussagen dienen auch offenbar demselben Zweck: die einzige Erhabenheit Christi

---

\*) Ob nemlich in *ἀποκαταλλάσσειν* die Wiederherstellung einer ursprünglich bestandenen Einheit, die durch die Sünde verloren gegangen, liege, ist aus dem Doppelkompositum nicht sicher zu folgern. Da auch andere Entscheidungsmomente hiefür fehlen, so ist diese Frage am besten als eine offene zu belassen. Ebenso auch die andere: wiefern denn die Engelwelt versöhnungsbedürftig gewesen sei? Hierauf hat unser Verfasser nicht reflektirt, weil es ihm nur eben darum sich handelte, dass auch die gesammte Engelwelt, weit entfernt, selbstständige Heilmittler werden zu können, vielmehr an die alleinige Mittlerschaft des absoluten Mittlers Gottes und der Welt, Christi, in irgendwelcher Weise gebunden sei.



als der *κεφαλή πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* (2, 10) gegenüber der Irrlehre zu betonen, die ihn hinter ihre Engelwelt zurückstellte. Unter diesem polemischen Gesichtspunkt werden wir den Gedanken einer Versöhnung der himmlischen Geisterwelt näher zu verstehen haben. Offenbar haben die Irrlehrer die Vollkommenheit des Erlösungswerks Christi in doppelter Hinsicht verkümmert: einmal durch ihren positiven Engeldienst, wodurch sie neben und über Christo andere Mittler der Gottesgemeinschaft suchten; und dann aber auch durch ihre Meinung, der Christ befinde sich noch immer vermöge seines materiellen Leibes unter einer gewissen Herrschaft der feindlichen Geistermächte, welcher er sich nur durch Entsinnlichung (und Beschneidung) entziehen könne. Wenn nun dem entgegen unser Brief lehrt, dass Christus auch Versöhner für die himmlischen Wesen und Haupt jedweder Macht und Herrschaft (unter denselben) sei, so werden wir diess in dem doppelten Sinn zu nehmen haben: einmal dass es auch in der Engelwelt keine von ihm unabhängigen Wesen gebe, welche selbstständige Mittler der Gottesgemeinschaft werden könnten, da sie ja vielmehr allesammt ihrerseits auch irgendwie an seine Mittlerchaft gebunden seien; und dann aber auch in dem Sinn, dass es für die durch Christum Erlösten keine feindliche Geistermacht mehr gebe, von welcher sie sich durch eigene Erlösung erst noch loszumachen hätten, da ja vielmehr alle solche feindlichen Mächte ihrer Herrschaft damit entkleidet seien, dass der Grund ihrer Ansprüche, unser Schuldbrief, an Christi Kreuz getilgt sei. So erklärt sich die Erscheinung, dass die himmlischen Mächte theils als die durch Christum Versöhnten (1, 20), theils als die von ihm Ueberwundenen (2, 15) dargestellt sind, einfach aus der doppelten Beziehung, in welcher die alleinige Heilmittlerschaft Christi der gnostisch-ebionitischen Angelologie und Soteriologie entgegengestellt wird. Besonders interessant ist die Wendung des Gedankens 2, 15 im Zusammenhang mit v. 14. Die versöhnende Wirkung des Todes Christi wird hier unter doppelter Form vorgestellt: als Auslöschten, Aus dem Mittel thun und An's Kreuz heften des wider uns zeugenden Schuldbriefs in Geboten, und als Entkleiden und Im Triumph aufführen der (feindlichen) Geistermächte und Herrschaften (der unsichtbaren Welt, woran nach

1, 16 jedenfalls zu denken ist). Das am Kreuz Christi ausgelöschte *χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν*, (v. 14) kann unmöglich etwas anderes bedeuten als das Gesetz, sofern es *γράμμα ἀποκτεῖνον* (2 Cor. 3) ist, oder die *κατὰ τοῦ νόμου*, von der uns der Kreuzestod Christi loskaufte (Gal. 3, 13). Aber der eigenthümliche Ausdruck ist gewählt offenbar mit Rücksicht darauf, dass das den Uebertreter verfluchende Buchstabengesetz ein „Schuldbrief“ sei, der den Sünder in die Schuldhafte der feindlichen Geistermächte gefangen gebe. Diese letztern treten also hier (wie ähnlich schon im Hebräerbrief, cf. oben, S. 350 f.) an die Stelle, welche bei Paulus noch das personificirte Gesetz selbst einnahm; was Paulus als Loskaufung von dem uns unter seinem Fluch gefangen haltenden Gesetze darstellte, das zerlegt sich hier in die zwei Vorstellungen: der Schuldbrief, die Urkunde unseres Verfluchtseins vom Gesetz der Gebote, wird aus dem Mittel weggethan und am Kreuze aufgeheftet, d. h.: die Schuld, die wir nach dem Gesetzesbuchstaben wider uns haben, hört auf als Scheidewand zwischen uns und Gott in der Mitte zu stehen; und die feindlichen Mächte, welche als Repräsentanten des strafenden Gesetzes gleichsam die rechtlichen Inhaber jenes Schuldbriefes waren und mittelst desselben uns in ihrer Gewalt und Herrschaft hielten, wurden eben auch durch die Vernichtung des Schuldbriefes ihrer Macht über uns entkleidet, d. h. wieder: mit Aufhebung der Schuld sind wir erlöst von jedem Unheil, dem wir in der Getrenntheit von Gott verfallen waren; oder mit Worten unseres Briefes: Gott hat uns errettet aus der Oberherrschaft der Finsterniss und versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes, eben damit, dass wir in diesem die Erlösung haben, nemlich die Vergebung der Sünden (1. 13 f.). — Aber es ist nun auch hier, wie oben im Hebräerbrief, die Wahrnehmung zu machen, dass mit der Beziehung des Versöhnungstodes auf die feindlichen Geistermächte oder auf die Obrigkeit der Finsterniss die urpaulinische Beziehung desselben auf den Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes zurückgetreten ist; überall erscheint hier Gott nur als der Versöhnung Stiftende (*εἰρηνοποιήσας, ἀποκατήλλαξεν* v. 20. 21), nicht auch zugleich (wie bei Paulus) als der Zuversöhnende, und während Paulus von einer auf uns lastenden

Feindschaft Gottes spricht, die durch Christi Blut versöhnt worden sei (Röm. 5, 9 f.), so ist nach Col. 1, 21 die zu versöhnende Feindschaft nur die unsere, welche wir in der gottentfremdeten Gesinnung und in bösen Werken bethätigten. Wir haben sonach hier ganz dieselbe Wendung der paulinischen Versöhnungstheorie, wie im Hebräerbrief; die Beziehung der Versöhnung auf Gott, auf dessen Zorn oder Strafgerechtigkeit, wird ersetzt durch eine doppelte, eine objektive und subjektive Beziehung: theils durch die auf die feindliche Geisterwelt, den Teufel und sein Reich, von dessen Macht Christus uns losmachte, theils durch die auf das subjektive religiöse Bewusstsein der Menschen, das aus einem gottentfremdeten und durch Schuld mit Gott entzweiten zu einem versöhnten umgewandelt wird. Beides liegt auf dem Uebergang von der paulinischen zur johanneischen Erlösungslehre.

Auch die Lehre des Colosserbriefes vom subjektiven Heil ist grossentheils durch den Gegensatz gegen die Irrlehrer bestimmt. So schon die allgemeinen Bezeichnungen für den christlichen Heilsstand überhaupt: „Gott hat uns tüchtig gemacht zum (zu empfangen das) Erbtheil der Heiligen im Licht, denn er hat uns errettet von der Oberherrschaft der Finsterniss und versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes, an welchem wir haben die Erlösung [durch sein Blut \*]), die Vergebung der Sünden“ (1, 12—14). Das „Erbtheil der Heiligen im Licht“ ist die zukünftige Herrlichkeit (*δόξα*), in deren Erbe die Christen schon jetzt als Kinder Gottes eingesetzt sind (Röm. 8, 17 u. a.); diese mit der Kindschaft schon gegebene Gewissheit des einstigen Erbes ist hier durch *ἰκανώσας ἡμᾶς* ausgedrückt = er hat uns in denjenigen Stand versetzt, in welchem wir fähig und damit auch gewiss sind, jenes Erbe einst sicher zu bekommen. Wodurch Gott uns hiezu in Stand gesetzt habe, ist in den nächsten zwei Versen gesagt, die Versetzung aus dem Stand der Sünde in den der Gnade ist ausgedrückt durch „Errettung aus der Oberherrschaft der Finsterniss und Versetzung in das Reich des geliebten Sohnes“; die *ἔξουσία τοῦ σκότους* ist nicht allein durch das *φωτί* des vorhergehenden Verses motivirt, sondern ist

\*) Fehlt in den besten Mss.

gewiss schon im Hinblick auf die Irrlehre gesagt, nach welcher auch die Christen noch immer nicht ganz von der *ἐξουσία* der feindlichen Geistermächte los wären und sich erst vollends selber durch Askese davon los zu machen hätten; also schon eine Vorausnahme des Gedankens von 2, 15. Den bezeichnenden Gegensatz zu der Herrschaft der Finsterniss bildet „das Reich des Sohnes seiner Liebe“, wie hier eigenthümlicher Weise das Reich Gottes genannt wird. Bei Paulus findet sich weder für das Reich Gottes die Bezeichnung: Reich Christi, noch für Christus die Bezeichnung: Sohn der Liebe Gottes; beide Ausdrucksweisen passen aber zu dem Zweck des Briefes und speciell zu dem Zusammenhang der Stelle insofern trefflich, als eben damit dem Christen der vollste Besitz aller und jeder Heilsgüter und die unbedingte Sicherheit vor allen Mächten der Finsterniss gewährleistet ist, wenn er in Christo den Brennpunkt aller göttlichen Liebe und den Träger alles göttlichen Regiments sehen darf. — Wodurch nun aber jene Versetzung aus dem Reich der Finsterniss in das Christi vermittelt wurde, sagt endlich v. 14: „in Christo haben wir die Erlösung, nemlich die Vergebung der Sünden“. Man beachte, dass hier die *ἀπολύτρωσις*, ganz ähnlich wie im Hebräerbrief, identificirt ist mit der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*; während sie bei Paulus nach Röm. 3, 24 eine objektive Veranstaltung Gottes zur Loskaufung der Sünder aus der Strafgerechtigkeit mittelst des Lösegeldes in Christi Sühnopfer ist, was dann zuerst zur Folge hat — als eine wieder objektive That Gottes — die Lossprechung oder Gerechterklärung der Sünder und diese dann erst den subjektiven Zustand der Befreiung vom Schuldbewusstsein oder des Friedens mit Gott (Röm. 5, 1): so ist Hebr. 9, 15 ff. und ebenso Col. 1, 14 die *ἀπολύτρωσις* unmittelbar auf die Befreiung vom Schuldbewusstsein oder auf den subjektiven Zustand der Gewissheit der Sündenvergebung bezogen, welche wir haben in Christo, im Glauben an ihn als den Sohn der Liebe Gottes. Wie wir also beim Werk Christi die urpaulinische Beziehung auf den zu versöhnenden Gott nicht mehr gefunden haben, so fehlt nun auch hier der juridische Begriff der Lossprechung oder Rechtfertigung; *δικαιοῦν* kommt in unserm Briefe nicht vor; dafür der bei Paulus nicht vorkommende Begriff *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, aber nicht im Sinn eines göttlichen Thuns,

sondern eines menschlichen Zustandes der Schuldlosigkeit, die man in der Glaubensverbindung mit Christo als subjektives Heilsgut besitzt (nur so lässt sich das *ἐν ᾧ ἔχομεν* etc. verstehen). Auf eben diesen Zustand der Schuldlosigkeit werden wir auch die Worte in v. 22 zu beziehen haben, nach welchen der Zweck des Todes Christi war: *παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ* (sc. Θεοῦ); denn die den Zusammenhang beherrschenden Begriffe *ἀποκαταλλάσσειν* und *εἰρηνοποιεῖν* verbieten es, diese drei Prädikate von der sittlichen Reinigung oder Erneuerung zu verstehen, und nöthigen vielmehr an das friedliche, durch kein Schuldbewusstsein gestörte Verhältniss des Menschen zu Gott, an die harmonische Gottesgemeinschaft zu denken, also *ἅγιος* im Sinn jenes *ἀγάξασθαι* des Hebräerbriefes zu nehmen. Diese Vollkommenheit des christlichen Heilsbewusstseins ist auch prägnant ausgedrückt in dem Satz 2, 10: *καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*, welcher aus der Einwohnung der vollen Gottesfülle in Christo den Schluss auf die volle Heilsfülle des Christen zieht. Wir haben hier denselben inneren Zusammenhang zwischen dem christologischen *πλήρωμα* und dem soteriologischen *πεπληρωσθαι*, wie im Hebräerbriefe zwischen dem *υἱὸς εἰς αἰῶνα τετελειωμένος* und dem *τελειοῦσθαι* der Christen; aber wie dort jenes *τελειοῦσθαι* sich vertheilt auf Gegenwart, als innere Gewissensreinigung, und Zukunft, als äussere Verherrlichung, so ist auch dieses *πεπληρωσθαι* zunächst nur die in voller Sündenvergebung bestehende Erlösung und Neubelebung (vv. 12 ff.), noch nicht auch schon der volle Besitz der *ζωῆς*, oder wenn auch schon ideeller Besitz, so doch nicht reeller Genuss der *ζωῆς*; denn ausdrücklich sagt 3, 3 f., dass die *ζωή* der Christen jetzt noch mit (dem erhöhten) Christus in Gott verborgen sei und erst bei dessen Offenbarung (in der Parusie) an den Christen und zwar in deren *δόξα* offenbar werden werde. Hiernach gehört also die *ζωὴ αἰώνιος* (denn hievon allein handelt es sich) jetzt zwar schon dem Christen zu eigen (*ἴ ζωὴ ὑμῶν*), aber sie ist ihm noch nicht immanent geworden, er hat sie noch nicht als *ἐν ἑαυτῷ μένουσαν* (1 Joh. 3, 15), sondern sie ist nur erst ein im Himmel bei Christus und Gott für ihn deponirter Besitz; ganz dieselbe Anschauungsweise, wie die des Hebräerbriefes,

cf. besonders 10, 34: ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς κρείττονα ὑπαρξίν ἐν οὐρανοῖς; beides die Mitte zwischen dem paulinischen πιστεύομεν ὅτι συζήσομεν und dem johanneischen ἔχομεν ζῶν ἐν ἑαυτοῖς. — Was endlich die Worte in 1, 28 betrifft: ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ, so lässt sich fragen, ob wir sie im Sinn des ἅγιος καὶ ἁμωμος καὶ ἀνέγκλητος in v. 22 und des πεπληρωμένος in 2, 10 von der Vollkommenheit des keiner äussern Ergänzung bedürftigen christlichen Heilsstandes verstehen sollen, oder von der sittlichen Vollkommenheit, wie sie Ziel des Heiligungsstrebens ist? Letzteres ist hier darum wahrscheinlicher, weil es sich nicht um einen unmittelbaren Zweck des Werkes Christi, sondern um das Endziel des νοθετεῖν und διδάσκειν, der pastoralen Erbauung handelt, die ja jedenfalls auf sittliche Vervollkommnung es mit abgesehen hat. Immerhin wird auch dann durch das zweimalige πάντα ἄνθρωπον der Gedanke nahegelegt, dass die christliche Vollkommenheit nicht ein auf sektirerischer Weisheit und Askese beruhendes Vorrecht einzelner (gnostischer) Christen sei, sondern ein Ziel, das durch die praktisch und theoretisch erbauliche Kraft der allgemeinen evangelischen Verkündigung an jedem Christen zu erreichen sei.

Wir sehen aus dem Bisherigen, dass es unserem Brief ein Hauptanliegen ist, die Vollkommenheit des christlichen Heils seinen Lesern tief einzuprägen. Er führt daher diesen Gedanken nicht bloss im Allgemeinen aus, sondern auch noch in besonderer Beziehung eben auf die Punkte, in welchen die Irrlehrer das einfache Christenthum, insbesondere der Heidenchristen, noch ergänzen zu müssen meinten. Behaupteten diese, dass die Heidenchristen vermöge ihres Fleischesleibes noch der Herrschaft der unreinen Geistermächte unterworfen seien, wenn sie sich nicht durch den symbolischen Reinigungsakt der Beschneidung und durch asketische Reinhaltung von materiellen Berührungen dieser Herrschaft entziehen: so wird diese Irrlehre von doppelter Seite aus widerlegt: sowohl den feindlichen Geistermächten, denen die Heidenchristen angeblich noch verhaftet sein sollten, ist schon durch Christi Tod ihre Macht auf die Menschen ausgezogen worden, wie dem Ueberwundenen seine Waffenrüstung (cf. oben, S. 381); als auch die Heidenchristen selbst haben ihren Fleischesleib, durch

den sie angeblich jenen Mächten verhaftet sein sollten, schon ausgezogen in der Beschneidung Christi, in der Taufe (2, 11 f.); so dass also die Erlösung, objektiv und subjektiv betrachtet, schon vollkommen vollbracht ist und es keiner eigenmächtigen Selbsterlösung fernerhin bedarf. — Diese Auffassung der Taufe als der „Beschneidung Christi“, d. h. des christlichen Analogons oder Gegenstücks zur jüdischen Beschneidung, findet sich hier erstmals; und zwar liegt der Vergleichungspunkt darin, dass die Taufe als ein Mit Christo begraben werden, d. h. als mystische Aneignung des Todes Christi ebenso eine ideelle Ablegung des Fleischesleibes ist, wie auch die Beschneidung als symbolische Ablegung eines Theils die Ablegung des ganzen Leibes bedeutet. Der Gedanke zwar, dass die Taufe ein Mit Christo begraben werden sei, ist wörtlich aus Röm. 6 entnommen, aber ob er auch denselben Sinn habe, wie dort, wo er das Aufhören des sittlichen Sündenlebens bedeutete, diess wird sehr zweifelhaft, wenn wir auf die Fortsetzung des Bildes nach der positiven Seite achten. In der Taufe sind wir auch mit Christo auferweckt worden durch den Glauben an die Kraft Gottes, die ihn von den Todten erweckt hat; vermöge eben dieser Macht nelmlich hat Gott auch die in ihren Uebertretungen und in der Fleischesvorhaut Todtseienden (die gewesenen Heiden) mit Christo zusammen belebt, damit, dass er uns alle Uebertretungen geschenkt hat (v. 12, 13). Hier ist bei aller Verwandtschaft mit Röm. 6 doch der Sinn entschieden ein anderer. Schon dass dort die Taufe nicht als *συνεγερθῆναι* der Christen mit Christo bezeichnet wird, ist doch wohl nicht blosser Zufall, sondern hängt damit zusammen, dass im dortigen Zusammenhang der Christen Theilnahme an der Auferstehung Christi zunächst auf die jenseitige Gleichgestaltung bezogen ist (cf. oben, S. 195) und erst von da aus die gegenwärtige Neuheit des Lebens im sittlichen Sinn als nothwendige praktische Konsequenz erschlossen wird. Unser *συνηγέρθητε* hingegen bezieht sich jedenfalls gar nicht auf jenseitiges Leben, sondern ausschliesslich und unmittelbar auf das mit der Taufe begonnene innerliche neue Leben; aber auch dieses ist hier nicht, wie dort die *καινότης ζωῆς*, im Sinn einer neuen sittlichen Lebensrichtung gedacht, sondern im Sinn einer neuen religiösen

Zuständlichkeit, nemlich der Sündenvergebung, die man durch den Glauben an Christum empfängt. Diess erhellt mit Sicherheit aus v. 13, wo *συνεζωοποίησεν* näher erklärt wird durch *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα*, was weiter ausgeführt wird in den Participiis der vv. 14 u. 15, von denen wir schon oben sahen, dass sie sich auf die Aufhebung der uns von Gott scheidenden und dem Reich der Finsterniss verhaftenden Schuld beziehen. War letzteres ein Zustand des Unheils, des geistlichen Todes, so ist die Errettung aus demselben durch Versetzung in den Heilsstand (in „das Reich des Sohnes der Liebe“) eine religiöse Neubelebung, wenn gleich die volle *ζωή* erst noch ideeller Besitz, nicht schon reelle Wirklichkeit ist (cf. oben zu 3, 3). Aber diess hindert nicht, dass nicht doch der Heilsstand der Christen ein vollkommener, unbedingter wäre.

Aus dem Vorhandensein des vollen Heils wird dann als praktische Konsequenz zunächst das Negative gefolgert: dass die leibliche Askese für den Christen nicht nur nicht nothwendig, sondern vielmehr ein Rückfall aus dem Wesen in den Schein sei, aus dem höheren Streben in das niedere, irdische. Denn alle die Aeusserlichkeiten, um welche sich die Praxis der Irrlehrer drehte, verhalten sich zum Christenthum wie das wesenlose Schattenbild zum reellen Wesen (unter denselben Gesichtspunkt hatte schon der Hebräerbrief das alttestamentliche Ritualwesen gestellt); sie gehören den sinnlichen Weltelementen (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*\*) an, denen der Christ mit Christo abgestorben ist, daher soll er nicht mehr mit Satzungen sich befassen, die sich eben nur auf den Gebrauch sinnlicher und vergänglicher Stoffe beziehen, welche nur für Solche von Bedeutung sein können, die mit ihrem religiös-sittlichen Leben noch an der sinnlichen Welt haften. So wenig dient daher die falsche Askese zur wahren Be-

---

\*) Diesen mit Gal. 4, 3. 9 übereinstimmenden Sinn hat der Begriff gewiss in Col. 2, 20; ob aber auch in v. 8, ist nicht so klar; es scheint fast, als ob er dort durch das vorausgestellte *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* erklärt werden sollte. Hat vielleicht der Uebersetzer den Begriff im Grundtext vorgefunden und ihm v. 8 diese irrtümliche Deutung gegeben?



freierung vom Fleischesleben, dass sie vielmehr gerade umgekehrt nur „zur Sättigung des Fleisches“ (zur Befriedigung des fleischlichen Hochmuthskitzels, v. 23: *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς* vgl. mit v. 18: *εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*) gereicht. Statt also so dem Irdischen nachzutrachten, wie es auf ihre Art auch die Asketen noch thun, soll der wahre Christ vielmehr die Güter der oberen Welt suchen, in welcher er Christum, sein Leben, heimisch weiss, — eine Wendung, welche an den alexandrinischen Gegensatz der oberen und irdischen Welt (cf. Hebräerbrief) doch noch unmittelbarer erinnert, als an Phil. 3, 20. — Hieran schliesst sich nun aber die positive Ermahnung zur wahren christlichen Heiligung im Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen. Eigenthümlich ist hiebei die mit Röm. 8, 13 und Gal. 5, 24 verwandte, aber alexandrinisch gefärbte Wendung 3, 5: *νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, unter welchen die paulinischen *ἐπιθυμίαι καὶ παθήματα τῆς σαρκὸς* zu verstehen sind; eigenthümlich auch die Bezeichnung des neuen Menschen als eines solchen, der sich erneuere *εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* v. 10. Letzteres ist das Bild Christi, des gottabbildlichen Sohnes Gottes, dem auch nach Röm. 8, 29 die Gotteskinder gleichgestaltet werden sollen. Aber dass als Ziel dieser Erneuerung geradezu die *ἐπίγνωσις* hervorgehoben wird, das ist ein eigenthümlicher, für den Standpunkt des Briefes schliesslich noch bezeichnender Zug.

Hatten die Irrlehrer für ihre theoretischen und praktischen Absonderlichkeiten den Ruhm einer höheren Weisheit (2, 23 und *φιλοσοφία* 2, 8) in Anspruch genommen, so zeigt unser Brief nicht bloss, dass ihre vorgeblich höhere Weisheit eine falsche, weil unchristliche, die Grundwahrheiten des christlichen Bewusstseins verletzende sei, sondern er stellt ihr auch die wahre Weisheit entgegen, wie sie eben in der tieferen Erkenntniss Christi und der in ihm geoffenbarten göttlichen Geheimnisse bestehe. Er selbst entwickelt eine solche tiefere Erkenntniss Christi und seines Werkes 1, 15—22, indem er seinen Lesern aus der absoluten Bedeutung Christi als eines ewigen mittlerischen Prinzips zwischen Gott und Welt die Vollkommenheit ihres christlichen Heils beweist.

Aber er wünscht auch seinen Lesern ein selbstständiges Wachsthum in allerlei christlicher Weisheit und geistlicher Einsicht (1, 9), ein Hineinwachsen in die (christliche) Gotteserkenntniß (v. 11); sie sollen gestärkt werden nicht bloss in der Liebe, sondern auch zu allem Reichthum der vollen Einsicht (*πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως*), zur Erkenntniß des Geheimnisses Gottes (des Vaters) Christi (d. h. des in Christo — als Vater — geoffenbarten Gottes), in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen (2, 2 f.). Während bei Paulus die tiefere Gnosis noch mehr nur wie ein individueller Vorzug erschien, der zwar wünschenswerth, aber doch nicht absolut nöthig zum christlichen Heilsleben sei (cf. 1 Cor. 8, 7), so ist nach unserm Briefe (1, 28) die Belehrung in jedweder Weisheit für jeden Christen das Mittel, um die einem Jeden nöthige Vollkommenheit in Christo zu erlangen, ja jene Erkenntniß tieferer Art ist geradezu selber das Endziel christlicher Lebenserneuerung (3, 10: *ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν*). Sehen wir hierin unsern Verfasser ganz die gnostisirende Richtung seiner Zeit theilen, so ist um so mehr zu beachten, wodurch sich seine christliche Gnosis von der von ihm gerade bekämpften unchristlichen unterscheidet. Jene will nichts anderes sein als *ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ*, Entwicklung der in der geschichtlichen Gottesoffenbarung durch Christus schon implicite Jesus enthaltenen (*ἀπόκρυφοι*) Schätze der Erkenntniß; diese häretische Gnosis dagegen *οὐ κρατεῖ τὴν κεφαλὴν*, setzt an die Stelle der geschichtlichen Offenbarung Christi die eigenen visionären Engelloffenbarungen und die eiteln Eingebungen einer fleischlichen Vernunft (2, 18 f.). Auch jene Gnosis geht über das Geschichtliche der Erscheinung zurück in das Ewige der himmlischen Transscendenz (der Idee), aber sie zerreißt den Zusammenhang beider nicht und bleibt daher immer, bei allem Hochflug der Spekulation, doch auf dem festen Boden der geschichtlichen Thaten und im Einklang mit dem traditionellen Glauben der Gemeinde (*βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε* 2, 7); diese dagegen läßt sich, indem sie den Zusammenhang mit dem geschichtlichen Haupt der Gemeinde verliert, verrücken *ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κίσει τῇ*

ἰπὸ τὸν οὐρανόν (1, 23), d. h.: sie verliert den Zusammenhang mit dem Gemeinbewusstsein der allgemeinen — „katholischen“ — Christenheit, sie wird häretisch.

### Der Brief des Barnabas.

Die alexandrinisch-paulinische Richtung des Hebräerbriefes ist zu ihrer bestimmtesten und eigenthümlichsten Ausprägung gekommen in dem Brief, der uns unter dem Namen des Barnabas überliefert ist, welchem ehemaligen Genossen des Paulus er zuerst von dem alexandrinischen Kirchenvater Clemens zugeschrieben wird. Nach inneren Anzeichen kann er aber kaum von diesem gewesenen Leviten und schwankenden Pauliner verfasst sein; er ist ohne Zweifel das Werk eines alexandrinisch gebildeten und hyperpaulinisch gerichteten Heidenchristen, der ihn gegen Ende des ersten Jahrhunderts an heidenchristliche Leser schrieb, um sie vor judaisirenden Verirrungen zu warnen (ut non incurramus tanquam proselyti in illorum legem, cap. 3).\*) Dieser Brief bezeichnet einen bedeutsamen Wendepunkt in der Geschichte des Paulinismus; einerseits zeigt er die antijudaistische Richtung desselben zu der äussersten Spitze fortgeschritten, wo sie im Begriff steht, in's Unkirchliche umzuschlagen und zur häretischen Gnosis zu werden; andererseits zeigt er zugleich den positiven paulinischen Lehrgehalt schon in einer solchen Abschwächung

---

\*) cf. hiezu und zum Folgenden: Hilgenfeld, apostol. Väter. Ritschl, altkath. K., S. 294 ff. Reuss, Gesch. d. h. S. N. T., S. 232 f. und hist. de la théol. chrét. au siècle apost. II, 305 ff. Lipsius: „Barnabasbrief“, in Schenkels Bibelllexikon. Hefele, apostol. Väter und Sendschreiben des A. Barnabas, Tüb., 1840. Besonders Müller: Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig, 1869 (die drei Letztgenannten setzen die Abfassung des Briefes unter Hadrian, ca. 120, ebenso Volkmar, während Weizsäcker, Programm: „Zur Kritik des Barnabasbriefes“, Tüb., 1863, ihn schon unter Vespasian entstanden sein lässt, wogegen aber die Deutung der Danielstelle Cap. 4 spricht, die auf Nerva führt).

und Verflachung, worin derselbe der Amalgamirung mit andern Lehrmeinungen zu dem unbestimmten Gemisch des katholisch-kirchlichen Lehrbegriffs widerstandslos verfallen musste.

Den Grundgedanken seines-Briefes, von welchem der ganze erste, theoretische Theil desselben (Capp. 2—17) handelt, drückt der Verfasser selbst im ersten Cap. so aus: *ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν*, er will den Lesern zu ihrem Glauben hinzu noch die höhere Vollkommenheit des Wissens mittheilen. Der Gegenstand dieses über den Glauben hinausgehenden höheren Wissens ist die religiöse Vergangenheit und Zukunft (*praeterita et futura* Cap. 1 u. 5) oder „die drei Dogmen (d. h. Grundwahrheiten) des Herrn: Hoffnung des Lebens (alttestamentliche Weissagung auf Christum), Anfang (in der Gegenwart) und Vollendung (im 1000 jährigen messianischen Reich).“ Vom letztern jedoch erklärt der Verfasser später (Cap. 17) ausdrücklich absehen zu wollen wegen der Schwerverständlichkeit desselben und beschränkt sich also auf Gegenwärtiges und Vergangenes, und zwar eben das Verhältniss zwischen jenem und diesem ist's, was ihn besonders beschäftigt, nemlich die jüdische Religionsgeschichte in ihrer Beziehung zur Gegenwart, zum Christenthum; über dieses religionsgeschichtliche und für die kirchliche Gegenwart so wichtige Verhältniss will er seinen Lesern die ihm durch den Geist gewordenen tieferen Aufschlüsse mittheilen, um eben dadurch sie vor der Gefahr des Judaisirens zu bewahren. — Diese Aufschlüsse bestehen in allegorisch-typischer Deutung alttestamentlicher Ceremonien und Geschichten, wie sie schon bei Paulus selber gelegentlich vorkommt, wie sie aber namentlich vom Verfasser des Hebräerbriefes methodisch durchgeführt worden war, um die Erfüllung und Aufhebung des alttestamentlichen Kultus in Christo zu beweisen. Von der Typologie des Hebräerbriefes unterscheidet sich jedoch die unseres Briefes nicht bloss quantitativ durch viel grössere Häufung der disparatesten Typen, auch nicht bloss durch grössere Kühnheit, bezhw. wirklich grosse Geschmacklosigkeit der Ausdeutungen, sondern namentlich auch durch die Verschiedenheit der Endabsicht: dort sollte durch die typische Deutung des alttestamentlichen Kultus auf das hohepriesterliche Versöhnungswerk Christi jenem sein relatives

Recht und seine relative Wahrheit nicht abgesprochen, sondern nur eben die Relativität und damit die bloss temporäre Gültigkeit desselben, gegenüber der absoluten und ewigen Erfüllung im Christenthum dargethan werden; hier dagegen wird nicht bloss die typische Vorbildung des Christlichen in Sitte und Geschichte des Judenthums bis auf's Einzelne nachgewiesen, sondern geradezu dem Judenthum jede, auch relative, eigene Wahrheit und Berechtigung abgesprochen, das jüdische Gesetz in seiner buchstäblichen Aeusserlichkeit als ein nicht bloss in Christo abrogirtes, sondern von Anfang schon verkehrtes, als ein vom Teufel verursachtes Missverständniss des nur geistig gemeinten göttlichen Willens dargestellt. — Die Typologie des Barnabasbriefes verfolgt also einen doppelten Zweck: einmal einen positiv-apologetischen: das Neue des Christenthums schon in der Vergangenheit, in den Typen des Judenthums aufzuzeigen; sodann aber auch einen negativ-polemischen: durch Aufzeigung des wahren pneumatischen Sinnes der Ritualgesetze das Judenthum, welches dieselben buchstäblich verstand, als verkehrte Religion darzustellen.

Zur ersten Classe gehören folgende Ausdeutungen. Cap. 6: Die Verheissung des Moses an die Israeliten, dass sie eben sollen das Land ( $\gamma\eta$ ), da Milch und Honig fliesst, bedeutet, dass sie hoffen sollen auf den im Fleische sich offenbaren werdenden Jesus; denn Erde ( $\gamma\eta$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omicron\nu\sigma\alpha$  = passiver Erdenstoff) ist der Mensch, da Adam von Erde gemacht wurde; Milch und Honig aber, die Kindernahrung, bedeutet unsere Wiedergeburt, sofern wir durch die Sündenvergebung erneuert eine Kinderseele bekommen ( $\acute{\omega}\varsigma$   $\pi\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu\omega\upsilon$   $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\upsilon$   $\tau\eta\upsilon$   $\psi\upsilon\chi\eta\eta$ ). Ebendort werden gelegentlich die „fleischernen Herzen“, welche Gott anstatt der steinernen zu geben verheissen hat, davon gedeutet, dass Christus im Fleische kommen wollte. — Cap. 7: Die Opferung Isaaks ein Typus auf das Opfer des Leibes Christi am Kreuz; seine Tränkung mit Essig und Galle vorgebildet durch das Fastengebot. Ebendort eine wunderliche Ausdeutung der zwei Böcke, mit Einmischung fremdartiger Ceremonieen. — Cap. 8: Die rothe Kuh, von deren Asche zur Reinigung gesprengt wird, ist ein Typus Christi; die sprengenden Priester Typen der Evan-

gelisten, der dabei verwendete Stab Typus des Kreuzes, die Ysop Typus der dies mali et sordidi im Reich Christi. — Cap. 11 wird die Frage aufgeworfen, ob Gott sich's auch habe angelegen sein lassen, etwas über die Taufe und das Kreuz voraus anzudeuten? Allerdings finde sich Beides; zunächst die jüdische Verschmähung des seligmachenden Taufwassers habe schon Jeremias in der Stelle 2, 12 f. („mich, die lebendige Quelle, verliessen sie“) angedeutet; insbesondere sei auch die Verbindung von Taufe und Kreuz enthalten in Ps. 1, 3—6: vom Baum, der gepflanzt ist an den Wassern; und wenn Ezech. 47, 12 von schönen Bäumen die Rede ist, die sich aus dem Fluss erheben, so ist damit gemeint, dass wir in das Taufwasser hinabsteigen voll Sündenschmutz, aber daraus hervorgehen mit Früchten, nemlich Furcht Gottes und Hoffnung auf Jesum im Herzen. In ähnlicher Weise sei auch das Kreuz mannigfach typisch dargestellt (Cap. 12): in der Figur des die Arme betend ausstreckenden Moses, in der ehernen Schlange, die Moses aufrichtete in der Wüste, in der Zahl 318 der von Abraham Beschnittenen.

Sind hier die christlichen Grundlehren: Menschwerdung und Opfertod Christi, Taufe zur Sündenvergebung und Wiedergeburt in dem Alten Testament typisch nachgewiesen, so werden nun auch die alttestamentlichen Ritualgesetze über Beschneidung, Speiseverbote, Sabbath, Tempel in's Christliche allegorisirt. Von der Beschneidung wird Cap. 9 gesagt, dass Gott nur eine Beschneidung des Herzens und der Ohren gewollt habe (mit Berufung auf Jer. 4, 4. 7, 26. 9, 26 und a. St.), nicht eine solche des Fleisches; die Juden aber haben, von einem bösen Engel getäuscht, sein Gebot überschritten; wende man ein, dass die (leibliche) Beschneidung ein Bundeszeichen sei, so haben ja auch alle Syrer, Araber und Aegypter dieselbe; ob denn nun etwa auch diese zu den Bündnissen Gottes gehören? Uebrigens sei ja auch in der Zahl der 318, welche Abraham beschnitten habe, bereits das gnadenreiche Kreuz Jesu enthalten, nemlich in der Form des griechischen Buchstabens *T*, welcher 300, und in *IH*, welche 18 bedeuten. (In diesem Einfall sieht der Verfasser die Perle seiner Enthüllungen: οὐδὲν γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον!) — Cap. 10 werden die Speiseverbote pneumatisch gedeutet:

Das Verbot, vom Schwein zu essen, bedeutet, man solle nicht den wollüstigen Menschen gleichen, das Verbot vom Adler, Habicht und dgl. bezieht sich auf müssiggängerische und raubsüchtige Menschen, das von den Seefischen auf die wegen Gottlosigkeit zur finstern Tiefe Verdammten; aber als ob hier die pneumatische Erklärung noch nicht tiefsinnig genug gewesen, werden noch weiter mittelst der albernsten naturgeschichtlichen Mährchen der Hase, die Hyäne und das Wiesel auf Fleischessünden und widernatürliche Greuel gedeutet; damit erst *ἔχετε τελείαν περὶ τῆς βρώσεως γνώσιν*. Endlich wird die Bestimmung über die Wiederkäufer mit gespaltenen Hufen auf diejenigen bezogen, welche das Wort Gottes in andächtiger Betrachtung wiederkauen und einen gerechten Wandel führen. Alles diess hatte schon Moses und David geistlich verstanden (*ἐν πνεύματι ἐλάλησεν*), jene aber (die Juden) haben es vermöge ihrer fleischlichen Gesinnung von Speisen genommen. „Wir nun verstehen die Gebote recht, wie der Herr gewollt hat; darum hat er unsere Ohren und Herzen beschnitten, damit wir diess verstünden.“ — Cap. 15 zeigt, dass das Sabbathgebot sich auf den Anbruch des Gottesreiches bei der Wiederkunft Christi beziehe, denn „dann erst können wir den Tag Gottes heiligen, wenn wir selbst zuvor geheiligt sind“. „Darum (nehmlich im Hinblick auf den bevorstehenden Anfang der neuen Welt) begehen auch wir den achten Tag (den Anfang der neuen Woche) in Freude, an welchem auch Jesus von den Todten auferstanden und nach seiner Offenbarung zum Himmel aufgefahren ist.“ — Cap. 16 zeigt in Betreff des Tempels, wie jene Unseligen auf das Gebäude, statt auf Gott, ihre Hoffnung gesetzt, als wäre es wirklich die Behausung Gottes, denn fast ganz so, wie die Heiden, haben sie ihn im Tempel verehrt. Und doch hat der Herr selbst schon diese ihre Meinung widerlegt in Worten, wie die des Propheten Jesaias (66, 1): „Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße; welches Haus wollt ihr mir bauen und welches ist der Ort meiner Ruhe?“ Auch sei ja die Zerstörung des sichtbaren Tempels, wie sie längst geweissagt war, wirklich eingetroffen. Nicht minder freilich auch die geweissagte Erbauung eines neuen Tempels durch dieselben, welche den ersten zerstört:

die Erbauung eines geistlichen Tempels für den Herrn in uns, den ehemaligen Heiden\*). „Denn ehe wir an Gott glaubten, war die Behausung unseres Herzens vergänglich und schwach, wie ein mit Händen erbauter Tempel, voll Götzendienst, ein Haus der Dämonen, weil wir thaten, was Gott zuwider. Aber als wir Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf den Namen des Herrn gesetzt haben, wurden wir neu, von Grund aus umgeschaffen. Darum wohnt in uns, seiner Wohnstätte, wahrhaftig Gott. Wie? Sein Wort des Glaubens, sein Ruf der Verheissung, die Weisheit der Gesetze, die Gebote der Lehre, er selbst ist Prophet in uns, er selbst wohnt in uns.“ — Dasselbe, was vom Tempel, gilt auch von den Opfern (Cap. 2). Schon durch alle Propheten hat Gott uns eröffnet, dass er unserer Opfer nicht bedürfe (Berufung auf Jes. 1, 11–14. Jerem. 7, 22 f. Ps. 50). „Er hat also diese (sinnlichen) Opfer für nichtig erklärt, damit das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi, welches ohne zwingendes Joch ist, keine von Menschenhand dargebrachten Opfer habe“ — vielmehr nur das Opfer des Herzens, nach Ps. 51, 19. Aehnlich werden die jüdischen Fasten nach Jes. 58, 6–10 moralisch gedeutet (Cap. 3).

Um keinen Zweifel darüber zu lassen, dass ihm das Jüdische in seiner geschichtlichen Form, sofern es eben durch sein sinnliches Ritualwesen vom Christenthum sich unterscheidet, eine durchaus und schon von Anfang nichtige Reli-

---

\*) Die Worte: *νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρεταὶ ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν* mag ich nicht eigentlich, von dem Versuch des Wiederaufbaues unter Hadrian verstehen, dessen Erwähnung dem ganzen Zusammenhang schroff widersprechen würde, wo ja gerade gezeigt werden soll, dass an die Stelle des zerstörten eigentlichen Tempels der geistliche künftig zu treten habe; *ὑπηρεταὶ τῶν ἐχθρῶν* können immerhin die Heiden sein als Unterthanen derselben römischen Macht, welche dem jüdischen Tempel ein Ende bereitet hatte (cf. Hilgenfeld, apost. Väter, S. 28 und Z. f. w. Th. 1870, S. 117 f. gegen Müller und Volkmar). Andernfalls, wenn diese Deutung zu künstlich sein sollte, möchte ich noch eher die so wenig in den Zusammenhang passende Stelle für eine Interpolation halten, als aus ihr auf die Abfassung des Briefes erst unter Hadrian schliessen, wogegen ausser dem Grunde, dass die Zerstörung Jerusalems den Lesern (cf. Cap. 4: *βλέπετε* etc.) noch nicht zu ferne liegen kann, auch gewichtige innere Gründe sprechen.



gionsform zu sein scheint, spricht er geradezu den Juden das Bundesverhältniss mit Gott ab. Nicht nur ist es Sünde, mit den Judaisten zu sprechen: „Ihr (der Juden) Bund ist auch der unsere; er ist ja vielmehr nur der unsere, weil jene für immer das verloren haben, was Moses bekommen hat“; durch ihre Abgötterei verschuldeten sie es, dass Moses vom Sinai herabsteigend die Gesetzestafeln zertrümmerte; damit „war ihr Bund zerbrochen, damit der Bund Jesu in euren Herzen versiegelt würde mittelst der gläubigen Hoffnung auf ihn“ (Cap. 4). Wohl hat Moses auf dem Berge das Testament von Gott bekommen, aber jene waren nicht würdig, es zu empfangen, wegen ihrer Sünden. Darum hat es der Herr selbst (nicht bloss durch seinen Knecht) uns gegeben, dass wir zum Volk des Erbes würden, nemlich indem er für uns litt. Seine Erscheinung und sein Tod hatte den doppelten Zweck: jener (der Juden) Sündenmass voll zu machen, uns aber von Tod und Finsterniss zu erlösen und den Bund durchs Wort unter uns aufzurichten (Cap. 14). Die ganze Geschichte Israels von Moses bis zur Gegenwart ist nach dem Barnabasbrief eine Geschichte ihrer Verwerfung als Bundesvolk seitens Gottes; verworfen waren sie, ehe noch der Bund überhaupt geschlossen war, am Sinai schon; durch ihre stete Verfolgung der Propheten, in welchen Christus redete, häuften sie die Schuld, deren Mass durch die Tödtung Christi voll ward, daher sie jetzt durch die furchtbarsten Zeichen und Wunder als völlig Gottverlassene gekennzeichnet sind (Cap. 5: *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ εἰς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκί, ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἀμαρτιῶν κεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφήτας αὐτοῦ· οἱ προφῆται, ἀπ’ αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν*. Cap. 4: *Adhuc et illud intelligite, cum videritis tanta signa et monstra in populo Judaeorum, et sic illos dereliquit Dominus*). Es lässt sich hierin ebenso sehr der paulinische Faden, als zugleich das Hinausgehen über Paulus wahrnehmen. Auch Paulus sieht im Kreuz Christi den Stein des Anstosses und den Fels des Aergernisses, an dem Israel als Volk zu Fall gekommen ist (Röm. 9, 32 f.); auch er sieht diese jetzige Verstockung schon durch die ganze Geschichte Israels vorgebildet, durch Worte Mosis (10, 19. 11, 8), David's (11, 9 f.), Eliä (11, 3 f.), Hoseä (9, 25 f.) und Jesaiä

(10, 16. 20 f. 9, 27—29) geweissagt. Aber gleichwohl steht dem Apostel fest, dass Gott sein Volk nicht (definitiv) verworfen habe, da seine Gaben und Berufung ihn nicht gereuen können (11, 1. 29); denn Israel bleibt doch immer das Volk, dem ursprünglich die Bündnisse und Verheissungen gegeben sind (9, 4), darum wird es auch, nachdem es eine Zeit lang verstockt war, zuletzt doch noch angenommen werden (Cap. 11). Diese dem Apostel, als gebornem Juden, tröstliche Hoffnung hatte nun für den Heidenchristen von Anfang weniger Bedeutung; sie wurde ihm in selber Masse, in welchem der Widerspruch Israels gegen das Evangelium wuchs, fernerliegend und wahrscheinlich gab besonders die über Israel mit der Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt hereingebrochene Katastrophe der Hoffnung auf einstige Bekehrung des Volkes Israel den letzten Stoss. Hierin theilt der Barnabasbrief die allgemeine Ansicht der heidenchristlichen Kirche seiner und der spätern Zeit (cf. besonders Apostelgeschichte und Evangelium Johannes). Aber worin er nicht bloss von Paulus, sondern auch von der sonstigen kirchlichen Anschauung ebensoweit abweicht, als er der häretischen Gnosis sich nähert, das ist die Behauptung, dass überhaupt das Volk Israel nie im Bundesverhältniss zu Gott gestanden, dass sein vermeintliches Bundeszeichen (die Beschneidung) auf einem teuflischen Missverständniss des göttlichen Willens beruhe (*ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς* Cap. 9) und dass sein ganzes Ritualgesetz, einschliesslich Speisegebote, Fasten, Tempel und Opfer, von Anfang nichtig und verkehrt, fleischliche Deutung geistlich gemeinter Gesetze (Dogmen) gewesen sei. Allerdings finden sich auch hiefür die Anknüpfungen schon bei Paulus und noch mehr im Hebräerbrief. Auch Paulus stellt den Alten Bund als *διακονία γράμματος* im Gegensatz zum Neuen, der *διακονία πνεύματος* (2 Cor. 3), auch er sieht in den Aeusserlichkeiten des Ritualgesetzes *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und *σάρξ* (cf. oben, S. 71 f.), d. h. sinnlichen, fleischlichen Kultus; auch ihm ist der Christ erst der wahrhaft Beschnittene, mit der Beschneidung des Herzens im Geiste, nicht im Buchstaben (Phil. 3, 3. Röm. 2, 29), und dem Hebräer- und Colosserbrief ist das jüdische Ceremonialwesen eine blossе *σκιὰ τοῦ σώματος*, ein wesenloses schattenhaftes Vorbild, das nicht am

Gewissen rein und vollkommen zu machen vermag (Hebr. 8 und 9). Allein damit sollte doch die relative Wahrheit und temporäre Gültigkeit des alttestamentlichen Ritualgesetzes keineswegs geleugnet werden; dass das ganze jüdische Gesetz auf göttlicher Offenbarung beruhe, war dem Paulus unerschütterliche Voraussetzung; nichts konnte ihm ferner liegen, als dasselbe, sei es auch nur seinem buchstäblichen Verständniss nach, auf dämonische Einflüsse zu beziehen; vielmehr ist gerade auch die Unterwerfung unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4 auf eine göttliche Pädagogik zurückgeführt. Einen unmittelbaren Anknüpfungspunkt findet die extreme Ansicht des Barnabas nur etwa in Col. 2, 14 f., wo das *χειρόγραφον τοῦς δόγμασιν* mit den Mächten der Finsterniss, über die Christus in seinem Tode triumphirt hat, in Verbindung gebracht ist. — Jedenfalls aber ist soviel sicher, dass mit der Ansicht, das historische Judenthum sei eine falsche, auf fleischlicher Gesinnung und dämonischem Trug beruhende Religion, die Schwelle der häretischen Gnosis schon betreten ist. Von hier aus musste man entweder weiter gehen zu der Behauptung, der Gott der Juden sei gar nicht der wahre eine Gott, sondern ein Neben- oder Widergott, oder man musste zurückgehen auf den Standpunkt des Hebräerbriefes, der im Judenthum die typisch vorbildende und vorbereitende Religion sah. Letzteres wurde die allgemein kirchliche Ansicht auch unter den Heidenchristen, während ersteres das Grundmerkmal der häretischen Gnosis auf heidenchristlichem Boden wurde.

So zeigt unser Brief den Paulinismus in seinem Kampf gegen den Judaismus an dem Wendepunkt angelangt, wo die Wege sich trennten: der eine führte zum ausserkirchlichen Extrem, der andere zur innerkirchlichen Union. Eine Spur davon, dass Einige von den paulinischen Heidenchristen den ersten Weg einzuschlagen im Begriff waren, enthalten ohne Zweifel die Worte von Cap. 4: *Non separatim debetis seducere vos tanquam justificati; sed in unum convenientes inquirete, quod communiter dilectis conveniat et prosit.* Aber eben diese Warnung vor lieblos hochmüthiger Separation der auf ihre Rechtfertigung pochenden Pauliner zeigt schon auch, wohin das Schwergewicht in den Gemeinden der Heidenchristen im Ganzen sich jetzt schon

neigte. Die unionistische Tendenz machte sich von nun an ganz von selbst und war um so nothwendiger, aber auch um so leichter durchzuführen, je mehr auf heiden- wie auf juden-christlicher Seite die Extreme sich als Sekten von der all-gemeinen Kirche separirten. In dem gemeinsamen Interesse der Ausscheidung und Bekämpfung der gnostischen Extreme fühlten sich Heiden- und Judenchristen mehr und mehr so wesentlich eins, dass ihr früherer Kampf allmählich zurücktrat und in Vergessenheit gerieth. Dieser Verschmelzungsprozess ward aber auch wesentlich durch eine andere Erscheinung befördert, von welcher ebenfalls der Barnabasbrief das sprechendste Zeugniß ist.

Während dieser Brief den paulinischen Antijudaismus in seiner höchsten Ausbildung zeigt, hat er dagegen den positiven paulinischen Lehrgehalt nur noch in so matter Abschwächung erhalten, dass von dieser Seite aus der Fusion der beiden kirchlichen Parteien in der That schon jetzt gar nichts mehr im Wege stand. Wohl finden sich so ziemlich noch alle paulinischen Stichworte, aber sie sind zu Formeln geworden, denen man nur zu deutlich anmerkt, dass der ursprüngliche Geist entwichen ist; daher fehlt der systematische Zusammenhang, fehlen die dogmatischen Vermittelungen und neben den alten Wendungen treten neue auf, die zu jenen gar nicht passen, und die alten werden in Verbindungen gebracht, zu denen sie nicht passen. Wohl spielt das Kreuz Christi noch die Hauptrolle und heisst der Tod Christi ein Opfertod für unsere Sünden, dessen Folge Sündenvergebung ist (Capp. 5. 7. 8), aber diess Opfer wird weder auf die Gerechtigkeit, noch auf die Liebe Gottes, noch auf die Liebe Christi bezogen, so dass eigentlich vom paulinischen stellvertretenden Sühnopfer nichts bleibt; dagegen überträgt er, wie der Hebräerbrief, auf Christi Tod die Symbolik der Besprengung zur Reinigung von Sünden (Cap. 8). Das Wichtigste aber am Tod Christi ist ihm ersichtlich diess, dass er das Mittel war zur Auferstehung und Erhöhung Christi und damit zur Vergewisserung unserer eigenen Auferstehung, also zur Bestätigung der schon den Alten gegebenen Verheissungen des messianischen Lebens (Cap. 5). Dadurch — also nicht eigentlich durch seinen Tod, sondern durch seine Auferstehung

— hat er den Tod nichtig gemacht (*ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ* Cap. 5), darin besteht die belebende Kraft seines Todes (*ζωοποιῆσαι* Cap. 7), dass die durch denselben uns gezeigte und bestätigte Verheissung unserer Auferstehung für uns ein belebendes, d. h. tröstendes und ermuthigendes Wort ist (*τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι* Cap. 6). — In der Christologie lehrt Barnabas mit der paulinischen Schule die Präexistenz Christi, Betheiligung bei der Schöpfung, Vermittelung der Offenbarung in den Propheten; aber die Menschwerdung ist ihm nicht mehr, wie dem Paulus und noch dem Hebräerbrief, der Eintritt in die Gleichheit mit den zu erlösenden menschlichen Brüdern, also Offenbarung des göttlichen Ebenbildes und menschlichen Urbildes zum Zwecke der Nachbildung in uns, sondern sie hat zum Zweck vielmehr Verhüllung der göttlichen Herrlichkeit, deren Anblick ohne diese Hülle uns unerträglich gewesen wäre, und zugleich Veranlassung für die Juden, das Mass der Sünde voll zu machen (Cap. 5). Diess streift hart an Dokerismus an\*) und erinnert auch schon an die spätere kirchliche Vorstellung von der Ueberlistung des Teufels im Tode Christi, der durch die Hülle des Fleisches verführt worden sei, dem Gotte nachzustellen, an dem dann seine Macht sich gebrochen habe. Aber paulinisch ist diess Alles gar nicht. — Da das Objekt des Glaubens wesentlich in dem durch Christus uns gezeigten und verbürgten künftigen Leben besteht, so folgt daraus für den Begriff des Glaubens von selbst, dass er wesentlich mit der Hoffnung zusammenfällt; ähnlich wie im Hebräerbrief, aber insofern noch ein-

---

\*) Von Polemik gegen Dokerismus findet sich im ganzen Briefe nichts: „Die Erscheinung im Fleisch wird nicht in ihrer Realität, sondern in ihrer Nothwendigkeit begründet, als freiwillige Uebernahme einer dem Sohne Gottes fremdartigen Daseinsform“ (Lipsius). Ganz anders ist diess in den Ignatiusbriefen, aber auch schon im 1 Timotheusbriefe, wo 2, 5 der *ἀνθρώπος* ebenso entschieden in antidokerischem Interesse betont wird, als unser Brief umgekehrt die Menschensohnschaft Jesu abspricht (Cap. 12: *Ἴδε, Ἰησοῦς οὐχ ὁ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*). Diess setzt eine Zeit voraus, wo noch keine doketische Häresie die Unbefangenheit in der Apotheose Christi gestört haben kann.

seitiger, als dort das Zukünftige doch auch schon das unsichtbar Gegenwärtige, die himmlische Welt über der sichtbaren irdischen ist, mit welcher der Christusgläubige in unmittelbare Verbindung tritt. Hier aber ist diese alexandrinische Mystik ebenso wie die urpaulinische fallen gelassen und so bleibt für den Glauben nur noch die feste Zuversicht auf Erfüllung der Verheissungen (*πίστις ἐπαγγελίας* Cap. 6), was mit Hoffnung gleichbedeutend ist; daher werden diese beiden theils zu einem Begriff kombinirt (der Bund Jesu wird in unsere Herzen versiegelt *ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ* = mittelst der Hoffnung, die im Glauben an ihn, nehmlich an seine Verheissung, beruht, Cap. 4), theils promiscue eins für's andere gebraucht (*οἱ ἐλπίζοντες εἰς αὐτὸν — Ἰησοῦν — ζήσονται εἰς αἰῶνα*, Cap. 8 u. 11: *μακάριοι, οἳ, ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐπίσαντες, κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ· καὶ ἀναβαίνομεν τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι· ὃς ἂν ἀκούσῃ τούτων καὶ πιστεύσῃ, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*. 12: *οὐ δύναται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐπίσωσιν· ἐπίσωσάτω πιστεύσας*). Der so gefasste Glaube kann natürlich nicht mehr, wie bei Paulus, die alleinige Heilsvermittlung bilden, muss also noch durch anderweitige christliche Tugenden ergänzt und unterstützt werden. So werden Cap. 2 als Gehülfen (*βοηθοί*) und Mitstreiter des Glaubens genannt *φόβος καὶ ὑπομονή, μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια*; während bei Paulus diese Tugenden aus dem Glauben als natürlicher Quelle hervorgehen, treten sie ihm hier als Mitursachen des Heils zur Seite, ganz wie auch bei Jakobus zwischen Glauben und Werken ein *συνεργεῖν* stattfindet. Die auf ihre Rechtfertigung pochenden lieblos separatistischen Hyperpauliner werden (Cap. 4) erinnert, dass Gott ohne Ansehen der Person einen Jeden nach seinen Werken richten werde. Daher müssen wir Acht geben, dass wir nicht auf unsere Berufung (*κλητοί* im paulinischen Sinn) uns träge verlassend in Sündenschlaf verfallen und dadurch dem Argen Anlass geben, über uns Macht zu gewinnen und uns vom Reiche Gottes auszustossen. Wir müssen geistlich, ein vollkommener Tempel Gottes dadurch werden, dass wir die Furcht Gottes ausüben und uns anstrengen, seine Gebote zu halten. Ein ganzes Leben des Glaubens nützt nichts, wenn man nicht in dieser argen Zeit in einer den Gotteskindern

würdigen Weise Widerstand leistet, dass der Schwarze (Teufel) sich nicht einschleiche. Erst mit dem Anbruch des künftigen Gottesreiches wird unsere Vollendung als Erben des Bundes Christi eintreten (Cap. 6 cf. 2).

Dass diess Betonen der christlichen Sittlichkeit, diess Hervorheben der steten Relativität unseres Heilslebens, diess Hinweisen auf das immer erst noch zu erstrebende Ziel der Vollkommenheit an und für sich schon unapaulinisch wäre, kann man nicht sagen. Paulus selbst kannte ja diesen ethischen Gesichtspunkt recht wohl und schärft ihn gelegentlich nicht minder bestimmt ein (s. oben, S. 223 f.). Aber während bei Paulus das sittliche Streben und Ringen nach dem Vollkommenen nur die natürliche Folge und Entwicklung des schon vorhandenen neuen Lebens, das Wandeln nach dem Geist die Bethätigung des Geistlichseins ist, so erscheint hier umgekehrt das „Geistlichwerden“ als das erst zu erstrebende Ziel unserer selbstthätigen Anstrengung im Halten der Gebote Gottes. Bei Paulus ist ebenfalls die definitive Heilserlangung und Erbschaft des Reiches Gottes bedingt durch unsere sittliche Treue, aber diese ihrerseits ist doch nur möglich auf Grund der feststehenden Basis unserer im Glauben empfangenen Rechtfertigung; bei Barnabas wird der Glaube, schon gerechtfertigt zu sein, nicht undeutlich als selbstische Ueberhebung und Wahn getadelt (Cap. 4: *ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι!*). Will nun etwa damit der Verfasser gegen die paulinische Glaubenslehre in der Weise eines Jakobus polemisieren? Sicher nicht. Auch er schlägt doch auch wieder echt paulinische Saiten an, wenn er sagt, dass dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet und er dadurch zum Vater der gläubigen Heiden geworden sei (Cap. 13); dass durch Christi Erscheinen unsere schon dem Tode verfallenen und der Ungerechtigkeit des Irrthums überlieferten Herzen von der Finsterniss losgekauft und der Bund durch's Wort unter uns aufgerichtet worden sei (Cap. 14), dass unsere Herzen durch die Vergebung der Sünden gereinigt, geheiligt, erneuert werden, von Grund aus neugeschaffen, eine Wohnstätte Gottes (Capp. 8. 5. 6. 16), dass das neue Gesetz Christi ohne zwingendes Joch und sein wahres Opfer das des Herzens sei (Cap. 2). Alle diese Wendungen beweisen jedenfalls soviel, dass der Verfasser gut paulinisch

sein will. Aber dass er es gleichwohl nicht ist, lässt sich nicht verkennen, wenn wir den Sinn, den er mit diesen Wendungen verbindet, näher besehen. Diess Neuwerden (Cap. 16) beruht nur darauf, dass wir Vergebung der Sünden erlangt und unsere Hoffnung auf den Namen Christi gesetzt haben, nicht aber darauf, dass wir der Sünde abgestorben und des neuen Lebens Christi, des Kindschaftsgeistes theilhaftig geworden wären; auch das „Einwohnen Gottes in uns“ bezieht der Verfasser selbst ausdrücklich nur auf die Mittheilung des Wortes des Glaubens, der Berufung der Verheissung, der Weisheit der Gesetze und der Gebote der Lehre; also Offenbarung reinerer sittlicher Gesetze und höherer Verheissungen, wodurch wir zu Busse und Heiligungstreben getrieben werden, das ist die Einwohnung Gottes — ganz nur eine moralische Verflachung der paulinischen Glaubensmystik. „Die im paulinischen Glaubensbegriff in der Einheit des religiösen Selbstbewusstseins zusammengehaltenen Momente, das theoretische Fürwahrhalten und das praktische Handeln, treten wieder auseinander, daher mit dem stärkern Hervorheben der Werke auch auf das Wort der Lehre ein gesteigertes Gewicht fällt\*.“

Der positive Grundbegriff aber, unter welchem man auf diesem Standpunkt das Christenthum verstand, ist der\*\*) des „neuen Gesetzes“ (Cap. 2). In ihm konnte sich der Pauliner, dem ja auch dieser Begriff schon durch Röm. 8, 2. Gal. 6, 2 nahegelegt war, mit einem freieren Judenchristen, der ja ebenfalls vom νόμος βασιλικός der Liebe (Jak. 2, 8) sprach, verständigen. Diess war der Boden der praktischen kirchlichen Union.

---

\*) Lipsius, a. a. O., S. 369.

\*\*) cf. Ritschl, a. a. O., S. 295.



## Zehntes Capitel.

### **Der Paulinismus im Uebergang zum Katholicismus.**

(I Brief des Clemens an die Corinthen, I Brief Petri,  
Brief an die Epheser.)

---

Hatte der Paulinismus schon durch seine Verbindung mit dem Alexandrinismus seine ursprüngliche Eigenthümlichkeit zu Gunsten einer dem kirchlichen Gemeinbewusstsein mehr zusagenden Lehrform verloren, so nahm nun vollends die weitere Entwicklung der Kirche mehr und mehr den Gang, dass mit dem Wegfall des Gegensatzes, durch welchen das paulinische Evangelium wesentlich antithetisch bestimmt worden war, auch die paulinischen Grundgedanken kein richtiges Verständniss mehr fanden, und daher inmitten der heidenchristlichen Gemeinden auf gut paulinischem Boden doch den paulinischen Begriffen ein fremder Sinn unbewusst und unwillkürlich untergeschoben wurde. Es trat das Bedürfniss, das christliche Prinzip im Unterschied und Gegensatz zum Judenthum und einem mit diesem verwachsenen Judenchristenthum antithetisch zu fixiren, im selben Masse zurück, in welchem die heidenchristlichen Gemeinden sich ihres eigenthümlichen Lebens und selbstständigen Bestandes sicher bewusst und von judaistischen Zumuthungen nicht ernstlich mehr behelligt wurden. Zugleich aber machte sich das andere Bedürfniss immer mehr geltend, für das complicirter und bewegter werdende Gemeindeleben neue Normen des sittlichen

Lebens, namentlich des christlichen Gemeindelebens aufzustellen und mit irgend einer Autorität zu bekleiden. Nun hatte man aber gerade für diese Seite des Heilslebens in den paulinischen Briefen selbst nur wenigen Anhalt, wogegen in der theokratischen Ordnung der israelitischen Volksgemeinde ein natürliches Vorbild für die christliche Gemeindeordnung gegeben zu sein schien. Was war da natürlicher, als dass man an jene alttestamentlichen Typen sich hielt? Von einer Restitution des mosaischen Gesetzes im Sinn der Judaisten des Galaterbriefes blieb man dabei weit entfernt; man war und blieb sich des neuen Bodens, auf dem man als Christengemeinde stand, und für den das alte Gesetz ein aufgehobenes war, ganz wohl bewusst; aber innerhalb dieses neuen Bodens und gedrängt durch seine eigenen praktischen Bedürfnisse suchte man nun nach einem neuen Gesetz als einer normirenden Autorität nicht sowohl für die religiösen Gewissen der Einzelnen, als vielmehr für das praktische Gemeindeleben als Ganzes; und naturgemäss knüpfte man nun diess neue Gesetz an das alte an und setzte es zu diesem in irgendwelche Beziehung der Analogie und Antitypie. Dass man dann aber auch bald dahin kam, das Christenthum überhaupt vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des „neuen Gesetzes“ aufzufassen, erklärt sich um so leichter, da dieser Begriff, wie er durch die praktischen Bedürfnisse des Gemeindelebens im Allgemeinen nahegelegt war, so auch insbesondere eine höhere dogmatische Einheit über dem Gegensatz von Paulinismus und Judaismus darzustellen schien und sich dadurch als eine Art von Konsensusformel für Herstellung der allgemein-kirchlichen Union empfahl.

In diese Phase der Entwicklung des Paulinismus versetzt uns sehr anschaulich der

### I Brief des Clemens an die Corinther.

Er ist desswegen ein höchst wichtiges Dokument für die Entwicklungsgeschichte des Paulinismus, weil er zeigt, wie das paulinische Heidenchristenthum wesentlich von sich aus, durch seine eigene Entwicklung unter dem bestimmenden

Einfluss der kirchlichen Gesamtlage, ohne direkte (sei es polemische, sei es konziliatorische) Rücksichtnahme auf ein gegenüberstehendes Judenchristenthum, vom echt-paulinischen Ideenkreis sich entfernte und der Sache nach dem juden-christlichen Lehrtypus sich näherte, während vom Paulinismus nur die Form der Ausdrücke, die geläufigen Stichwörter ohne ihren ursprünglichen Sinn festgehalten wurden. Dieser eigenthümliche Charakter\*) des Briefes macht die so sehr verschiedenartige Auffassung, die er mehr als andere urchristliche Dokumente erfahren hat, sehr begreiflich. Unter diesen Auffassungen sind diejenigen als entschieden irrhümlich zu bezeichnen, welche in dem Brief eine Parteischrift finden wollen, sei es eine judenchristliche\*\*), was mit dem klaren Augenschein in Widerspruch steht, sei es eine\*\*\*) paulinische, welche zum Zweck der Vermittelung mit dem Judenchristenthum an dieses Konzessionen mache. In diesem Fall wäre ein dem wirklichen Thatbestand gerade entgegengesetztes Verfahren zu erwarten gewesen: die paulinischen Parteistichwörter und die Lobeserhebung des Apostel Paulus hätten vermieden oder in Hintergrund gestellt werden müssen, während die Grundideen des Paulinismus viel entschiedener in der Sache hätten gewahrt werden können. Und wie sollte überhaupt eine auf Versöhnung der Judenchristen berechnete Parteischrift dazu kommen, sich in die Form eines Briefes an die notorisch heidenchristliche Gemeinde zu Corinth zu kleiden? Nein, dieser Brief ist durchaus nichts anderes, als wofür er sich so schlicht und klar ausgibt: ein freundschaftliches Ermahnungsschreiben der römischen Gemeinde von der Feder ihres Bischofs, aus dem Ende des 1. Jahrhunderts, gerichtet an die corinthische Gemeinde aus Anlass einer hier vorgekommenen und wohl nicht vereinzelt Störung der Ordnung und des Friedens in der Gemeinde durch demagogische Wühlereien

---

\*) cf. hiezu und zum Folgenden: Hilgenfeld, *Apost. Väter*, S. 85 bis 91, Ritschl, *Altkath. Kirche*, S. 274—84, Lipsius, *de Clementis Romani epi-tola etc.* Leipz. 1855, Reuss, *hist. de la th. etc.* II, S. 318—327.

\*\*) Köstlin, „zur Geschichte des Urchristenthums“ in den *Theol. Jahrb.* 1850. S. 247 f.

\*\*\*) Schwegler, *nachapost. Zeit*, II, S. 125 f.

unruhiger und ehrgeiziger Köpfe gegen die Autorität der ordentlichen Gemeindevorsteher, — eine Kalamität, die nicht nur das innere Gedeihen der corinthischen Gemeinde schwer gefährdete, sondern sogar über ihre Grenzen hinaus innere Ruhe und selbst äussern Frieden der Christengemeinden bedrohte, Grund also genug für die befreundete römische Gemeinde, ein ernstes brüderliches Wort drein zu reden.

Dieser praktische Anlass gibt nun auch dem ganzen Brief seinen überwiegend paränetischen Charakter, wogegen das Dogmatische nirgends für sich als Selbstzweck erscheint, sondern nur als eines der Motive der praktischen Paränese. Freilich wäre diess an sich gar kein Hinderniss eines echt paulinischen Charakters, denn auch Paulus wusste aus den dogmatischen Ideen die tiefsten und fruchtbarsten praktischen Motive zu entnehmen. Aber eben von dieser tiefen mystischen Verschlingung des Dogmatischen und Ethischen, des specifisch christlichen Prinzips und seiner sittlichen Entfaltung, ist die äusserliche Art und Weise, wie Clemens beides zu einander in Beziehung setzt, gänzlich verschieden: nicht mehr ist das Sittliche die naturgemässe Frucht des Geistes Christi und also die Erscheinung der im Glauben empfangenen Gnade Gottes, sondern es ist neben dem Glauben eine der Bedingungen des Empfanges der göttlichen Barmherzigkeit und es hat an der Erscheinung Christi nicht seinen innern und wesentlichen Grund, sondern seinen äussern Anlass und sein Vorbild. So gewiss nun aber diess faktisch nichts anderes als die judenchristliche Anschauungsweise, z. B. eines Jakobus ist, so gewiss verräth doch der wiederholte geflissentliche Gebrauch specifisch paulinischer Begriffe und Wendungen, dass der Verfasser sich zum paulinischen Christenthum bekennen will.

Echt paulinisch sind nelmlich die Wendungen, in welchen vom Erlösungstod Christi gesprochen wird. Schon in dem rothen Seil, das Rahab den Kundschaftern zum Zeichen gab, erblickt Clemens eine Weissagung darauf, dass *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν εἰς τὸν θεόν* (Cap. 12). Er führt als Erweis der Liebe Gottes und Christi zu uns an, dass Christus „sein Blut für uns gegeben hat nach dem Willen Gottes und sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seelen“

(Cap. 49). Er heisst seine Leser im Eingang zu einer Vermahnung zur Busse auf das Blut Christi blicken und sehen, *ὡς ἔστιν τίμιον τῷ Θεῷ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν* (Cap. 7). Aber schon dieser letzte Satz verräth, dass wir hier mit nichten an die paulinische Sühneidee, an die objektive Versöhnung der Welt mit Gott durch Christi Tod zu denken haben, sondern dass dem Verfasser der Tod Christi nur die Bedeutung einer Busspredigt hat, die Anlass und Aufforderung zur subjektiven Reue und nur dadurch auch zur Versöhnung Gottes wird. Und zwar ist diese Busspredigt nur graduell, nicht qualitativ verschieden von der im weiteren Zusammenhang erwähnten Busspredigt eines Noah und Jonas, deren Wirkung die war, dass *οἱ μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἀμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλίασαντο τὸν Θεὸν ἰκετεύσαντες καὶ ἔλαβον σωτηρίαν*. Dann werden verschiedene Aussprüche des A. Ts, in welchen den Busfertigen Vergebung verheissen ist, angeführt und am Schluss heisst es: *πάντας οὖν τοὺς ἀγαπητοὺς αὐτοῦ βουλόμενος μετανοίας μετασχεῖν ἐστήριξε τῷ παντοκρατορικῷ βουλήματι αὐτοῦ*. Bezieht sich, wie mir wahrscheinlich ist, diess *ἐστήριξε* am Schluss auf den Tod Christi, von welchem der Abschnitt ausgegangen war, zurück, so ist damit klar ausgesprochen, dass dem Verfasser dieser Tod nur eben eine Bestätigung und Bekräftigung der durch Wort und Typus im A. T. enthaltenen Busspredigt war. Jedenfalls wird daraus die Mahnung entnommen, dass wir, gehorsam dem Willen Gottes, mit Beseitigung alles Streites und Haders, fussfällig um Gottes Erbarmung und Güte flehen sollen (Cap. 9). Dazu mag verglichen werden die Seligpreisung derer, welche in Eintracht der Liebe Gottes Gebote thun, *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ὑμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἀμαρτίας* (Cap. 50); oder der Capp. 51. 52 ausgeführte Satz, dass Gott nichts von uns begehre, als dass man ihm die Sünden bekenne; besonders die eigenthümliche Stelle Cap. 56: Wir wollen für die Sünder bitten, dass ihnen Fügsamkeit und Demuth geschenkt werde, dem Willen Gottes nachzugeben. *Οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τοὺς ἀγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία*, d. h.: „so wird für sie fruchtbringend und vollgültig das mitleidvolle Gedenken bei Gott und den Heiligen“, was

nichts anderes bedeuten kann, als die Fürbitte der Gemeinde für die Sünder, welche an Gott und die Heiligen gerichtet Vergebung zu Stande bringt\*). — Aus all' dem folgt, dass nach Clemens die Sündenvergebung eine Wirkung ernster Reue, des Sündenbekenntnisses, der einträchtigen Liebe und schliesslich des fürbittenden Gemeindegebetes ist; — kein Gedanke an die paulinische Lehre von der objektiven Weltversöhnung durch Christi Tod! Für diesen bleibt nur die Bedeutung eines Bussmittels, welches *μετανοίας τόπον ἔδωκεν*, und eines Vorbildes der Demuth (Cap. 16: *ὁρᾶτε, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν· εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσομεν ἡμεῖς*; als Schlussfolgerung aus dem Citat von Jes. 53).

Ist aber so die Objektivität des Erlösungsprinzips abgeschwächt, so werden wir zum voraus auch für die subjektive Heilslehre nicht den Vollgehalt paulinischer Ideen erwarten können. Wohl wird der Glaube überall als Voraussetzung des Heilsempfanges erwähnt und einmal sogar in strengster paulinischer Wendung allem eigenen Werk und Vorzug entgegengestellt („nicht durch uns, durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder durch die Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens vollbracht, werden wir gerechtfertigt, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott Alle von Anfang an gerechtfertigt hat“ Cap. 32). Wenn er dann fortfährt (Cap. 33): „Was sollen wir nun thun? vom Gutesthun abstehen und die Liebe verlassen? Das lasse Gott nicht geschehen“! so ist das gewiss nicht unpaulinisch, klingt vielmehr ganz an Röm. 6, 1 an; allein während nun dort das sittliche Leben aus dem Wesen des Glaubens als einer Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo als dessen nothwendige Frucht abgeleitet wird, so weiss Clemens hievon nichts, sondern motivirt die Pflicht des Guteswirkens zunächst (Cap. 33) mit dem Beispiel Gottes, der als Schöpfer auch viel gute Werke gethan, und sodann

---

\*) Etwas anders Hilgenfeld, a. a. O., S. 90, Anm., der die Gemeinde als das Tribunal, an welches sich die Fürbitte wende, ansieht; sie ist aber das Subjekt, das Fürbitte einlegt, und die *ἄγιοι* werden wohl die verstorbenen Gläubigen sein.

namentlich (Cap. 34 f.) mit dem grossen Lohn, den herrlichen Verheissungen, deren wir durch unser Gutes thun theilhaftig werden. Wir werden ihrer aber dann theilhaftig werden, „wenn unser Sinn durch Glauben auf Gott hin festgerichtet ist (*ἐὰν ἐσθηρηγμένη ἢ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν Θεόν*), wenn wir dem ihm Wohlgefälligen nachtrachten, seinen Willen erfüllen und den Weg der Wahrheit verfolgen“. Der Glaube, durch welchen hier der Sinn auf Gott hin befestigt werden soll, kann in diesem Zusammenhang nicht wohl etwas anderes bedeuten als Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheissungen, ein Vertrauen, welches den Willen anspornt und kräftigt, den göttlichen Geboten zu gehorchen. Ausdrücklich wird aber auch die *πεποίθησις* als Moment der *πίστις* und als Motiv des *δουλεύειν Θεῷ* erwähnt in einem Zusammenhang, der von der Auferstehung handelt, wo also die zuversichtliche Hoffnung auf die Auferstehung gemeint ist (Cap. 26). Und gleich darauf wird diess Vertrauen auf den Gott, der nicht lügen kann in seinen Verheissungen, rundweg als *πίστις* bezeichnet und diese umschrieben mit *ροεῖν, ὅτι πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἔστιν* (Cap. 27). Wir haben insofern hier einen Begriff des Glaubens, welcher dem des Hebräerbriefes näher steht, als dem echt paulinischen, am unmittelbarsten aber mit dem des 1 Petrusbriefes übereinstimmt, sofern sein Schwergewicht nicht in der Richtung auf die historische Erlösung, sondern in der auf die zukünftige Heilsoffenbarung liegt. Und wie dort, so tritt auch hier zu dem Moment des Vertrauens das des Gehorsams hinzu, in welchem das Vertrauen sich thatsächlich bewährt. Der Glaube ist eben das Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheissungen, die Demjenigen allein gelten, welcher die ihnen entsprechenden Gebote erfüllt, muss sich also auch im Gehorsam gegen diese Gebote bewähren. Auch bei Paulus erschien der Glaube als ein Gehorsam (cf. oben, S. 166) aber im Sinn der Unterwerfung unter den darreichenden Gnadenwillen, nicht unter den fordernden Gesetzeswillen Gottes, so war also hier das Vertrauen auf den Heilswillen selbst und unmittelbar schon der von Gott geforderte prinzipielle Gehorsamsakt, aus welchem aller sittliche Gehorsam der Werke sich zwar als weitere Folge entwickelt, jedoch ohne dass er für das prinzipielle Verhältniss

zu Gott, für die Erlangung der Heilsgnade als Bedingung in Betracht käme. Bei Clemens nun aber ist der Gehorsam, der zum Glauben gehört, eben nur dieser letztere: der thätige Gehorsam in Befolgung der Gebote Gottes und Christi, ein spontanes Verhalten, das im Vertrauen auf die göttlichen Verheissungen zwar sein Motiv hat, aber nicht selbst in der vertrauensvollen Hingabe an den Gnadenwillen Gottes besteht. Diese wesentliche Abweichung vom echten Paulinismus tritt sehr schlagend hervor an den beiderseitigen Aussagen über den Glauben Abrahams. Hatte Paulus gesagt, dass Abraham nicht aus den Werken gerecht wurde, sondern dass sein Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden sei, so sagt Clemens: Ἀβραάμ πιστὸς ἐρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ἐγγράμμοις τοῦ Θεοῦ, unter welchen er das Gebot der Auswanderung nach Kanaan nebst der hinzugefügten Verheissung und das Gebot der Opferung Isaaks versteht (Cap. 10). Und später einmal (Cap. 31) fragt er: τίνος χάριν ἠλογήθη ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ; οὐκ ἰδικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας; sonach war also die Gerechtigkeit des Abraham die Frucht seines Thuns, welches Thun allerdings durch Glauben vermittelt war. Diess ist unleugbar das Gegentheil der Gedanken, welche Paulus über denselben Gegenstand Röm. 4, 3—5 entwickelt, trifft hingegen sehr nahe zusammen mit der Auffassung des Jakobus 2, 21—24. Ganz identisch mit der letztern ist es zwar nicht; denn bei Jakobus treten die Werke äusserlich ergänzend zum Glauben hinzu, dem nur eine Mitwirkung dabei zukommt, bei Clemens aber ist der Glaube doch noch als Vermittelung des rechtfertigenden Thuns festgehalten, so dass also dieses Thun nicht nur subjektiv nicht möglich, sondern auch objektiv nicht gottgefällig wäre, wenn es nicht auf dem Glauben beruhte, auf dem vertrauensvollen Gehorsam gegen die verheissungsreichen göttlichen Gebote. Es sind ganz die Anschauungen von Hebr. 11, in denen sich Clemens bewegt, wie er denn auch in der Wahl der Beispiele sich an diesen Vorgang anschliesst. Eben vermöge dieser mittleren Stellung zwischen Paulus und Jakobus konnte Clemens mit dem Einen sagen: οὐ δι' ἐαυτῶν δικαιοσύμεθα οὐδὲ διὰ — ἔργων ὧν κατεργασάμεθα, ἀλλὰ διὰ πίστεως (Cap. 32) und mit dem Andern: ἔργοις δικαιοσύμενοι



καὶ μὴ λόγοις (Cap. 30). Hiebei hat er ganz ebenso wie Jakobus einen blossen Wortglauben im Sinn, der bloss in Reden (dogmatischen oder kirchlichen Streitigkeiten) stark ist, nicht aber in der That sich erweist; dass er gegenüber einem solchen eine in Thaten sich bewährende Frömmigkeit verlangt, ist ja natürlich sehr richtig, aber dass ihm nun die christliche Frömmigkeit wesentlich im „Thun der Gerechtigkeit“ aufgeht, darin verräth er eben, wie sehr ihm die paulinische Idee der Glaubensgerechtigkeit entschwunden ist. — Ausser den schon angeführten Stellen mag noch als weiterer Beleg für das Gesagte verglichen werden der Schluss von Cap. 21: „Die christlichen Kinder sollen lernen, was die Demuth bei Gott vermag, was die heilige Liebe bei Gott gilt, wie die Furcht Gottes schön und gross ist und Alle rettet, die in ihr heilig wandeln in reinem Sinn“ — (statt dieses alttestamentl.: „in der Furcht Gottes wandeln“ hatte Paulus gesagt: „wandeln im Geiste Christi, im neuen Leben“!). Dann wird Cap. 22 fortgefahren: „Diess alles aber bestätigt der Glaube an Christum, denn dieser ruft uns durch den heiligen Geist so zu: kommt herbei, Kinder, höret mich, ich will euch die Furcht des Herrn lehren“! Mögen diese Worte ein freies Citat aus der Schrift oder aus einem Apokryphon sein, jedenfalls bleibt bemerkenswerth, dass hier dem Christusglauben nur die Bedeutung einer Bestätigung der alttestamentl. Religion der Gottesfurcht zugeschrieben und Christus einfach als Lehrer derselben dargestellt wird. So wird auch Cap. 2 der corinthischen Gemeinde als höchster Ruhm ihrer Vergangenheit nachgesagt, dass sie damals „Alles in der Furcht des Herrn gethan, seine *προστάγματα καὶ δικαιώματα* auf die Tafeln ihres Herzens geschrieben hatten“. — Wohl werden auch höhere Prädikate von Christo ausgesagt; er heisst Cap. 36: τὸ σωτήριον ἡμῶν, ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν, προστατῆς καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας ἡμῶν, ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης Θεοῦ. Allein diese aus dem Hebräerbrief entnommenen Prädikate haben hier nicht denselben Sinn wie dort; sie kommen, wie der weitere Zusammenhang zeigt, Christo nur desswegen zu, weil durch ihn „die Augen unsers Herzens geöffnet, unser verfinsteter Sinn erhellt und wir der unsterblichen Gnosis theilhaftig worden sind“; Christus ist nur ebenso

der Abgesandte und Botschafter Gottes an die Menschen, wie die Apostel dann wieder seine Unterbotschafter und die Bischöfe die Beauftragten der Apostel sind (Cap. 42); und kaum anders als in dem Sinn, in welchem die Bischöfe die Gemeindegaben als Opfer darbringen (Cap. 44), heisst auch Christus „der Hohepriester unserer Opfer“ (36), sofern die Gebete und die Liebesgaben der Gemeinde in seinem Namen und Auftrag, also gewissermassen durch seine Vermittelung dargebracht werden. Und wenn Cap. 38 die Gemeinde der „Leib Christi“ heisst, so hat diess nicht den paulinischen Sinn, wornach Christus die Seele der Gemeinde ist, sondern es bedeutet nur die enge Zusammengehörigkeit, die organische Gliederung und die Verpflichtung zur wechselseitigen Dienstleistung der Gemeindeglieder, drückt also nur die sittliche, nicht die dogmatische Idee der Gemeinde aus.

Das Verhältniss der christlichen Gemeinde und ihrer Ordnungen zum alttestamentlichen Gottesvolk und Priesterthum ist ein weiterer Hauptpunkt für die Kenntniss des damaligen Paulinismus. Wenn Capp. 4. 31 von „unserm Vater Jakob, Abraham“ die Rede ist, oder wenn Capp. 29. 30. 58 die Christen „das auserwählte Erbe, das Eigenthumsvolk Gottes“ heissen, so ist diess nichts weniger als eine Konzession an das Judenchristenthum, vielmehr ist es Ausdruck jenes Bewusstseins, welches gerade das unverlierbare Erbe des Heidenchristenthums vom Paulinismus her geblieben ist: dass sie das wahre Gottesvolk, die rechten Kinder Abrahams seien, die Gott an die Stelle des fleischlichen Israel gesetzt habe (cf. Römer 4, 11—16. Gal. 3). Wenn ferner unter den Geboten und Ordnungen Gottes, die der Christ beachten und befolgen soll, auch alttestamentliche angeführt werden (Capp. 13. 40 ff.) und wenn Stellen aus den Psalmen und Propheten geradezu als Worte Christi selbst citirt werden (Capp. 16. 22), so liegt darin nichts weniger als die Anerkennung einer fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen, sondern es liegt dabei die doppelte Voraussetzung zu Grunde, dass Christus (sein Geist oder der Präexistente) auch schon in den Propheten geredet habe (cf. 1 Petri 1, 11), und dann, dass die alttestamentlichen Ordnungen von typischer Bedeutung für das neue

Bundesvolk seien. Mit diesem beidem aber wird nicht das Christenthum der bindenden Autorität des Alten Testaments im Sinn der Judaisten unterworfen, sondern das A. T. im Sinn des fortgeschrittensten Paulinismus in den Dienst des neuen Bundes gestellt, als das Christenthum vor Christo betrachtet. Im praktischen Resultat allerdings mag letzteres jenem erstern zuletzt sehr nahekommen; aber der Ausgangspunkt, der ganze Standpunkt der Betrachtung ist ein wesentlich anderer, ja der diametral entgegengesetzte: dort judaistische Engherzigkeit, welche die national-theokratische Form des alten Bundes auch für den neuen zum bleibenden Gesetz machen, das Christenthum also zur blossen neuen Form des Judenthums herabsetzen wollte; hier das autonome christliche Bewusstsein, welches, frei von aller national-theokratischen Gebundenheit ans Judenthum, die Christen kraft des höheren Rechtes geistiger Succession als die wahren Erben der alttestamentlichen Bundesverheissungen betrachtet, eben damit aber auch das alte Testament ganz in den Dienst des neuen, nicht national-jüdischen Bundesvolkes zu ziehen sich berechtigt weiss, kurz das alte Testament nach allen seinen Theilen christianisirt.

Von diesem Gesichtspunkt haben wir alles das zu verstehen, was unser Brief über das Verwandtschaftsverhältniss der christlichen Gemeindeämter mit dem alttestamentlichen Priesterthum ausführt. Allerdings wird die Nothwendigkeit einer Ordnung der christlichen Gemeinde und der Unterwerfung der Einzelnen unter dieselbe motivirt mit dem Vorbild des alttestamentlichen Priesterthums, wo Jeder seine bestimmte ihm von Gott zugewiesene Funktion zu versehen gehabt habe (Cap. 40). Und allerdings wird das Amt der christlichen Gemeindevorsteher mit demselben Namen bezeichnet wie das alttestamentliche Priesterthum, nemlich als *leitourgía* (Cap. 44). Allein eben dieser Begriff wird auch sonst in sehr allgemeinem Sinn von jeder von Gott übertragenen Funktion gebraucht, von der Thätigkeit der Patriarchen und Propheten (Capp. 8. 9), ja selbst von dem Wirken blosser Naturmächte im Dienste des göttlichen Willens, wie der Winde (Cap. 20). Und die Ordnung der christlichen Gemeinde hat nicht bloss an der alttestamentlichen Theokratie, sondern auch an der natürlichen und staatlichen (militärischen) Ordnung ihr Analogon und Vorbild (Capp. 20. 40). Sonach steht nach

Clemens das christliche Gemeindeamt zur jüdischen Hierarchie nur in einem Analogieverhältniss, keineswegs ist sie deren Fortsetzung und Restitution. Sie hat ihren durchaus selbstständigen Ursprung: die Apostel waren es, nach Clemens Ansicht, welche auf ihren Missionsstationen die Erstbekehrten zu Bischöfen und Diakonen der künftigen Gläubigen einsetzten; sie entsprachen damit allerdings schon einer alten Weissagung (Jes. 60, 17), aber die Vollmacht dazu hatten sie nicht etwa aus dem alttestamentlichen Gesetz, sondern aus dem Auftrag Gottes durch Christum (Cap. 43: *οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες παρὰ Θεοῦ ἔργον τοῦτο*). Und so ist denn auch diess neue Gemeindeamt bei aller Analogie mit dem alttestamentlichen doch seiner Art nach ein anderes, christlich freieres. Es ist wohl zu beachten, dass unser Brief noch die Idee des allgemeinen Priesterthums, diess Gegentheil der katholischen Hierarchie, kennt. Er fordert (Cap. 41), dass jeder christliche Bruder in seiner eigenen Ordnung Gott diene, *μὴ παρεκβαίνων τὸν ὠρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα*, schreibt sonach jedem einzelnen Christen eine *λειτουργία*, einen priesterlichen Charakter zu; er fordert (Cap. 38), dass zum Heil des Leibes Christi sich jeder seinem Nächsten unterordne, *καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ*. Diess stimmt noch ganz mit dem paulinischen Gedanken (1 Cor. 12—14) überein: an sich stehen sich alle Glieder gleich (*πλησίον*), die Ueber- und Unterordnung der Einen und der Andern beruht nicht auf einem dogmatischen Amtscharakter, sondern auf der Nothwendigkeit gesellschaftlicher Gliederung im Allgemeinen und dann specieller auf charismatischer Begabung der einzelnen Personen. Damit stimmt ganz, dass nach Cap. 44 die Gemeindevorsteher damals noch mit Zustimmung der ganzen Gemeinde von namhaften Männern aus ihrer Mitte eingesetzt wurden (*κατασταθέντας ὑπ' ἑλλογιμῶν ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*). Endlich wird selbst die in Corinth vorgekommene Absetzung von Presbytern durch streitsüchtige Laien nicht so, wie wir diess später in den Ignatiusbriefen finden, als Auflehnung wider Gott und Christum, als Hochverrath wider die Kirche gebrandmarkt, sondern mehr nur als ein persönliches Unrecht gegen die also Behandelten, ja als Unbilligkeit und Undankbarkeit gegen wohlverdiente Gemeinde-

diener getadelt (*λειτουργήσαντας ἀμέπτως — οὐ δικαίως νομιζόμεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας* *ibid.*).

Nach all' dem ist klar, dass wir hier von einem hierarchischen Amtscharakter nichts finden. Aber auch noch nicht die Unterscheidung und Fixirung der spätern Aemter. Noch werden die Gemeindevorsteher promiscue *πρεσβύτεροι* (Capp. 44. 54. 57) und *ἐπίσκοποι* (Cap. 42), ihr Vorsteheramt *ἐπισκοπή* (44) genannt; ganz wie Act. 20, 17 u. 28, Tit. 1, 5 u. 7. Der monarchische Episkopat kann sich damals in Corinth noch kaum aus dem Presbyterkollegium herausgebildet haben, sonst müsste doch wohl die *στᾶσις* hauptsächlich gegen den Bischof, nicht, wie es wiederholt heisst, gegen die *πρεσβύτεροι* gerichtet gewesen sein.

Haben wir nun bisher in unserem Briefe einen Paulinismus gefunden, der, ohne absichtliche Konzessionen an eine judenchristliche Partei (auf welche nirgends auch nur mit einer Andeutung reflektirt wird) machen zu wollen, doch durch seine eigene kirchliche Entwicklung zu einer Mittelstellung zwischen (ursprünglichem) Paulinismus und Judenchristenthum gekommen war, so werden wir von hier aus auch schliesslich noch die ehrende Erwähnung des Apostels Petrus neben, ja vor dem Paulus zu würdigen haben (Cap. 5. cf. 47: *ἀπόστολοι μεμαρτυρημένοι*). Auch hier verräth sich der Pauliner doch noch in der viel angelegentlicheren Lobeserhebung des Paulus gegenüber der kurzen Erwähnung des Petrus; wenn nun doch der letztere vorangestellt ist, so zeugt diess nur dafür, dass gegen Ende des ersten Jahrhunderts auch in den heidenchristlichen gut paulinischen Kreisen das Ansehen des Apostel Petrus ein festbegründetes geworden und man sich das Verhältniss beider Hauptautoritäten nur als ein friedliches Nebeneinander denken konnte. Daraus nun aber den Schluss ziehen zu wollen\*), dass diess eine richtige Erinnerung an die Verhältnisse der apostolischen Zeit, und sonach schon damals das wirkliche Verhältniss zwischen Paulus und Petrus ein durchaus friedliches gewesen sei, dazu ist man schon aus dem einfachen Grunde nicht berechtigt, weil genau mit demselben Recht dann auch das Weitere angenommen werden

\*) Wie Ritschl, a. a. O., S. 279 thut.

könnte, dass des Clemens katholisirende Lehre von der Sündenvergebung, von Glauben und Werken eine richtige Erinnerung an das urpaulinische Evangelium sei und also auch Paulus nie in jenem Gegensatz zur Gerechtigkeit der Werke sich befunden habe, wie wir denselben doch in allen seinen Briefen finden. Vielmehr wird sich die Sache so verhalten: wie der dogmatische Gegensatz zwischen dem Evangelium des Paulus und dem „andern Evangelium“ in der apostolischen Zeit sich reflektirt hatte in der Rivalität von Paulus und Petrus als Autoritäten der entgegengesetzten Parteirichtungen, so hatte die Abschwächung des dogmatischen Gegensatzes im Bewusstsein der Heidenchristen auch die Folge, dass die Erinnerung an die persönliche Rivalität der die beiden Richtungen repräsentirenden Autoritäten Paulus und Petrus erblasete; das hinzukommende Bedürfniss nach Zusammenfassung der gemässigten Elemente beider Richtungen zur gemeinsamen Abwehr extremer häretischer Erscheinungen trug vollends dazu bei, die Erinnerung an prinzipielle Gegensätze und Kämpfe der apostolischen Zeit als unliebsam und störend erscheinen zu lassen; so war die mehr und mehr aufkommende kirchliche Ueberzeugung von dem einträchtigen Verhältniss der urapostolischen Richtungen theils natürliches Produkt der veränderten dogmatischen Auffassung, theils ebenso natürliches Postulat des neuen kirchlichen Einheitsbedürfnisses.

---

## I B r i e f P e t r i .

Auch diesem Brief ergieng es ähnlich wie dem ebenbesprochenen Clemensbrief: er wurde von den Einem der paulinischen, von den Andern der judaistischen Richtung zugeheilt — das eine mit ebensoviele und ebenso wenig Recht als das andere. Dass sein Verfasser der paulinischen Theologie zugethan war, ergibt sich zwar unzweifelhaft daraus, dass er sehr stark vom Römerbrief abhängig ist, auch mit dem Hebräer-

und Epheserbrief vielfach sich nahe berührt und in wesentlichen Punkten die paulinische Terminologie sich aneignet. Aber nicht minder stark benutzt er auch den Jakobusbrief und seine Vertrautheit mit dem Alten Testament, jedoch in der Uebersetzung der LXX, nach welcher er zu citiren pflegt, lässt auf einen hellenistischen Judenchristen schliessen. Wie der Verfasser des Hebräer-, auch des Clemensbriefes, überträgt er alttestamentliche Begriffe und Ehrenprädikate auf die christliche Gemeinde; sie ist ihm das Volk Gottes, Volk des Eigenthums, heiliges Volk, auserwähltes Geschlecht, königliches Priesterthum, das Erbe (*κληροί*) Gottes — alles im Sinn der alttestamentlich theokratischen Prädikate (2, 9 f. 5, 3). Aber eine judaisirende Richtung lässt sich daraus so wenig erschliessen, dass vielmehr die Richtung unseres Verfassers geradezu eine antijudaistische genannt werden muss, denn weder sympathisirt er mit Israel als Nation noch mit dem mosaischen Gesetz; die Juden sind ihm die Ungehorsamen, für welche der in Zion gelegte kostbare Eckstein zum „Stein des Anstosses und des Aergernisses“ wird, an dem sie „zu Fall kommen, wozu sie auch gesetzt sind“ (2, 7 f.). Das ist ganz der Standpunkt des späteren, fortgeschrittenen Paulinismus (cf. Apostelgeschichte), der von der Sympathie des Apostel Paulus mit seinem Volk Israel (cf. Röm. 9—11) weit abliegt. Und so sehr die Prädikate des Bundesvolkes auf die christliche Gemeinde übertragen werden, so wenig will doch der Verfasser unseres Briefes etwas wissen von einer fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes, das er nicht einmal erwähnt, auf das er nirgends seine sittlichen Ermahnungen zurückführt und an dessen Stelle ihm theils der Wille Gottes im Allgemeinen, theils die speciell christlichen Motive und Normen der Nachfolge Christi und Dankbarkeit für die Erlösung und Hoffnung auf die Verherrlichung mit Christo treten (4, 2. 2, 21—25. 1, 18 f. 13 f.). Verräth diess offenbar einen Verfasser, der dem antipaulinischen Judaismus, dem „Evangelium der Beschneidung“ sehr ferne steht, so fehlen auf der andern Seite ebenso auch wieder die specifisch paulinischen Stichworte, welche im dogmatischen Streit der Parteien zum Schibboleth geworden waren, wie namentlich jede Anspielung auf die „Rechtfertigung durch den Glauben“.

Diess gleichmässige Fehlen der beiderseitigen Parteistichworte, diess gleichmässige Benützen von paulinischen Briefen und vom Jakobusbrief, endlich auch die Erwähnung des paulinischen Gehülfen Silvanus mit einem empfehlenden Zusatz (5, 12: τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι) neben dem Markus, dem traditionellen Gehülfen des Petrus (v. 13) — diese Momente alle zusammen begünstigen immerhin die Vermuthung, dass der Verfasser absichtlich eine vermittelnde konziliatorische Stellung zwischen den beiden Hauptrichtungen habe einnehmen wollen. Allein wenn auch diese Möglichkeit zugestanden werden muss, so ist es doch entschieden zu weit gegangen, wenn man sagt\*), der Verfasser habe die Herbeiführung einer Vermittelung zum eigentlichen Hauptzweck seines Briefes gehabt. In diesem Fall dürfte er nicht wohl bloss in einer so flüchtigen Andeutung am Schlusse des Briefes seinen Zweck verfolgen und im Uebrigen die Gegensätze bloss ignoriren, sondern es wäre zu erwarten gewesen, dass er die Einigung der beiden Theile der Kirche zum ausdrücklichen Gegenstand einer dogmatischen Besprechung, etwa in der Weise des Epheserbriefes, gemacht hätte. Davon aber findet sich in unserem Briefe nichts\*\*). Sondern seine Hauptabsicht ist unverkennbar die Ermahnung zur Geduld und Beharrlichkeit unter einer schweren äussern Verfolgung und zu einem tadellosen Wandel, durch welchen die Christengemeinde jeden Anlass zu rechtmässiger Verfolgung vermeide. Es ist also hier, ebenso wie beim Clemensbrief, einfach ein praktisch-paränetischer Zweck, nicht irgend eine dogmatische Tendenz, der Anlass des Schreibens gewesen. Nur um so wichtiger

---

\*) So Schwegler, nachapost. Zeitalter, II, S. 22: „Unser Brief ist der Versuch eines Pauliners, die getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner dadurch zu vermitteln, dass dem Petrus ein Rechtgläubigkeitszeugniss für seinen Mitapostel Paulus, eine etwas petrinisch gefärbte Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes in den Mund gelegt wurde“.

\*\*) Die Worte 5, 12: ἐπιμαρτυρῶν, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν ἐστήκατε können nicht als ein von Petrus dem Paulus ausgestellttes Rechtgläubigkeitszeugniss gefasst werden, sondern wollen verhüten, dass die Leser nicht durch die erlittene Verfolgung an der Wahrheit ihres Christenglaubens sich irre machen lassen.



aber ist dieser Brief als Zeugniß für das faktische Vorhandensein eines derartigen praktisch-kirchlichen Gemeinbewusstseins, in welchem der Paulinismus so viel von seiner gegensätzlichen Schärfe und bestimmten Eigenthümlichkeit verloren und zwar wohl unwillkürlich und unbewusst verloren hatte, dass er sich bereits mit seinem anfänglichen Gegner wesentlich eins fühlte\*). Diese Wandlung hatte sich (cf. das oben zum Clemensbrief Bemerkte) unter dem Drang der Verhältnisse schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts vollzogen, denn es ist ohne Zweifel die Trajan'sche Verfolgung, welche die Situation der Leser des 1 Petrusbriefes bildet\*\*).

An dem dogmatischen Standpunkt des Briefes ist wenig Eigenthümliches und eben dieser Mangel einer ausgeprägten Eigenthümlichkeit in dogmatischer Beziehung ist für den Charakter des Briefes bezeichnend. An der Person Christi wird 3, 18 die *σάρξ* als Sphäre des Getödtetwerdens und das *πνεῦμα* als die der Belebung in einer an Röm. 1, 3. 4 erinnernden Weise unterschieden; dass diess *πνεῦμα* aber nicht das gewöhnlich menschliche, dass es vielmehr ein präexistentes Subjekt sei, wie das paulinische *πνεῦμα ἁγιοσύνης*, welches die präexistente Christuspersönlichkeit konstituiert (cf. Cap. 3), lässt sich aus 1, 11 entnehmen, wo das *πνεῦμα Χριστοῦ* als das Offenbarungsprinzip in den alttestamentlichen Propheten erscheint; auch diess eine Bestätigung dafür, dass die höhere Christologie des Paulinismus ein Mittel wurde, um das Alte Testament zu christianisiren, das Christenthum als die Wahr-

---

\*) cf. Reuss, Gesch. der heiligen Schriften, S. 139: „Die Epistel greift nicht in etwa vorhandene Lehrstreitigkeiten ein und wenn man sagen darf, sie nehme eine vermittelnde Stellung zwischen den entzweiten christlichen Parteien ein, so geschieht diess nicht absichtlich und mit Worten, sondern nach Geist und Gesinnung“. Aehnlich Köstlin, Johann. Lehrb., S. 480: „Dieser Brief kann mehr als ein anderer als eine Urkunde der Gestaltung angesehen werden, in welcher der Paulinismus dem Gesamtbewusstsein der Gemeinde jener Zeit am ehesten entsprach“.

\*\*) Hierüber vgl. man die treffliche Argumentation von Schweger, a. a. O., II, S. 14 ff. Ebenso Hilgenfeld in der „Protestantenbibel“, S. 873 f. Als gänzlich verfehlt ist der Versuch von Weiss zu bezeichnen, dem Petrusbrief einen vorpaulinischen Ursprung zu vindiciren, um ihn als Dokument des urchristlichen Standpunktes zu benutzen.

heit des Alten, als das wahrhaft Alte zu dokumentiren. Besonders entschieden betont wird aber die Auferweckung und Erhöhung Christi, sein Hingang in Himmel, sein Sein zur Rechten Gottes, seine Erhebung über die Engel, sein Empfang der *δόξα*, deren *ἀποκάλυψις* bevorsteht, — ein Gegenstand der Hoffnung, die ihre Stütze hat im Glauben an die Erhöhung Christi und eben darin liegt die Wichtigkeit der letzteren (1, 3. 7. 13. 3, 22. 4, 13. 11). Die Doxologie der letzten Stelle, nach welcher nicht bloss die *δόξα*, sondern auch *τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* Christo zukommt, geht sogar noch über die altpaulinische Christologie hinaus, sofern diese in monotheistischem Interesse mit der Rückgabe der Herrschaft Christi an Gott schliesst (1 Cor. 15, 28). Um so weniger werden wir berechtigt sein, die Worte 1, 20: *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου* von bloss idealer Vorherbestimmung Christi ohne reale Präexistenz desselben zu verstehen und darin einen Beweis der älteren, vorpaulinischen Christologie unseres Verfassers zu suchen; es liegt zwar in *προγιγνώσκειν* an sich nur das „Vorherbestimmen“, wobei das Objekt dieses idealen Aktes ebensowohl erst ein zukünftig als ein schon gegenwärtig (mit dem *προγιγνώσκειν* gleichzeitig) existirendes sein kann, da das *προγιγνώσκειν* sich nicht auf die Existenz, sondern auf ein bestimmtes Thun oder Leiden des Objektes als zukünftig eintreten sollendes bezieht; hier aber ist durch den Gegensatz: *φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἑσχάτου τῶν χρόνων* gerade die Präexistenz des *προεγνωσμένου* näher gelegt, da *φανερῶσθαι* am natürlichsten von einem solchen Subjekt ausgesagt wird, das vorher zwar schon war, aber noch im Verborgenen, und das eben durch sein Hervortreten aus der Verborgenheit sich offenbarte. So bestätigt auch diese Stelle, was wir schon aus den obigen entnehmen: dass der Verfasser unseres Briefes die höhere paulinische Christologie theilte.

Echt paulinisch ist ferner das Gewicht, das er auf Christi Tod als das Mittel zu unserer Erlösung legt. Aber schwerlich hat er mit der Idee des Erlösungstodes Christi den echtpaulinischen Sinn verbunden. Von einem stellvertretenden Sühnopfer zur Versöhnung unserer Schuld und zur Befreiung von der Sündenstrafe, von dem Zorn Gottes, von dem Gericht des Todes, von dem Fluch des Gesetzes finden wir nichts;

wohl klingen diese paulinischen Gedanken auch wie von ferne noch hindurch durch die paulinischen Worte, mit welchen der Verfasser dreimal vom Tode Christi redet, wenn er 3, 18 sagt: *Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* und 2, 24: *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον* und 1, 18, 19: *ἐλυτρώθητε τιμῆ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀνόμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ*; allein sehen wir näher zu, so bezieht sich jede dieser Stellen doch nicht auf Versöhnung der Sündenschuld, sondern auf Wegschaffung des Sündenlebens, auf sittliche Besserung der Sünder. Nach 1, 18 sind wir durch Christi Blut losgekauft *ἐκ τῆς ματαίας ἀναστροφῆς πατροπαράδοτου*: von der fesselnden Macht des von den Vätern her üblichen eiteln, dem Nichtigen und Vergänglichem gewidmeten Wandels, was an Tit. 2, 14 erinnert: *ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθάρῃ ἑαυτῶν λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*, die Befreiung vom gesetzlosen Wesen und die sittliche Reinigung ist hier Zweck des *λυτροῦν*, dagegen bei Paulus die Befreiung vom Gesetz und die Rechtfertigung durch den Glauben. Nach 3, 18 bezweckt das Leiden Christi um der Sünden willen: *ἵνα ἡμᾶς προσάγῃ τῷ θεῷ*, die Hinzuführung zu Gott (cf. Röm. 5, 2 und Ephes. 2, 18: *προσαγωγή* und Hebr. 10, 19 ff.: *εἴσοδος τῶν ἁγίων — προσερχόμεθα*), die Aufhebung der vorherigen Getrenntheit von ihm, was allerdings ein allgemeinerer Begriff ist, in dem ebensowohl die Aufhebung der Sündenschuld als der Sündenmacht einbegriffen sein kann. Aber dass wir an die letztere mindestens überwiegend, wo nicht ausschliesslich, werden zu denken haben, ergibt sich aus der dritten der angeführten Stellen 2, 24 f. Wenn es hier von Christo heisst, dass er „unsere Sünden an seinem Leibe auf das Holz hintrug“ (*ἀνήνεγκε* — *ἐπὶ τὸ ξύλον* kann nur so übersetzt werden) so ist der Sinn offenbar der, dass er durch seinen Kreuzestod unsere Sünden hinfornahm, wegschaffte, so dass sie nicht mehr unser Leben verunreinigen, was dann noch deutlicher mit dem Absichtssatz ausgedrückt ist: *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*. Das Wegschaffen der Sünde durch seinen Kreuzestod ist also so gemeint, dass wir unser sittliches Leben und Verhalten von der Sünde losmachen und in den Dienst der Gerechtigkeit stellen. Aber wie soll

diese subjektive sittliche Erneuerung die unmittelbare Folge des objektiven Todes Christi sein? Als das vermittelnde Moment liesse sich die paulinische Vorstellung von der mystischen Gemeinschaft der Gemeinde mit dem Tode Christi denken, wornach dieser letztere insofern die Aufhebung der Sünde im Fleische ist (Röm. 8, 3), als er für Alle, welche im Glauben mit dem Gekreuzigten in mystische Einheit treten, zum ethischen Sterben des alten Menschen wird (Röm. 6. Gal. 5, 24. 2 Cor. 5, 14 f.). Und in der That klingt auch diese Idee in unserem Briefe an; 4, 13 ist von einem *κοινωνεῖν τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι* die Rede, dessen Wirkung nicht bloss in der künftigen Antheilnahme an der Verherrlichung Christi besteht, sondern auch nach v. 1 darin, dass *ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ πέπανται ἁμαρτίας* — ein Satz, bei dem man kaum umhin kann, an das ähnlich lautende Wort Röm. 6, 7 zu denken: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ ἁμαρτίας* („wer in der Taufe in die Todesgemeinschaft Christi getreten ist, ist damit rechtsgültig von der Sünde losgeworden“). Allein so naheverwandt beide Sätze gewiss sind und so sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser des Petrusbriefes hiebei paulinische Formeln im Auge oder Gedächtniss hatte, so gewiss ist doch auch, dass der eigentliche Sinn beiderseits ein sehr verschiedenartiger ist. Von der mystischen Gemeinschaft des Gläubigen mit Christi Tod, von dem ethischen Mitsterben im Glauben und in Taufe findet sich in unserem Briefe doch keine Spur; die Gemeinschaft mit Christi Leiden ist vielmehr nur im Sinn von Röm. 8, 17 gemeint als ein Leiden im eigentlichen Sinn, das in der Nachfolge des Gekreuzigten und um seinerwillen geduldet wird; und so hat denn auch das Wort 4, 1 nur den einfachen moralischen Sinn, dass das Leiden am Leibesleben aufhören mache zu sündigen, d. h. das Sündigen entleide; was natürlich etwas ganz anderes ist, als jene mystische Gemeinschaft des Todes Christi, worin die Sünde prinzipiell überwunden ist. Von hier aus werden wir uns auch die Erlösungswirkung des Todes Christi in der Weise moralisch vermittelt denken müssen, dass er als kräftiges Vorbild den Entschluss zur gehorsamen Nachfolge wirkt (*Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ, καὶ αὐτοὶ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπίσασθε* 4, 1 und *Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν*,

ἵνα ἐπακολουθήσῃτε τοῖς ἔργοις αὐτοῦ 2, 21); erst diese Nachfolge Christi im Thun und Leiden ist dann das eigentliche Loswerden von der Sünde; Christi Tod ist also dabei nur die mittelbare Ursache, welche als erweckendes Vorbild die Abkehr vom Irrwege der Sünde und die Hinkehr zum Hirten und Bischof der Seelen bewirkt und dadurch die Sünden wegschafft. Auf diese Ansicht führen übereinstimmend die Stellen 2, 21—25. 1, 18 f. 4, 1 f.

Eigenthümlich ist unserm Brief die Ausdehnung des Erlösungswerks Christi auf die vorchristlich verstorbenen Todten. „Denn dazu wurde auch den Todten Evangelium verkündigt, damit sie gerichtet zwar nach Menschenweise am Fleisch, lebend aber seien (werden) nach Gottesweise am Geist“ (4, 6); ihr Gericht soll nur auf den leiblichen Tod beschränkt bleiben, nicht auch den Geist treffen, dieser vielmehr soll eben vermittelt der evangelischen Predigt, die er (in der Unterwelt, müssen wir hinzudenken) zu hören bekommt, des gottähnlichen Lebens (in unvergänglicher Herrlichkeit) theilhaftig werden. Die Stelle erinnert wieder lebhaftig an Röm. 8, 10: τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι’ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. Aber auch hier wieder verhält es sich ähnlich wie zwischen 1 Petr. 4, 1 und Röm. 6, 7 (s. oben): was Paulus zunächst wenigstens im ethisch-geistigen Sinn meinte, bekommt hier die äusserlichere Bedeutung eines Todtseins nach der Leiblichkeit und eines jenseitigen Lebendigseins als Geistwesen. Uebrigens scheint aus letzterem auch hervorzugehen, dass die eschatologische Hoffnung des Verfassers mehr in alexandrinischer Weise auf Fortleben des leiblosen Geistes, als in hebräischer Weise auf Leibesauferstehung gerichtet gewesen sei; wie er denn auch die Bezeichnung: πνεύματα für die Verstorbenen (3, 19) mit dem Hebräerbriefe gemein hat (Hebr. 12, 23). — Der Verfasser unseres Briefes deutet nun aber auch in einer höchst eigenthümlichen Stelle an, wie er sich die evangelische Predigt für die Todten vermittelt dachte: Christus selbst war es, der nach seiner Auferstehung im Geistesleben (ζωοποιηθεὶς πνεύματι, ἐν ᾧ —) hingegangen den Geistern im Gefängniss (der Unterwelt) predigte, die einst ungehorsam gewesen waren, damals wo die Langmuth Gottes in den Tagen Noah's zuwartete etc. Dass diese Deutung der

Stelle 3, 18 ff. sprachlich die einzig mögliche ist, scheint mir unzweifelhaft (andere Erklärungsversuche s. in den Comm.). Schwierig ist hiebei doch eigentlich nur das Eine, dass diese Unterweltpredigt Christi nicht auf die Todten überhaupt bezogen wird, sondern nur auf die Sünder zu Noah's Zeit, die in der Sündfluth zu Grunde giengen; möglich, dass sie als das eklatanteste Exempel des *κριθῆναι κατ' ἀνθρώπους σαρκί* (4, 6) Repräsentanten der gestorbenen Sünderwelt überhaupt sein sollten. Sonst ist der Gedanke einfach und nur eine, andere Wendung des 4, 6 noch einfacher Gesagten; auch ist *πορευθεῖς* v. 19 offenbar parallel dem *πορευθεῖς εἰς οὐρανόν* v. 22 und wird also schon insofern, als Gegenstück zur Himmelfahrt, nicht wohl etwas anderes bezeichnen können als die „Höllenfahrt“. Beide, Himmel- und Höllenfahrt, zusammen umfassen dann den Gesamtkreis der erlösenden und beseligenden Wirksamkeit Christi, die eben damit als schlechthin allumfassende, wahrhaft universelle dargethan wird. So können wir in unserer Stelle die ausführende Paraphrase und üppigere Variation zu dem urpaulinischen Thema des Universalismus der evangelischen Botschaft und Weltherrschaft Christi sehen, insbesondere zu der Stelle Phil. 2, 9-11, wo ja ebenfalls die *ἐπουράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ καταχθόνιοι* als die verschiedenen Unterthanen des erhöhten Erlösers aufgezählt sind.

Der Begriff des Glaubens spielt auch in unserem Brief eine hervorragende Rolle; es ist der Glaube, durch welchen wir bewahrt werden zur Seligkeit, diese wird als Endziel des Glaubens davongetragen werden; Alles kommt daher für den Christen darauf an, dass er auch unter Anfechtungen im Glauben bewährt erfunden werde, dass er fest im Glauben widerstehe dem Widersacher, dem Teufel, der ihn zu verschlingen sucht (1, 5. 9. 7. 21. 5, 9). Allein der Glaubensbegriff dieses Briefes ist nicht der echtpaulinische, sondern der des Hebräer- und des Clemensbriefes; sein Gegenstand ist nicht Christus als der geschichtliche Erlöser von der Sünde, sondern Christus als der Verherrlichte, als welcher er jetzt noch unsichtbar ist, bald aber sich offenbaren wird, um dann erst unsere Rettung zu bringen. Weil diess Glaubensobjekt ein zunächst noch verborgenes ist, so ist auch hier, wie beim

Hebräerbrief, der Glaube eine Zuversicht in Bezug auf den, den man jetzt nicht sieht (1, 8: *εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε* etc.); aber diese Zuversicht geht eben darauf, dass der jetzt Unsichtbare sich demnächst in Herrlichkeit offenbaren werde, und insofern ist auch hier, wie dort, der Glaube wesentlich Hoffnung; die auf das zukünftige Heil vertrauensvoll harrende Stimmung bildet nicht etwa nur die Folge, sondern die Substanz des Glaubens; daher kann hier das neue Leben, zu dem der Christ wiedergeboren wird, bezeichnet werden geradezu als *ἐλπίς* ζῶσα 1, 3, als *ἡ ἐν ὑμῖν ἐλπίς* 3, 15; und die Ermahnung zur christlichen Treue kann sich zusammenfassen in der Mahnung: *τελείως ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1, 13). Nur insofern geht der Glaube noch über die Hoffnung hinaus, als er die Zukunftserwartung der Letztern stützt auf die geschehene Auferweckung Christi und Erhöhung desselben zur himmlischen Herrlichkeit; auf Grund dieses Aktes Gottes als eines thatsächlichen Unterpfandes für das künftige Heil gewinnt der Gläubige Vertrauen zu Gott und dieses Vertrauen wird dann unmittelbar zur Hoffnung in Beziehung auf Gott, nemlich zu der Hoffnung, dass Gott bei der Offenbarung der Herrlichkeit Christi auch die Christen zur Verherrlichung mit Christo und zur frohlockenden Freude führen werde (*ὑμᾶς τοὺς πιστεύοντας εἰς Θεὸν τὸν ἐγείροντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς Θεόν* 1, 21). Wohl redet auch Paulus von einem *πιστεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείροντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν* (Röm. 4, 24) — auf welche Stelle die unsere wahrscheinlich Rücksicht nimmt; aber dort dient die Auferweckung Christi zum Stützpunkt des Glaubens an die in Christi Tod dokumentirte Erlösungsgnade (ib. v. 25), welche das eigentliche Glaubensobjekt bei Paulus ist; hier dagegen ist die Auferweckung der Stützpunkt des Hoffens auf die erst bei der *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ* uns zukommen sollende Gnade (*ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει* I. X. 1, 13); dort also liegt das Schwergewicht des Glaubens in der geschichtlich in Christo vollzogenen Erlösung, woraus die Hoffnung auf die künftige *σωτηρία* sich nur als weitere Konsequenz ergibt; hier dagegen liegt das Schwergewicht in der

durch Gott erst zu vollziehenden *σωτηρία*, wozu die Auferstehung des historischen Christus sich nur als vorgängiges Unterpfand, sein Leiden nur als indirektes Mittel, als Vorbedingung und Durchgang für Christus selbst, wie für uns, verhält. Kurz also: Christus, der historische Erlöser, ist hier nicht Gegenstand des Glaubens, sondern nur Verursacher und Vorbild desselben (*τοὺς δι' αὐτοῦ πιστεύοντας εἰς θεόν*), ganz wie er im Hebräerbrief der *ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως* heisst (12, 2); und der Glaube ist nicht das in Christo ruhende Vertrauen auf das erschienene Heil und damit der reelle Heilsbesitz, sondern die durch Christum verursachte Zuversicht der Hoffnung auf ein bevorstehendes Heil. Eben- daher hat auch hier der Gehorsam eine andere Bedeutung als bei Paulus; während bei diesem der Glaube Gehorsam ist gegen die Gnadenökonomie, Unterwerfung unter den im Evangelium sich darbietenden Heilswillen Gottes, woraus der sittliche Gehorsam des Lebens in Erfüllung des Gesetzeswillens Gottes als Frucht erst erwächst, so ist hier, wie im Hebräer- und Clemensbrief, der Lebensgehorsam, die christliche Sittlichkeit ein Moment des Glaubens selbst; denn der Glaube, der seine Realität nicht in sichselbst, in dem angeeigneten objektiven Heilsgut hat, sondern auf das noch ideelle zukünftige Heilsgut gerichtet und insofern nur subjektive Stimmung ist, dieser Glaube muss sich seiner Realität erst versichern in seinen sittlichen Wirkungen, er muss sichselbst erst objektiv werden im Gehorsam des Thuns und Leidens. Insofern ist neben der *ἐλπίς* die *ὑπακοή* das Charakteristische des Christenstandes; die Christen heissen *τέκνα ὑπακοῆς* (1, 14), sie reinigen ihre Seelen im Gehorsam der Wahrheit zur lautern Bruderliebe (1, 22) und der Gehorsam geht 1, 2 der Besprengung des Blutes Christi, d. h. der Sündenvergebung als die bedingende Voraussetzung derselben voran. Diese durch die Wortstellung nahegelegte Deutung stimmt jedenfalls ganz überein mit dem, was wir oben über die Bedeutung des Todes Christi fanden, wornach dieser nicht unmittelbar entschuldigende Wirkung hat, sondern nur als Motiv unserer sittlichen Besserung unsere Sünden wegschafft, uns nicht zunächst von der Sündenschuld, sondern vom Sündenwandel erlöst. Von hier aus werden wir um so eher den vom Hebräerbrief sich herschreibenden Aus-



druck: *θαντισμός αίματος* (1, 2) uns moralisch vermittelt, also von der *ὑπακοή* bedingt denken müssen.

Das Gläubigwerden bezeichnet der Verfasser als *ἀναγεννησθαι*, als Anfang eines neuen Lebens; aber er versteht diess, wie Jakobus in einer der unsern verwandten Stelle (cf. 1, 23 mit Jak. 1, 18), von der sittlich erneuernden Wirkung des Wortes, das als sittliche Wahrheit Gehorsam fordert und als Verheissungswort die lebendige Hoffnung erweckt (v. 23: *διὰ λόγον ζωῆς Θεοῦ καὶ μένοντος* cf. v. 22: *ὑπακοή τῆς ἀληθείας* und v. 3: *ἀναγεννήσας εἰς ἐλπίδα ζωῆς*). Diess ist doch nicht dasselbe mit jener paulinischen *καινή κτίσις*, wo *ζῶ οὐκέτι ἐγὼ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*. Gleichwohl hat der Verfasser auch wieder von Paulus den Begriff des christlichen *πνεῦμα* sich angeeignet; es bildet das Prinzip der Heiligung (*ἐν ἀγιασμῶ πνεύματος* 1, 2), der Reinigung der Seelen zur lautern Bruderliebe (*τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες διὰ πνεύματος εἰς φιλαδέλφειαν ἀνπόκριτον* 1, 22), das Lebenselement des verborgenen Menschen des Herzens, das allem vergänglichen Schmuck als unvergängliche Substanz entgegengestellt wird (3, 4); es ruht als Geist der Herrlichkeit Gottes auf den gelästerten Christen, sie innerlich durch seine Trostkraft unter allen äussern Leiden beseligend (4, 14); und insbesondere ist die evangelische Predigt vermittelt durch den vom Himmel gesandten heiligen Geist (1, 12) als das Prinzip der Erleuchtung, der höheren Erkenntnis. Sonach ist auch unserm Verfasser der heilige Geist das christliche Lebensprinzip nach allen Seiten, nach Erkenntnis, Gefühl und Willen; hierin ist er, sehr im Unterschied von Jakobus, gut paulinisch. Uebrigens setzt er weder Wiedergeburt noch Geistesmittheilung mit der Taufe in Beziehung, was um so auffallender ist, als gerade diess ein Punkt war, in welchem der Paulinismus mit dem Judenchristenthum immer einverstanden gewesen war, daher er bei eigentlicher Tendenz dogmatischer Vermittlung wohl nicht übergangen worden wäre. Was 3, 21 von der Taufe gesagt wird, das sie *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεὸν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χοῦ* sei, ist bei der Mehrdeutigkeit des Wortes nicht ganz klar; das wahrscheinlichste, weil sprachlich zulässig und dem Sinn nach einfach, ist mir doch immer die Luther'sche Deutung von

*ἐπερώτημα* = Gelöbniß, Vertrag (*stipulatio*), Bundschliessung, wobei der Sinn ist: in der Taufe findet nicht bloss Ablegung leiblichen Schmutzes statt, sondern ein gutes (aufrichtiges) Gewissen verpflichtet sich Gott gegenüber durch ein feierliches Gelübde, nicht mehr der Sünde, sondern der Gerechtigkeit, nicht mehr der Menschen Begierden, sondern dem Willen Gottes leben zu wollen (4, 2. 2, 24), eine Bundschliessung zwischen Gott und Mensch, die zu ihrer Vermittelung und Grundlage hat die Auferweckung Jesu Christi insofern, als diese Grundlage der Christenhoffnung auch das Motiv der christlichen Verpflichtung bildet. Es scheint, dass diese Beziehung der Taufe auf die Auferstehung Christi sich an Röm. 6, 4 ff. anlehnt, wo ebenfalls hierauf die Nothwendigkeit des neuen sittlichen Wandels der Christen begründet wird; nur aber, dass diese praktische Konsequenz der Taufe bei Paulus vermittelt ist durch die Idee der mystischen Gemeinschaft des Getauften mit dem Geistesleben des auferstandenen Christus, bei unserem Verfasser jedoch durch die moralische Verpflichtung, die der Täufling mit Rücksicht auf die durch die Auferstehung Christi verpfändeten göttlichen Verheissungen eingeht. So wiederholt sich uns auch hier die Erscheinung, dass paulinische Gedanken und Redeweisen zwar aufgenommen, aber ihrem ursprünglichen mystischen Sinn ein moralischer untergeschoben wird.

Das sittliche Leben des Christen bildet den Gegensatz zu seinem vorigen Wandel, der ein eitler war, in Unwissenheit und fleischlichen Lüsten (1, 14. 18. 4, 2. 3). Es ist diese Zurückführung des Heidenthums auf „Unwissenheit“ eine mildere Betrachtungsweise, die unser Verfasser mit dem spätern Paulinismus gemein hat (cf. Eph. 4, 17. 18. Act. 17, 23. 30). Im Gegensatz also zu dieser seiner Vergangenheit soll der Christ für sein noch übriges Leben zur Norm seines Wandels den Willen Gottes, das Urbild der göttlichen Heiligkeit und das Vorbild Christi als des Hirten und Bischofs unserer Seelen machen (4, 2. 1, 15 f. 2, 21—25). Das positive, mosaische Gesetz ist nicht mit einem Wort genannt, weder als Norm noch als Motiv der christlichen Sittlichkeit. Das letztere liegt vielmehr theils in der Erlösung durch Christum (cf. oben), theils im Hinblick auf das künftige Ge-

richt Gottes, theils in der Rücksicht auf die Unbescholtenheit des christlichen Namens vor den Heiden (1, 17. 18. 3, 13—17. 4, 15—19). Der Ausblick auf das Gericht, in welchem kaum der Gerechte gerettet wird (4, 18), fordert einen Wandel in Furcht (1, 17. 3, 2. 15), in Nüchternheit und Wachsamkeit gegenüber dem stets Verderben drohenden Widersacher, dem Teufel (4, 7. 5, 8). Doch gibt andererseits auch Gott Gnade den Demüthigen und kräftigt zum glücklichen Vollbringen die, welche eine kurze Zeit die Leiden geduldet haben (5, 10. 5). Auch hier also sind die beiden Betrachtungsweisen für die christliche Sittlichkeit, die wir Phil. 2, 12 f. nebeneinander fanden, verbunden. Zur Erscheinung kommt die christliche Sittlichkeit besonders in der lauteren Liebe unter einander, in der Geduld des Leidens und im tadellosen Rechtthun nach aussen; das *ἀγαθοποιεῖν*, die *ἀγαθὴ ἀναστροφὴ* spielt in unserem Briefe eine grosse Rolle, doch nicht etwa als ein verdienstliches Mittel zur Seligkeit, sondern als Erweisung der christlichen Würde, wodurch die Unwissenheit der Heiden beschämt und Gott vor denselben verherrlicht wird (2, 12: *δοξάσωσι τὸν θεόν*). Insofern wird auch das Leiden um des Guten willen und das Segnen für Gelästertwerden geradezu als das Ziel der sittlichen Vollkommenheit bezeichnet, wozu die Christen berufen seien (2, 20 f. 3, 9), weil eben in dieser sittlichen Haltung Gott am meisten verherrlicht wird; — eine Betrachtungsweise, die wir noch entschiedener im Epheserbrief finden (1, 4. 2, 10), und die zwar bei Paulus nicht so entschieden auftritt, aber doch keineswegs unpaulinisch ist. Dass aber unser Verfasser geradezu eine Rechtfertigung durch die Werke, ein Erwerben der Gerechtigkeit durch guten Wandel\*) — also direkt antipaulinisch in einem Kardinalpunkt lehre, ist unrichtig; sein Dringen auf guten Wandel und Rechtthun (nicht: gute Werke) geht einfach von dem praktischen Gesichtspunkt aus, der den Anlass des ganzen Briefes bildet, hat aber keine dogmatische Tendenz und widerspricht auch an sich der paulinischen Ethik durchaus nicht.

---

\*) Wie Reuss, a. a. O., II, S. 298, auch Ritschl, a. a. O., S. 118, behaupten. Die Berufung des Letztern auf 2, 24: *τῆ δικαιοσύνη ζήσωμεν* und 3, 14: *διὰ δικαιοσύνην* ist offenbar unstichhaltig.

Und so sehen wir also auf jedem Punkte eine Lehrweise, die paulinisch sein will, aber freilich es eben nur so ist, wie der Verfasser den Paulus verstanden hat. Er widerspricht nicht nur dem Paulus nirgends, sondern er acceptirt sogar dessen Wendungen (mit Ausnahme der zum Parteistichwort gewordenen Formel der Rechtfertigung durch den Glauben), aber in der Art, wie er sie verwendet, zeigt er, dass er in den eigenthümlichen Gedankengang des Apostels nur wenig eingedrungen ist, mit dessen Worten vielmehr einen allgemeineren und namentlich mehr moralischen als dogmatischen Sinn verbindet. Es ist ein popularisirter und eben damit abgeschwächter, verblasster Paulinismus, der als solcher allerdings keine Parteifarbe mehr trug und ganz wohl auch unter dem Namen des Apostels laufen konnte, den damals schon die römische Kirche vor Paulus, aber im intimen Bunde mit diesem zu nennen liebte (cf. 1 Clem. 5).

---

### Der Brief an die Epheser.

Unter den Uebergangsformen des Paulinismus zum Katholicismus ist der Epheserbrief die entwickeltste und dogmatisch reifste. Der Verfasser, Jude von Geburt, aber als Christ auf dem fortgeschrittensten paulinischen Standpunkt stehend, wendet sich im Namen des Paulus an Heidenchristen, die nicht nur in Gefahr standen, in heidnische Unsitte zurückzufallen, sondern auch aus Ueberschätzung ihrer vermeintlichen höheren Weisheit Entzweiung in der Gemeinde anstifteten, vielleicht geradezu Losreissung vom judenchristlichen Theil der Gemeinde anstrebten (4, 17 ff. 5, 3 ff., insbesondere v. 6: *κενοῖς λόγοις, υἰοὺς τῆς ἀπειθείας* und 4, 14: *παντὶ ἀνέμφ τῆς διδασκαλίας, κυβεία τῶν ἀνθρώπων, πανουργία πρὸς τὴν μεθοδεῖαν τῆς πλάνης*). Gegenüber diesem praktischen Libertinismus und dogmatischen Hyperpaulinismus, dessen Spekulation ebenso den Boden der gesunden Sittlichkeit als den des historisch gegebenen Christenthums unter den Füßen verlor, erinnert der Verfasser zunächst im Allgemeinen daran, dass

sie Christum nicht also — nehmlich, wie sie ihn jetzt praktisch und theoretisch sich zurechtmachen — gelernt haben, sofern sie ja doch von ihm gehört haben und in ihm unterrichtet worden seien so, wie er Wahrheit ist in dem (geschichtlichen) Jesus (4, 20. 21). Diess setzt voraus, dass bei den Lesern ähnliche häretische Ansichten vorhanden waren, wie die in den johanneischen Briefen bekämpften, nehmlich abstrakte Scheidung zwischen dem transcendenten Christus und dem historischen Jesus, wobei das Christenthum in eine metaphysische Abstraktion verflüchtigt und damit zugleich seines ethischen Gehaltes entleert wurde. Wenn auch der abstrakte Christus jener gnostisch-dualistischen Theorien sich etwa mit heidnischem Libertinismus vertragen möchte, so doch mit nichten — sagt der Verfasser seinen heidenchristlichen Lesern — der Christus, welchen sie von Paulus gelernt haben, wie er nehmlich konkrete Wahrheit in Jesus gewesen und wie er darum auch von den Christen einen neuen Wandel in der Wahrheit fordert, — eine Beziehung der praktischen Wahrheit (Sittlichkeit) auf die dogmatisch-christologische, wie wir sie ähnlich auch in den johanneischen Briefen finden. Sodann aber ermahnt der Verfasser des Epheserbriefes besonders zum kirchlichen Friedenhalten (4, 3—16); um die Wichtigkeit der bei seinen Lesern gefährdeten Einheit der Gemeinde recht eindringlich hervorzuheben, stellt er dieselbe als den wesentlichen Inhalt des göttlichen Heilsplanes und als das Endziel des Erlösungswerkes Christi dar (1, 9 f. 2, 13 ff. 3, 3 ff.), leitet also den Universalismus schon mehr johanneisch direkt aus der absoluten Idee des Christenthums ab, während Paulus ihn noch durch dialektische Auseinandersetzungen über Gesetz und Verheissung mühsam dem Gesetzesstandpunkt der Judenchristen abringen musste.

Ueberhaupt aber ist die Frage über das Verhältniss der Juden und Heiden zu Christo hier in ein ganz anderes Stadium getreten. Handelte es sich für Paulus darum, die Gleichberechtigung der Heidenchristen gegenüber jüdischem Partikularismus zu erkämpfen, war also dort die Spitze aller betreffenden Auseinandersetzungen gegen die Exklusivität der Judenchristen gerichtet, so ist es jetzt die unkirchliche Selbstüberhebung und Lieblosigkeit der Heidenchristen, gegen die

der Verfasser sich wendet, indem er ihnen die Grösse der göttlichen Gnadenwohlthat in's Gedächtniss ruft, der sie ihre Aufnahme in's Messiasreich zu verdanken haben. Selbstverständlich gestaltet sich unter diesem neuen Gesichtspunkt die ganze Behandlung der Sache anders. Musste vorher der auf das Gesetz gestützte nationale Partikularismus der Juden bekämpft werden, so wird jetzt zur Bekämpfung heidenchristlicher Selbstüberhebung und Separationsgelüste gerade die Prärogative des Judenthums als des Verheissungsvolkes hervorgehoben und den Heidenchristen zu Gemüth geführt, dass sie, als die einst ferne gewesenen, ihr Herzugeführtsein zur Genossenschaft der Verheissungen und des Erbes Israels um so höher als eine unverdiente Gnadenwohlthat schätzen und um so dankbarer nun in dieser Einheit bestehen sollen. Von unpaulinischer Konzession an das Judenchristenthum kann hiebei keine Rede sein. Was am Judenthum das specifisch Jüdische und dem Christenthum Entgegenstehende war, das Gesetz, die Beschneidung, die Geburt von Abrahams Samen, das ist hier so gänzlich, wie bei Paulus selbst, abgethan als werthlos und nichtig (Eph. 2, 3. 11. 15); nur die Verheissungen Israels, also das Christliche des Bundesvolkes vor Christo, das ist als Prärogative den Heiden gegenüber betont. Aber eben das hat ja auch Paulus selbst wiederholt auf's entschiedenste gethan; auch er behauptet den Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum von dem Gesichtspunkt aus, dass jenem die Verheissungen gehören, deren Wahrheit unerschütterlich feststehe (Röm. 3, 1—3. 9, 4—6. 11, 28 f.). Diess zu übersehen, wäre eben jener Hyperpaulinismus, wie ihn der Verfasser des Epheserbriefes an seinen heidenchristlichen Lesern zu rügen hat. Nicht also die dogmatische Anschauung über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum ist eine andere als bei Paulus geworden, wohl aber die faktische Situation der Heidenchristen in der Gemeinde und damit der Gesichtspunkt der praktischen Behandlung der Frage. Nicht mehr, wie zur Zeit des Paulus, um die Möglichkeit des Heidenchristenthums handelt es sich jetzt, sondern um die Herbeiführung der vollen Einheit desselben mit dem Judenchristenthum, also um die Verwirklichung der allgemeinen Kirche; die Idee der Katholicität ist erstmals in unserm Brief zu dogmatischer

Bestimmtheit und Alles beherrschender Bedeutung erhoben. Die dogmatische Anschauung des Epheserbriefes ruht ganz auf paulinischem Boden, aber sie ist über den alten Paulinismus hinausgeschritten in der Richtung auf die johanneische Theologie hin. Bezeichnend hiefür ist schon die äussere Abhängigkeit unseres Briefes von dem Colosserbrief\*) und wahrscheinlich auch vom 1 Petribrief\*\*); sowie die nahe Verwandtschaft in manchen Ideen und Wendungen mit den johanneischen Schriften\*\*\*).

\*) Diese Abhängigkeit hat nach De Wette's Vorgang neuerdings besonders schlagend Hönig in dem Aufs. der Z. f. w. Th. 1872, S. 63—87 nachgewiesen. Und zwar ergibt sich aus seiner Vergleichung einzelner Parallelen (S. 77—87) eine derartige Abhängigkeit, welche die Identität des Verfassers (sei es nun Paulus oder ein Anderer) rundweg ausschliesst; denn der autor ad Ephesios hat sein Vorbild mehrfach in einer Weise benutzt, die wir nur als literarisches Versehen oder Missverständniss auffassen können. Anderwärts hat er den Begriffen des Colosserbriefes eine zwar sehr geistvolle, aber doch gänzlich andersartige Wendung gegeben, was ebenfalls die Annahme eines und desselben Verfassers und überdiess gleichzeitiger Abfassung für beide Briefe bis zur Unmöglichkeit unwahrscheinlich macht. Damit wird zunächst einmal jedenfalls die Abfassung des Epheserbriefes durch Paulus hinfällig. Aber auch die Ansicht Holtzmann's, dass der autor ad Ephesios zugleich der Interpolator des Colosserbriefes gewesen, scheidert an der näheren Vergleichung gerade derjenigen Parallelen, welche aus dem interpolirten Stücke des Colosserbriefes, aus der Polemik gegen die Irrlehrer, entnommen sind, wie diess theils schon aus Hönig's Untersuchung sich ergibt, theils meine Darstellung im Folgenden noch des Weiteren zeigen wird.

\*\*) Hiefür kann ich mich auf Weiss, petrinisch. Lehrbegr., S. 434, berufen, der freilich aus diesem Verhältniss beider Briefe unter Voraussetzung der Echtheit des Epheserbriefes die vorpaulinische Abfassung des 1 Petribriefes folgert, während mir umgekehrt die nachpaulinische Abfassung dieses aus der paulinischen Schule hervorgegangenen Briefes feststeht und unter dieser Voraussetzung sein Verhältniss zum Epheserbrief ein weiterer Beweis für die späte Entstehung und Unechtheit dieses letztern ist.

\*\*\*) Diese Verwandtschaft hat Köstlin im „johanneischen Lehrbegriff“, S. 365—378 im Einzelnen nachgewiesen. Seine Darstellung des Lehrbegriffes des Epheserbriefes dürfte zum Besten gehören, was über denselben geschrieben worden ist.

In echt paulinischer Weise bildet die Voraussetzung für die Allgemeinheit des Heiles die Allgemeinheit des natürlichen Sündenverderbens der ganzen Menschheit, ebensowohl der Juden wie der Heiden. Die Heidenchristen waren vor ihrer Bekehrung „todt durch die Uebertretungen und Sünden, in welchen sie wandelten“, dabei zugleich unter der Herrschaft der teuflischen Mächte, die ihr Wesen treiben in der Luft und durch Geisteseinfluss in den Kindern des Ungehorsams auch jetzt noch wirksam sind und den Christen stets viel zu schaffen machen (2, 1. 2. 6, 12). Der Zustand der Heiden wird im Einzelnen näher theils als sittliche Verworfenheit und Lasterhaftigkeit, theils als religiöse Blindheit, Gottentfremdung, Unwissenheit und Herzensverstockung geschildert, was sich zusammenfasst in dem Begriff eines „Wandels in Eitelkeit (Leerheit, Nichtigkeit) des Sinnes“ (4, 17—19); eine Beurtheilungsweise, die zwischen der von Röm. 1 und der spätpaulinischen insofern die Mitte hält, als die sittliche Verurtheilung gemildert ist durch den Gesichtspunkt der „Unwissenheit“, wie auch 1 Petr. 1, 14 und Act. 17, 30. Unserm Briefe eigen ist ferner die Bezeichnung der Heiden als derer, die „ferne sind“ (*μακρὰν ὄντες* 2, 13), nemlich von der Theokratie und den darin niedergelegten Verheissungsbündnissen Israels und — sofern in diesem Volk der Verheissung, aus welchem Christus kommen sollte, auch der präexistente Christus schon eine gewisse Offenbarungstätte hatte (cf. 1 Petr. 1, 11 und Joh. 1, 11: *εἰς τὰ ἴδια*) — ebendamt auch ferne von Christus, ohne Beziehung und Verbindung mit ihm in seiner präexistenten Wirksamkeit (*χωρὶς Χριστοῦ*), also kurz: ohne Hoffnung und ohne Gott waren die Heiden in der Welt (v. 12). Auch hierin, so tief damit das Heidenthum gestellt ist, überwiegt doch der Gesichtspunkt der religiösen Unseligkeit über den der moralischen Verurtheilung; die Heiden erscheinen im Vergleich zu Israel als die Ferneren zwar, aber zugleich als die in ihrer Unseligkeit desto mehr Erlösungsbedürftigen — ein echt paulinischer Gesichtspunkt, dem wir besonders in den Lucas-Schriften allenthalben begegnen. Wenn die Juden also allerdings als das Bundesvolk der Verheissungsbündnisse einen unbestreitbaren Vorzug vor den Heiden besaßen, so hindert diess doch den Verfasser unsers



Briefes nicht, sie in sittlicher Beurtheilung mit den Heiden wesentlich gleichzustellen; auch sie sind *τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποὶ* (2, 3), sie stehen vermöge ihres natürlich-sittlichen Zustandes, abgesehen von den auf Gnade beruhenden Verheissungen Gottes, zu Gott im selben Verhältniss, wie die Heiden, nemlich als Gegenstände seines Zornes, die nicht den geringsten Anspruch auf Bevorzugung erheben können — eine Anschauungsweise, die genau mit Röm. 3, 9 zusammentrifft und der Form nach noch entschiedener jedem jüdisch-gesetzlichen Gerechtigkeitsdünkel widerspricht, als es Paulus selbst gethan hat, der noch sagte: *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ* (Gal. 2, 15). Und wenn Paulus der jüdischen Beschneidung als dem gesetzlichen Bundeszeichen immerhin noch einen gewissen Vorzug vor heidnischer Unbeschnittenheit (freilich bloss bis zur Gesetzeserfüllung in Christo) zugesprochen hatte (Röm. 2, 25. 3, 1. 2) und der Colosserbrief sie noch für bedeutsam genug hält, um sie als Typus auf die christliche Taufe zu betrachten (Col. 2, 11 f.), so ist sie unserm Verfasser so gänzlich bedeutungslos geworden, dass er die „sogenannte“ Beschneidung und Vorhaut deutlich genug nur als werthlose, ihm völlig gleichgültige und zu seiner Zeit schon interesselos gewordene Unterscheidungsmerkmale von ehemals gleichsam nur historisch erwähnt (2, 11). Uebrigens auch die alttestamentliche Prophetie kann er nicht unmittelbar als Offenbarung Christi vor seiner Erscheinung im Fleisch betrachtet haben, da er vom Geheimniss Christi sagt, dass es in früheren Zeitaltern den Menschen nicht so kundgethan worden sei, wie jetzt den christlichen Aposteln und Propheten (3, 5); vielleicht nahm er auch, wie der Verfasser des 1 Petrusbriefes, an, dass der Geist Christi zwar in den Propheten vorauszeugte auf Christum hin, diese selber aber nicht das volle Bewusstsein von dem Sinn ihrer Weissagungen hatten (1, 11 f.).

Das Uebergreifen des Christenthums über Judenthum und Heidenthum wird am prägnantesten in dem Gedanken ausgedrückt, dass die christliche Gemeinde als höhere Einheit jener beiden Gegensätze schon in dem vorweltlichen Heilsrathschluss vorausbestimmt gewesen sei. Diese Vorherbestimmung hat in der reichen

göttlichen Liebe, seinem unbeschränkten Erbarmen und seinem unbedingten Wohlgefallen, kurz in seiner Gnade ihre alleinige letzte Ursache (*ἐν ἀγάπῃ προορίσας — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* 1, 5; *πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ* 7; *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ* v. 9; *κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* v. 11; *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς* 2, 4; *τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι — οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον* v. 8). Vermittelt ist dieser Gnadenrathschluss von Anfang durch Christum, in welchem die Christen vor Grundlegung der Welt erwählt und durch welchen sie zur Gotteskindschaft vorausbestimmt worden sind (*ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου* 1, 4; *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* v. 5; *ἣν (εὐδοκίαν) πρόεθετο ἐν αὐτῷ* v. 9; *ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες* v. 11). Diess ist wohl nicht bloss in dem Sinn zu verstehen, dass es von Anfang Gottes Absicht gewesen, sich des historischen Jesus Christus zum Werkzeug der Ausführung seines Rathschlusses in der erfüllten Zeit zu bedienen; diess könnte zwar durch *διὰ I. X.* v. 5 ausgedrückt sein, aber schwerlich durch *ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου* vv. 4. 9. 11. Hierin haben wir vielmehr ohne Zweifel den Gedanken zu finden, dass der präexistente Christus der vorweltliche Gegenstand der Liebe Gottes (*ὁ ἠγαπημένος* v. 6) in der Weise gewesen, dass in und mit ihm zugleich Alle, welche ihm als Glieder seines einstigen Leibes angehören sollten, von Anfang in den Liebeswillen Gottes mit aufgenommen waren; es spielt schon hier die unsern Brief durchziehende Idee herein, dass Christus von Anfang und ohne Ende der intelligible Ort für die Gesammtheit der Erwählten, der die ganze Gemeinde in sich selbst zur Einheit eines geistlichen Leibes zusammenschliessende und alle Glieder als belebende Seele mit seinem eigenen Wesen erfüllende ideale Repräsentant der Gemeinde, ihr Grund und Haupt zugleich sei (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν αὐτῷ* 1, 10; *τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου* v. 23; *ἐν ᾧ πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὖξις* 2, 21; *κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, σωτὴρ τοῦ σώματος* 5, 23). Mit dieser ewigen Erwählung der Gemeinde in Christo ist die paulinische Präexistenz Christi auf die in ihm beschlossene Gemeinde er-

weitert und damit die Idee dieser christologischen Vorstellung auf ihren bestimmtesten Ausdruck gebracht; war schon bei Paulus die Präexistenz der Person des Erlösers der unwillkürliche Ausdruck für die höhere Ansicht von der Erlösungsreligion, für die Absolutheit des Erlösungsprinzips, so tritt diess hier noch klarer zu Tage, indem der präexistente Christus als der intelligible Ort, gleichsam als „Inbegriff“ der Gemeinde erscheint, was, in unsere Begriffssprache übersetzt, offenbar nichts anderes heisst als: er ist die hypostasirte Idee des Christenthums. Hatte Paulus das Uebergreifen des Christenthums über die vorangehenden niederen Religionsformen durch eine Philosophie der Religionsgeschichte begründet, indem er Christum als Erfüllung des Verheissungsbundes Gottes mit Abraham und weiter zurück als Gegenbild zu Adam, als zweiten Adam, als Anfänger und Repräsentanten der vollendeten Menschheit auffasste, so geht unser Verfasser noch weiter zurück auf den vorweltlichen Grund der Geschichte und findet in dem Weltplan des Schöpfers bereits die Momente vorgezeichnet, die dann in der geschichtlichen „Oekonomie der Zeitenerfüllung“, d. h. in der Anordnung des Ganges der Offenbarung durch die Zeiten herab zur Erscheinung gekommen sind (1, 9 f.). So ist denn insbesondere auch die Erwählung Israels zum *κλήρος Θεοῦ*, zum Eigenthumsvolk Gottes (cf. *περιποίησις* v. 14) eine *ἐν Χριστῷ* geschehene (*ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν* — nemlich wir Judenchristen — *προορισθέντες* etc. v. 11; den Gegensatz bildet dann v. 13: *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς* — Heidenchristen). Es geht diess wenigstens formell noch hinaus über den paulinischen Gedanken, dass die Verheissung an Abraham auf Christum als *τὸ σπέρμα αὐτοῦ* abgezielt habe; denn nach unserer Stelle ist die Erwählung des abrahamidischen Bundesvolkes von Anfang schon durch Christum vermittelt; er ist nicht bloss Endziel, sondern schon Mittler auch des alten Bundes, der ebendamit jedweder Selbstständigkeit und Gegensätzlichkeit gegen das Christenthum entkleidet und zur blossen typischen Vorstufe desselben herabgesetzt wird. Natürlich sind dann die Juden in Beziehung auf Christum, auf welchem schon von Anfang ihre Hoffnung ruhte (*προηλπικότες ἐν τῷ Χρῆ* v. 12), die *ἕγγυς ὄντες* gegenüber den Heiden, den *μακρὰν οὖσιν*; aber

sie sind diess eben nur in dem Sinn, in welchem auch Joh. 1, 11 Israel als τὰ Ἰδία des erschienenen λόγος bezeichnet und Joh. 4, 22 gesagt wird: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Und eben diess ist ja von nun an die Stellung der christlichen Kirche zum Judenthum geblieben; sodass also die betreffenden Aussagen unseres Briefes in der That nur von einem marcionitischen Gesichtspunkt aus als judaisirend angefochten werden könnten.

Aus dem Bisherigen ergibt sich bereits, dass die Christologie unseres Briefes keine andere ist als die der paulinischen Schule, und zwar der fortgeschrittenen. Die Präexistenz ist nicht nur vorausgesetzt 1, 4: ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, 2, 12: χωρὶς Χριστοῦ und 5, 31 f., worüber unten mehr, sondern auch ausdrücklich ausgesprochen 4, 9 f., wo ganz in den Worten der johanneischen Christologie die Erscheinung Christi als ein „Herabsteigen“ (aus der oberen Welt des Himmels) auf die untere Weltregion der Erde\*) bezeichnet, und die Identität des Herabgestiegenen mit dem über alle Himmel Emporgestiegenen ganz analog wie Joh. 3, 13 betont wird. Hier wie dort liegt der Beweisführung, welche eben die Deutung des Psalmwortes ἀναβάς etc. (v. 8) auf Christum motiviren will, die Voraussetzung zu Grunde, dass in den Himmel emporsteigen nur einem solchen Subjekte möglich sei, welches, ansich schon dem Himmel angehörig, bloss episodisch denselben verlassen und auf die untere Weltregion sich herabgeben habe; und diese Voraussetzung ist auf dem Standpunkt jenes alexandrinischen Dualismus der beiden Welten, wie er schon in dem spätern Paulinismus (Hebräer- und Colosserbrief) auftritt und noch bestimmter der johanneischen Theologie zu Grunde liegt, einfach selbstverständlich, — der Zweck aber des Herabsteigens vom und

---

\*) Die Erklärung der Stelle von der Höllenfahrt scheint mir weder durch die Worte (besonders da μέρη als unecht zu betrachten ist), noch auch durch den Zusammenhang nahegelegt zu sein, in welchem es sich offenbar nur um die Identität des zum Himmel gefahrenen mit dem vom Himmel gekommenen, als um die Anwendung des citirten „ἀναβάς“<sup>50</sup> auf den im Fleische erschienenen Logos-Christus handelt. Allerdings aber mag die spätere Hinzufügung von μέρη darauf hinweisen, dass die Stelle schon frühe von der „Höllenfahrt“ verstanden worden ist.

Emporsteigens zum Himmel ist: *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* cf. 1, 23: *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*. Diese Worte setzen offenbar die gesteigerte Christologie des Colosserbriefes voraus; denn sie lassen Christum als kosmisches Prinzip erscheinen, das die Welt beherrschend durchdringt, in dem sie also ihren Bestand hat (Col. 1, 17: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*). Und zwar ist die Christologie unsers Briefes nicht nur keine niederere als die des Colosserbriefes, sondern sie liegt über diesen hinaus in der Richtung auf Johannes hin. Während nemlich jenem noch alles Interesse darauf fällt, die erhabene Weltstellung Christi gegenüber einer unchristlichen Engilverehrung sicher zu stellen, so handelt es sich dem Epheserbrief vielmehr darum, den so über alles Irdische entrückten und zum kosmischen Prinzip erhobenen Christus wieder (natürlich unter feststehender Voraussetzung dieser seiner Erhabenheit) in möglichst enge Beziehung zur Gemeinde hereinzurücken. Nicht also eine andere Christologie hat unser Brief, wohl aber ein anderes christologisches Interesse, nemlich wesentlich schon dasselbe, wie es dann noch bestimmter in den johanneischen Briefen uns begegnet; wie diese nicht mehr die Absolutheit Christi gegenüber Ebioniten, sondern die Identität des überirdischen Christus mit dem irdischen Jesus gegenüber Doketen verfechten, so ist ganz ähnlich auch die Christologie des Epheserbriefes weniger mehr auf die himmlische Erhabenheit Christi, als auf die Zusammengehörigkeit des himmlischen Christus mit der irdischen Christusgemeinde, als seinem Leibe und Weibe, gerichtet. Dass er dabei geradezu auch eine dualistisch-doketische Trennung von Christus und Jesus in der Weise der johanneischen Irrlehrer bekämpft, haben wir oben schon aus 4, 20 vgl. mit 21 erschlossen. Auch die Betonung der Identität des *καταβάς* mit dem *ἀναβάς* (4, 10) mag hieher gezogen werden. Besonders auch 5, 31 f. gehört hieher; das alttestamentliche Wort, dass der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen werde und die zwei zu einem Fleische werden, wird in der allegorisirenden Weise der Geheimlehren (*τὸ μυστήριον τοῦτο*) auf das Verhältniss Christi zur Gemeinde gedeutet, offenbar in dem Sinn, dass auch der (präexistente) Christus seinen (himmlischen) Vater verlassen habe, um durch sein

Eingehen in das Fleisch sich mit der Gemeinde zu verbinden; er ist also nicht jenseits geblieben oder bloss scheinbar in das Fleisch eingegangen, sondern er ist wirklich zu einem und demselben Fleische mit der Gemeinde geworden (cf. Hebr. 2, 14 und 1 Joh. 4, 2). — Von hier aus erklärt sich auch die neue Bedeutung, die dem Begriff des *πλήρωμα* im Epheserbrief gegeben wird. Dass nemlich dieser Begriff hier in ganz anderem Sinn als im Colosserbrief gebraucht ist, scheint mir ausser Zweifel zu liegen\*). Dort ist es ein dogmatischer Begriff, bezeichnet die Fülle der Gottheit, der göttlichen Heilskräfte, deren Einwohnung in Christo diesem seine Alles überragende Stellung in Welt und Gemeinde verleiht, hier ist es ein ethischer Begriff, dessen Sinn zwar im Einzelnen schwankt, nirgends aber der von Col. 1, 19 und 2, 9 ist. Denn nach Ephes. 1, 22 f., welche Stelle auf Col. 1, 18 f. offenbar Rücksicht nimmt, ist die Gemeinde als das *σῶμα* Christi zugleich *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληροῦμένου*, d. h. die Erfüllung, Ergänzung dessen, der Alles in Allen erfüllt; es findet also zwischen beiden eine gewisse Wechselwirkung statt: Christus ist schon an sich zwar der die Welt erfüllende, aber wirklich wird er diess doch erst dadurch, dass er selbst seine Erfüllung und Ergänzung erhält durch die Gemeinde, Christus ist also das absolute Prinzip, aber doch nicht er für sich allein, sondern erst zusammen mit der Gemeinde, in welcher erst sein Begriff sich realisirt. Nun ist aber die Gemeinde nicht eine ein für allemal fertige Grösse, sondern ein Werdendes und Wachsendes, und so ist auch die Realität dessen, was Christus seiner Idee nach ewig ist, nicht eine absolut seiende, sondern zeitlich werdend. Der Anfang dieser Realisirung geschah durch seine Erhöhung, wodurch er in den Stand gesetzt wurde, der Gemeinde die zu ihrem Bestand und Wachsthum nöthigen Gaben und Aemter zu schenken, daher wird speciell seine Erhöhung über die Himmel auf den Zweck, das All zu erfüllen, bezogen (4, 10). Weiter aber hängt die volle Realisirung des *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*

---

\*) Das Folgende durchgängig im Gegensatze zu der Auffassung Holtzmann's, welcher (a. a. O., S. 222—227) die Identität des Begriffes in beiden Briefen darthun will.

auch noch immer ab von dem fortschreitenden Wachsthum der Gemeinde zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss; nur in dem Masse, als sie selber zu einem vollkommenen (ausgewachsenen und gereiften) Manne sich entwickelt, d. h. alle ihre Anlagen und Kräfte zu der vollen Kraft und Harmonie eines seiner Idee entsprechenden Organismus ausbildet, ist sie auch bis zu dem Masse reifer Entwicklung gelangt, wo sie wirklich das ist, was sie für Christum sein soll: *πλήρωμα Χριστοῦ*, wo sie wirklich dem Haupte zur vollen und adäquaten Ergänzung dient oder die Idee Christi als des idealen Weltprinzips in voller irdisch-sichtbarer Realität darstellt (4, 12 f.: *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*). Etwas anders ist der Sinn von *πλήρωμα τοῦ Θεοῦ* 3, 19, das ebenso auf Col. 2, 9 f. zu reflektiren scheint, wie 1, 23 auf Col. 1, 19, sofern das *πλήρωμα τοῦ Θεοῦ* anklingt an *πλήρωμα τῆς Θεότητος* und das *πληρωθῆτε* an *ἔστε — πεπληρωμένοι*. Aber auch diessmal ist die Parallele nur eine äusserliche, der Gedanke ein völlig anderer; in der Colosserstelle wird dogmatisch aus der Einwohnung der Gottesfülle in Christo die religiöse Vollkommenheit des Christenthums gefolgert, vermöge welcher es für die Christen keiner weiteren Nachhülfe zur religiösen Vervollkommnung mittelst asketischer und kultischer Ethelothreskie bedürfe; in der Epheserstelle hingegen ist das *πληροῦσθαι* nicht dogmatische Aussage, sondern ethische Aufgabe (*ἵνα πληρωθῆτε*) und das *πλήρωμα τοῦ Θεοῦ* nicht christologische Realität, sondern ethisches Ideal (*εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ*), nemlich derjenige Zustand, wo die Fülle der göttlichen Lebenskräfte oder Gnadengaben durch die praktische Erkenntniss der Liebe Christi in das eigene Leben der Gemeinde übergegangen sein wird. Ist hiebei auch der grammatische Sinn von *πλήρωμα* (= die Fülle oder das Erfülltsein, pass.) ein anderer, als in den beiden vorigen Stellen, wo es auf Christum bezogen dessen Ergänzung oder Erfüllung (act.) bezeichnet, so ist doch der theologische Gedanke wesentlich derselbe, nemlich der, dass das christliche *πλήρωμα* nicht schon ein Fertiges, eine christologische Realität, sondern ein

im Werden und Wachsen der Gemeinde an und in Christo erst sich realisirendes sei. Ueberlegen wir nun, dass der Begriff *πλήρωμα* im Colosserbrief in gleichmässigem, durch die bekämpfte ebionitische Christologie wohl motivirtem Sinn gebraucht ist, im Epheserbrief aber in einem andern, keineswegs ebenso klar motivirten und zudem selbst in unsicher schwankendem Sinn: so dürfte daraus mit grösster Wahrscheinlichkeit der Schluss zu ziehen sein, dass der Verfasser des Epheserbriefes das Wort vom Colosserbrief aufgenommen, aber, da ihm dessen ursprünglicher Sinn nicht mehr geläufig oder nicht mehr bedeutsam genug war, es für seine Zwecke durchaus selbstständig bald so, bald anders umgemodelt hat. — Verräth sich schon in diesem Verhältniss des Wortgebrauches die Abhängigkeit des Epheserbriefes, so kommt noch hinzu, dass auch die Differenz des Gedankens für eine reifere Entwicklung des theologischen Bewusstseins im Epheserbriefe spricht. Nicht mehr um Gewinnung und Feststellung der dogmatisch-christologischen Basis handelt es sich ihm, sondern bereits um die Verwerthung derselben in den praktischen Konsequenzen für das kirchliche Leben; dass Christus an sich nach seinem abstrakten Verhältniss zu Gott und zur Welt das *πλήρωμα* besitzt und *ἐν τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος* ist, das steht ihm so gut wie dem Colosserbrief fest; aber diese christologische Idee ist ihm so lange noch eine mangelhafte Abstraktion, als sie nicht ihre konkrete Erfüllung findet in dem *πληροῦσθαι* der Gemeinde als des reellen *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*. Genau ebenso sieht auch der johanneische Christus seine Verherrlichung erst darin vollendet, dass, gleichwie er sich schon eins weiss mit seinem Vater, so auch seine Gemeinde in ihm und dem Vater eins werde; erst in der geeinigten allgemeinen Kirche hat die in Christo erschienene *δόξα, ἀγάπη, χάρις καὶ ἀλήθεια*, kurz das *πλήρωμα* (Joh. 1, 16) seine volle Realität erhalten (Joh. 17, 21 ff.: *ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σὺ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὧσιν· καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὧσιν ἐν, καθὼς ἡμεῖς ἐν ἐσμεν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὧσι τετελειωμένοι εἰς ἓν· ἵνα ἡ ἀγάπη, ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ἢ καὶ ἐν αὐτοῖς· V. 13: ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς*). — Endlich



hängt mit dem Bisherigen auch noch die weitere Eigenthümlichkeit zusammen, dass der Christus des Epheserbriefes mehr, als der altpaulinische, und ganz, wie der johanneische, als selbstständig handelndes Subjekt des Erlösungswerkes und der Gemeindeleitung auftritt. Während überall bei Paulus und noch in den dem Epheserbrief unmittelbar vorliegenden Parallelstellen des Colosserbriefes 1, 20 und 2, 14 Gott es ist, der durch Christum die Versöhnung veranstaltet, so ist es nach Ephes. 2, 14—17 Christus, der in sich selbst die Versöhnung des Entzweiten bewirkt und selber den gestifteten Frieden verkündigt; er ist nicht mehr das von Gott aufgestellte Sühnopfer, sondern erscheint — in der Weise des Hebräerbriefes — als der sichselbst zum wohlgefälligen Opfer darbringende Opferpriester (5, 2). Und während bei Paulus Gott selbst es ist, der in der Gemeinde die Gaben und Aemter vertheilt (1 Cor. 12, 28), so ist diess nach Eph. 4, 7—21 eine Thätigkeit des erhöhten Christus. Bedenken wir, dass eben nach unserm Brief Christus mit der Gemeinde so wesentlich zusammengehört, wie das Haupt mit dem es ergänzenden Leibe, so werden wir in der selbstständigeren Stellung Christi nur den natürlichen Ausdruck des zur inneren Autonomie und äussern Unabhängigkeit erstarkten Selbstbewusstseins der Gemeinde erkennen. Weil aber die christliche Autonomie nur in der Abhängigkeit von Gott und nicht ausserhalb dieser denkbar ist, so dient der selbstständigeren Stellung Christi zu Gott seine entschiedeneren Unterordnung unter diesen zur nothwendigen Ergänzung; daher heisst Ephes. 1, 17 Gott geradezu „der Gott unseres Herrn Jesu Christi“, was nicht mehr und nicht weniger subordinatianisch ist als das Wort des johanneischen Christus: „der Vater ist grösser denn ich“; jedenfalls aber kann hieraus kein Schluss auf eine niederere Christologie des Epheserbriefes gegenüber dem Colosserbrief gezogen werden, da ja in letzterem genau ebenso 2, 2 von  $\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \chi\acute{\rho}\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\upsilon$  die Rede ist.

Wesentlich gleichen dogmatischen Grund wie die selbstständigere Stellung Christi zu Gott hat auch die häufige Erwähnung des  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , welches in unserem Briefe 13 mal gegen 1 mal (und das unsicher) im Colosserbrief vorkommt. Der Grund für das Zurücktreten des  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  im Colosser-

briefe liegt augenscheinlich im Prädominiren der Person Christi als solcher gegenüber einer ebionitischen Angelologie, zu welcher das *πνεῦμα* um so weniger einen scharfen Gegensatz bilden könnte, als dieses in ebionitischen Kreisen selber auch engelartig vorgestellt wurde. Der Grund aber für das stärkere Hervortreten des *πνεῦμα* im Epheserbriefe liegt in der grösseren Bedeutung und selbstständigeren Stellung der Gemeinde, welche ebenso dem himmlischen Haupte Christo zur irdisch-reellen Ergänzung dient, wie der johanneische Christus in dem der Gemeinde geschickten Paraklet seinen irdischen Stellvertreter und Fortsetzer seines Werkes findet. Wie dort der erhöhte Christus der Gemeinde den Paraklet schickt, so vertheilt hier der zum Himmel aufgestiegene Christus seine Gaben an die Gemeinde, indem er ihr Apostel, Propheten und a. gibt (4, 7. 11). Und wenn bei Johannes der Paraklet zwar bestimmter von Christus noch unterschieden wird, als hier das *πνεῦμα*, so ist doch auch dort ein Ineinanderfliessen des Kommens des Paraklets mit dem Wiederkommen Christi in seiner Gemeinde wahrzunehmen; genau ebenso wird hier die evangelische Predigt theils auf die Offenbarungswirksamkeit des Geistes zurückgeführt, theils als Thätigkeit des (wieder)gekommenen Christus ausgesagt; denn 2, 17 sind die Worte: *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην* nicht wohl anders als von der unsichtbaren Wiederkunft des erhöhten Christus im Geiste der evangelischen Wahrheit zu verstehen, da sie ja eine Folge des vorherbesprochenen Versöhnungswerkes bezeichnen und die verkündigte *εἰρήνη* das Ergebniss des friedestiftenden Todes war, also erst in dessen Folge verkündigt werden konnte, zumal gerade die Friedensverkündigung für die Heiden (*τοῖς μακράν*) unmöglich von dem irdischen Christus ausgesagt werden konnte, da sie ja faktisch erst mit der paulinischen Heidenpredigt begann. Hievon hat auch der paulinische Verfasser unseres Briefes ein sehr bestimmtes Bewusstsein; sonst würde er nicht seinen Paulus sagen lassen, dass *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον* und würde nicht gerade des Paulus *σύνεσιν ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ*, sowie die ihm gegebene Gnade der Heidenpredigt so geflissentlich hervorheben (3, 3. 4. 8). Freilich wie zur Abschwächung dieses Vorzugs Pauli wird dann sofort hinzu-

gefügt, dass das Mysterium von der Bestimmung des Heils auch für die Heiden „den heiligen Aposteln und Propheten“ überhaupt vom Offenbarungsgeist mitgetheilt worden sei; hat in der Hervorhebung des Paulus die historische Erinnerung des wirklichen Sachverhaltes sich geltend gemacht, so verräth sich in dieser kollegialischen Zusammenstellung „der heiligen Apostel“ als eines in der Heidenfrage ganz einträchtigen Kollegiums der spätere Unionspaulinismus unzweideutig. Dass aber den Aposteln auch „die (christlichen)\*) Propheten“ zur Seite gestellt sind, ist eine für unsern Brief besonders bezeichnende Eigenthümlichkeit. Die Propheten sind ja eben die specifischen Träger und Organe des Offenbarungsgeistes; indem sie nun hier nicht etwa bloss eine auf zufälliger charismatischer Ausstattung ruhende vorübergehende Stellung unter andern Gemeindeämtern einnehmen, sondern mit den Aposteln zusammen den festen Grundstein der Gemeinde bilden, so liegt darin die Voraussetzung versteckt, dass der in den Propheten wirksame Offenbarungsgeist ein ebenso selbstständiges Wahrheitsprinzip für die Gemeinde ist\*\*), wie der irdische Christus es für die Apostel, seine unmittelbaren Jünger, gewesen war. Diess aber ist wesentlich schon der Gedanke von Joh. 16, 12 ff. Dass es hingegen nicht mehr ganz paulinisch ist, mag eine einfache Vergleichung von Ephes. 2, 20 mit 1 Cor. 3, 11 lehren; hier ist als Grund der Gemeinde Jesus Christus einzig und allein genannt; dort Apostel und Propheten mit Christo als dem zusammenhaltenden Eckstein; und noch später ist Pfeiler und Grundlage der Wahrheit einfach die Kirche (1 Tim. 3, 15). So zeigt sich schon in diesem einen Punkte der Epheserbrief als die Uebergangsstufe vom Paulinismus zum Katholicismus. Und eben dieses Erstarken des kirchlichen Selbstbewusstseins ist es, was in der Gleichstellung der kirchlichen Propheten mit den

---

\*) Dass christliche und nicht alttestamentliche Propheten gemeint sind, hätte angesichts 3, 5: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀγ. ἀπ. καὶ προφήταις* nie bezweifelt werden sollen; aber auch mit den Aposteln sie für identisch zu erklären (Hofmann), ist nach 4, 11: *τοὺς μὲν ἀποστόλους τοὺς δὲ προφήτας ἔδωκεν* unzulässig.

\*\*) cf. Köstlin. a. a. O., S. 373.

Aposteln, in der Betonung des selbstständigen *πνεῦμα ἀποκαλύψεως* und in der Idee einer Ergänzung Christi durch die Gemeinde als sein *πλήρωμα* zum völlig einstimmigen Ausdruck kommt.

Das Werk Christi schildert der Epheserbrief im Anschluss an den Colosserbrief als Versöhnung des Entzweiten, jedoch so, dass er wieder (wie in der Christologie) dem dogmatischen Gedanken eine wesentlich neue, nemlich praktisch-kirchliche Wendung gibt. Diess ergibt sich auf's klarste aus einer Vergleichung von Ephes. 2, 14—16 mit den beiden hier zusammengefassten Parallelstellen Col. 1, 20—22 und 2, 14. Beiderseits ist mit ziemlich gleichen Worten die Rede von *ἀποκαταλλάξαι, εἰρήνην ποιῆσαι* zwischen *ἐχθρούς*, und zwar *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός* (resp. *ἐν τῇ σαρκί, ἐν ἐνὶ σώματι* Ephes.) und von Wegschaffen einer trennenden Scheidewand aus der Mitte zwischen zwei Auszusöhnenden (*μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας* Ephes. und *ἐξελείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου* Col.). Aber sehen wir näher zu, so begegnet uns auch hier dasselbe wie oben bei *πλήρωμα* und *πληροῦσθαι*, dass der Verfasser des Epheserbriefes den vom Colosserbrief hergenommenen Worten einen andern Sinn unterlegt. Während nemlich dort die durch Christi Tod versöhnte Feindschaft in der Gottentfremdung der Welt im Allgemeinen, specieller der heidenchristlichen Leser besteht, und das aus der Mitte hinweg genommene Scheidemittel die auf der Sünderwelt lastende Schuld gegen Gott, resp. der sie an die feindliche Geistermacht ausliefernde Schuldbrief des verdammenden Gesetzes ist, und das Einigungs- oder Versöhnungsmittel in dem getödteten Fleischesleib Christi liegt: so sind dagegen im Epheserbrief die zu versöhnenden Feinde die Heiden und Juden, die zu entfernende Scheidewand ist das Gesetz als sociale Schranke zwischen diesen beiden Menschenklassen, und endlich der einigende Leib ist der mystische Leib Christi oder die allgemeine Kirche. Die *ἐχθρα*, welche durch Christus in *εἰρήνη* umgewandelt wird, ist jedenfalls in v. 15 nichts anderes als die Entzweiung zwischen *τὰ ἀμφοτέρα, τοὺς δύο, τοὺς ἀμφοτέρους*, welche vorher v. 13

und nachher v. 17 und 18 (οἱ ἀμφοτέρω) als die ἐγγύς und als die μακρὰν ὄντες, d. h. als Juden und Heiden bezeichnet werden. Freilich in v. 16 ist dann auch von einem ἀποκαταλλάξαι τοὺς ἀμφοτέρους τῷ Θεῷ die Rede, so dass hier das nachfolgende ἐχθραν allerdings zweideutig ist, ebensowohl auf die Feindschaft zwischen den ἀμφοτέρω einer- und Gott andererseits, als auf die zwischen den beiden Seiten der ἀμφοτέρω, d. h. zwischen Juden und Heiden sich beziehen kann; für letzteres spricht der ganze Gedanke des Zusammenhanges und die Analogie des „ἐχθραν“ in v. 15 und das „ἐν ἐνὶ σώματι“ v. 16, was jedenfalls auf die Einigung der Juden und Heiden in dem einen Leibe der Christugemeinde zu beziehen ist; wenn gleichwohl die unmittelbare Rückbeziehung auf ἀποκαταλλάξαι τῷ Θεῷ die andere Bedeutung von ἐχθραν zu fordern scheint, so liegt eben hier die Schwierigkeit einfach in der Vermischung zweier verschiedenartiger Gedanken und diese erklärt sich ganz leicht daraus, dass unsere Stelle nicht originell gedacht, sondern aus den Colosserstellen durch Combination derselben und Eintragung eines neuen Gedankens in ihre Worte entstanden ist\*); von dort her hat sich in unserm v. 16 das ἀποκατ. τῷ Θεῷ und die entsprechende Bedeutung von ἐχθρα noch erhalten und steht nun natürlich in einem inkoncinnen Missverhältniss zu dem übrigen Gedanken des Zusammenhanges, welcher nicht mehr, wie in der Originalstelle, auf die Versöhnung der Sünderwelt mit Gott, sondern auf die der Juden mit den Heiden geht. Uebrigens leidet der Gedanke der Epheserstelle auch sonst an einer gewissen Unebenheit, welche ersichtlich nur aus der Gebundenheit des Ausdruckes an die vorliegende Terminologie des Colosserbriefes herfließt. Es ist wohl ganz verständlich, wenn es heisst, dass Christus in sichselbst Juden und Heiden

---

\*) cf. hiezu Hönig, a. a. O., S. 81: „Es ist durchaus wahrscheinlich, dass eine Stelle, welche ihre Ausdrücke einer Terminologie entlehnt, die gewöhnlich einem andern Vorstellungskreis angehört, abhängig ist von der parallelen, welche die Ausdrücke in ihrem gewohnten Zusammenhange bringt“. Auch das Weitere, was dort über das Verhältniss von ἐν δόγμασιν (Ephs.) und τοῖς δόγμασιν (Col.) gesagt wird, scheint mir unwiderleglich zu sein.

zu einem neuen Menschen geschaffen habe, Frieden stiftend, und dass er zu diesem Zweck das beide Theile trennende Gesetz der Gebote aufgehoben habe; aber weniger klar ist die Vorstellung zu vollziehen, dass die Aufhebung der trennenden Gesetzesschranke „im Fleische Christi“ geschehen sei, dieses also den Einigungsort der zu vermittelnden durch's Gesetz getrennten Parteien bilde, eine Vorstellung, die daher auch gleich nachher fallen gelassen und durch die völlig andersartige ersetzt wird, dass „in dem einen (mystischen) Leibe“ Christi die Versöhnung der Entzweiten stattgefunden habe. Auch hierin haben wir wieder eine Vermischung von zweierlei Gedanken; die Worte Col. 1, 22: ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (διὰ τοῦ θανάτου) sind von unserm Verfasser zunächst auseinander gelegt in die zwei Bestandtheile: ἐν σαρκί und ἐν σώματι, und deren erstes ist in seiner ursprünglichen Bedeutung vom getödteten Fleisch Christi beibehalten; aber diese Bedeutung hatte zwar ihren guten Sinn im ursprünglichen Zusammenhang, wo dieser getödtete Fleischesleib das Sühnemittel zur Aufhebung der Feindschaft zwischen Gott und der Sünderwelt ist, aber nicht ebenso gut passt diese Bedeutung im neuen Zusammenhang, sofern der getödtete Leib Christi nicht wohl als Sühnemittel zur Aufhebung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden betrachtet werden kann; im Gefühl davon nimmt nun unser Verfasser das andere Wort aus der Grundstelle auf, gibt ihm aber einen figürlichen Sinn, wodurch es nun allerdings in den neuen Gedankenzusammenhang ganz gut passt: aus dem eigentlichen „ἐν τῷ σώματι“ (τῆς σαρκὸς etc.), der Colosserstelle macht er das uneigentliche „ἐν ἐνὶ σώματι“, das nun mit dem vorangegangenen „ἐν τῇ σαρκί“, mit dem es ursprünglich zu einem Begriff zusammengehörte, gar nichts mehr gemein hat. — Dass der Gedanke des Sühnetodes unserm Verfasser fremd ist, lässt sich auch aus den beiden andern von Christi Selbstopferung handelnden Stellen schliessen. Nach 5, 2 hat Christus „sich für uns dargegeben als Gabe und Opfer für Gott zum wohlgefälligen Geruch“ und nach 5, 25 f. hat er sich für die Gemeinde dargegeben, dass er sie heilige mittelst Reinigung etc. Hiernach erscheint Christi Tod nicht als stellvertretendes Sühneleiden, sondern als priesterlicher Akt der

freiwilligen Selbsthingabe aus Liebe zur Gemeinde, worin eben das Wohlgefällige dieses Aktes für Gott liegt, bei welchem ja ebenfalls die Liebe und Erbarmung als Grundeigenschaften betont werden (1, 4 f. 2, 4. 8).

Die Wirkung dieser sittlichen Opferthat ist die Heiligung der Gemeinde, d. h. ihre reinigende Weihung zur Angehörigkeit an Christum, zur bräutlichen Verbindung mit ihm (*ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας — ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἐαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν — ἵνα ἡ ἅγια καὶ ἄμωμος*). Diese reinigende Weihe geschieht aber dadurch, dass die Sünden, deren befleckende Schuld die Menschen von Gott trennte, vergeben werden; damit sind sie erlöst von ihrem vorigen Zustand des Todtseins in Sünden und sind mit Christo lebendig gemacht, aus der Gottentfremdung sind sie nahe herzugeführt, so dass sie nun Zugang zu Gott durch Christum haben (*ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* 1, 7; *νεκρὸς ὄντας τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ* 2, 5; *οἱ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* 2, 13; *δι' οὗ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα* v. 18). In allen diesen Wendungen schliesst sich unser Brief an die durch den Hebräer- und Colosserbrief eingeschlagene Richtung des spätern Paulinismus an; alle diese Begriffe: *καθαρίζειν*, *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων*, *νεκρὸς τοῖς παραπτώμασι*, *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ*, *ἐγγὺς γενέσθαι* haben ihre genauen Analogieen nur in den genannten Briefen, nicht in den echt paulinischen (*καθαρίζειν* oft im Hebräerbrief, und zwar mit *ἀγιάζειν* parallel und mit *ἄφεσις* verbunden Hebr. 9, 22. 13 f. 10, 2; *ἀγιάζειν* mit dem Opfer Christi verbunden 10, 10. 13, 12; *ἄφεσις* nicht bei Paulus, aber Col. 1, 14. Hebr. 9, 22. 10, 18 und besonders häufig bei Lukas und der Apostelgeschichte; *νεκρός* vom Zustand des natürlichen Menschen unter der Herrschaft der Sünde kommt nicht vor bei Paulus, aber in Col. 2, 13. Hebr. 6, 1 und in 9, 14 in der Verbindung: *νεκρὰ ἔργα*, Apoc. 3, 1: *ζῆς καὶ νεκρὸς εἶ*, und in unserm Brief 3mal: 2, 1. 5. 5, 14; *συνεζωοποίησε* nur noch Col. 2, 13; *ἐγγὺς γενέσθαι* und *προσαγωγὴν ἔχειν* cf.: *ἐγγίζομεν τῷ Θεῷ* Hebr. 7, 19 und das im Hebräerbrief so häufige *προσέρχεσθαι τῷ Θεῷ*). Eigenthümlich ist unserm Briefe das zu *συνεζωοποίησε* und *συν-*

ἤγειρε hinzutretende *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 2, 6, worunter die Versetzung des Christen in die persönliche Gemeinschaft mit Gott durch Vermittlung Christi, also dasselbe gemeint ist, wie 2, 18 mit *δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν — πρὸς τὸν πατέρα*; verwandt zwar ist der Gedanke Phil. 3, 20: *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*, aber doch nicht identisch, sofern dieses *πολίτευμα* nicht den „Wandel“, den wirklichen Zustand des Christen, sondern sein „Heimwesen“ bezeichnet, wo er sein Bürgerrecht zwar hat, aber noch nicht seinen wirklichen dauernden Aufenthalt, vielmehr wartet er ja erst noch der Ankunft seines Erlösers von dort aus (ibid.), was voraussetzt, dass er bis dahin noch nicht *ἐνδημεῖ πρὸς τὸν κύριον*, sondern *ἐκδημεῖ ἀπὸ τοῦ κυρίου* (2 Cor. 5, 6—8); eben dieses „Daheimsein beim Herrn“, was Paulus noch erst vom Jenseits erhofft, bezieht unsere Epheserstelle mit den Worten: „in's Himmlische mit Christo versetzt“ schon auf den gegenwärtigen innerlichen Zustand der Christen; es geht diess auch über den Hebräerbrief hinaus, sofern wir nach diesem einerseits zwar schon hinzugekommen sind zum himmlischen Jerusalem (12, 22 f.), andererseits aber doch noch erst durch den Anker der Hoffnung mit dem oberen Heiligthum in Verbindung stehen, wohin Christus als Vorläufer zunächst noch allein eingegangen ist (6, 19 f.); ebenso über den Colosserbrief, nach welchem das Leben der Christen noch nicht ihnen innerlich, sondern bis zur Offenbarung Christi noch mit Christo in Gott verborgen ist, also im himmlischen Jenseits ihrer wartet. Im Unterschiede also vom früheren Paulinismus drückt unsere Epheserstelle schon ein solches Zurücktreten der eschatologischen Transcendenz gegenüber der Immanenz des gegenwärtigen christlichen Heilsbewusstseins aus, wie wir diess dann am bestimmtesten bei Johannes wiederfinden (cf. Joh. 1, 52: *ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῶτα* und 5, 24: *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* und a. ä.). Unter den verschiedenen Bezeichnungen für das christliche Heil fehlt übrigens hier wie im Colosserbrief der specifisch paulinische Begriff des *δικαιοῦν, δικαιοσύνη Θεοῦ*; indess — wie auch im Hebräerbrief — mehr nur das Wort als der Gedanke selbst,



denn dieser liegt allen oben zusammen gestellten Wendungen zu Grunde, sofern diese alle (auch *συνεζωοποίησε, συνήγειρε, συνεκάθισεν ἐν οὐρανοῖς* und *ἀγιάζειν*) die Herstellung eines neuen objektiven Verhältnisses zu Gott, Versetzung in den Gnadenstand, die Angehörigkeit an und den friedlichen Verkehr mit Gott, nicht aber subjektive Lebenserneuerung oder sittliche Heiligung bezeichnen.

Was noch die Objekte betrifft, denen das Werk Christi gilt, so ist bemerkenswerth und entspricht ganz dem oben bei der Christologie gefundenen Ergebniss, dass die Beziehung des Werkes Christi einerseits auf die Gemeinde, auf die von Ewigkeit her Auserwählten, beschränkt, andererseits auf das Weltall, wie es Himmlisches und Irdisches umfasst, ausgedehnt wird (jenes 5, 25: *ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ, ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν παραστήσῃ* etc., letzteres 1, 10: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*). Wie Christus an sich zwar welterfüllendes Prinzip (*ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος*), zugleich aber von Ewigkeit her (als der, *ἐν ᾧ ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου*) zum Haupt der Gemeinde bestimmt ist, so das er dieser zu seiner eigenen Ergänzung, zur Erfüllung seines ganzen Wesens bedarf, weil er nur in ihr wirklich das allbestimmende Lebensprinzip bildet: so geht dem entsprechend die geschichtliche Wirksamkeit Christi, in welcher sich ja nur sein ewiges Wesen entwickelt, unmittelbar auf die Gemeinde, mittelbar auf das Weltall; indem Christus zunächst durch seine Hingabe die Gemeinde für sichselbst erwirbt und als lebendiges Haupt die an ihm wachsende mit seinem Geiste durchdringt und belebt, wird er, je mehr dieser engere Kreis sich erweitert, desto mehr auch zu einem das Weltganze in sich zusammenfassenden „Haupt über Alles“ (*κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα* 1, 22). Die kosmische Stellung, die hier Christo als dem zusammenfassenden Welthaupt zugeschrieben wird, hat zwar unser Verfasser mit dem Colosserbrief gemein, wo namentlich die Worte 1, 20: *δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* eine genaue Parallele zu unserer Stelle bilden; aber in dem gewählten Ausdruck: *ἀνακεφαλαιώσασθαι* scheint doch eine eigenthümliche Modifikation des

Gedankens angedeutet zu sein, sofern das Wort von dem Begriff ausgeht, der gewöhnlich die Stellung Christi zur Gemeinde, als *κεφαλή τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet. Hiernach ist also Christus dazu bestimmt und die göttliche Anordnung der Zeitenerfüllung (die durch die Weltzeit herabgehende Weltregierung) zielt darauf ab, dass er dieselbe Stellung, welche er zunächst zur Gemeinde einnimmt — als deren zusammenfassendes Haupt — zuletzt und mittelst derselben auch zum Weltganzen einnehme, auch in diesem Alles, was vorher entzweit und durch trennende Schranken geschieden war — Himmlisches und Irdisches — ebenso zur absoluten Einheit und Harmonie zusammenfassend, wie er zunächst in der Gemeinde die bisher geschiedenen Menschenklassen — Juden und Heiden — in einem Leibe zusammengefasst hat. Die Wichtigkeit dessen, worauf der ganze Zweck unseres Briefes geht, der Zusammenfassung der Heiden- und Judenchristen zur vollen Einheit der allgemeinen Kirche, konnte in der That nicht grossartiger ausgedrückt werden, als durch die Hinweisung darauf, dass in diesem Einigungsprozess der irdischen Gemeinde der absolute Weltprozess sein analoges Vorbild nicht nur, sondern sogar sein vermittelndes Moment habe. Ebendarum dient die Gemeinde auch den Mächten und Gewalten der himmlischen Welt zur Veranschaulichung der vielfachen Weisheit Gottes, weil sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung den Anfang der Verwirklichung des absoluten Weltplans selbst wahrnehmen (3, 10). So haben wir in dieser tief sinnigen Lehre unseres Briefes nur wieder dieselbe unterscheidende Eigenthümlichkeit desselben, die uns schon mehrfach begegnet ist, dass er den Theologumenen, welche im Colosserbrief nur einfach dogmatische Aussagen über Christi Person und geschichtliches Versöhnungswerk sind und dort nur dazu dienen, die schlechthinige Einzigkeit und allumfassende Bedeutung desselben in's Licht zu stellen, eine praktisch-kirchliche Wendung gibt und sie zur Begründung seiner kirchlichen Unionsbestrebungen verwerthet; hierin ist unser Brief durchaus originell.

Die subjektive Heilsaneignung ist vermittelt durch Taufe und Glaube. Die Taufe ist 5, 26 als Mittel der Reinigung bezeichnet, wodurch die durch Christi Tod er-

mögliche Weihe der Gemeinde zur reinen Braut Christi sich vollziehe (*καθαρίας*, Part. impf., bezeichnet die Art und Weise des *ἀγιάση*). Näher aber beruht die reinigende Wirkung der Taufe auf einem Doppelten: auf dem *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* und dem *ῥῆμα*; diess ist dieselbe Verbindung des sinnlichen Mediums mit dem geistigen Agens, wie wir sie bei Johannes (3, 5) finden in der Zusammenstellung von „Wasser und Geist“, welcher letztere ja eben im „Wort“ offenbar und wirksam wird. Die Voraussetzung ist dabei überall die, dass die Wirksamkeit des Geistes, resp. des Wortes mit dem Akte des Wasserbades in mystischer Einheit stehe, eines dem andern immanent, wie Wesen und Erscheinung. Dass übrigens die Wirkung der Taufe auf die Reinigung (von der befleckenden Sünde und Schuld) und nicht direkt auf Geistesempfang und Wiedergeburt aus Geist bezogen wird, ist eine Abweichung von der paulinisch-johanneischen Auffassung, die ihre nächste Analogie an 1 Petr. 3, 21 hat (cf. oben). — Neben der Taufe wird der Glaube in echtpaulinischer Weise als Mittel der Aneignung der rettenden Gnade genannt (*τῇ γὰρ χάριτι ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως* 2, 8); in Folge ihres Gläubiggewordenseins an das Wort der Wahrheit, das Evangelium vom Heil, haben die Christen den verheissenen heiligen Geist als Siegel und Unterpfand für die Gewissheit ihres Erbes erhalten (1, 13); durch den Glauben an Christum haben wir in ihm die Freudigkeit (des Gewissens) und den freien, zuversichtlichen Zutritt (zu Gott) 3, 12 — Ausdrücke für die subjektive Heilsgewissheit, für das Bewusstsein des Gnadenstandes, welche unser Brief theils mit dem Römerbrief (*προσαγωγή* Röm. 5, 2) theils mit dem Hebräer- und 1 Johannesbrief gemein hat (*παρόρησία* = freudiges Gewissen, christliche Heilsgewissheit nicht bei Paulus, aber Hebr. 3, 6. 4, 16. 10, 19. 10, 35. 1 Joh. 2, 28. 3, 21. 4, 17. 5, 14; die Vorstellung einer „Versiegelung“ des Gläubigen durch den als „Unterpfand“ geschenkten heiligen Geist hat unser Brief von 2 Cor. 1, 22 aufgenommen). Endlich ist der Glaube auch das subjektive Organ für die Einwohnung Christi in den Herzen der Christen (*κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* 3, 17). So gewiss hierin unser Brief ganz die paulinisch-johanneische Glaubensmystik theilt, so be-

merkenwerth ist es, dass wir bei ihm doch auch schon einem Anklang an den spätern objektiv-kirchlichen Glaubensbegriff begegnen; 4, 13: *κατακτήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως* und v. 5: *μία πίστις* zwischen *εἰς κύριος* und *ἐν βάπτισμα*; zwei rein objektive Momente, daher auch bei dem zwischenliegenden *μία πίστις* nur an den objektiven Inhalt des Glaubens, die kirchliche Glaubenslehre gedacht werden kann, wie wir diese noch bestimmter und häufiger in den spätern Pastoralbriefen finden werden.

Bezeichnend für den spätern Standpunkt, übrigens unserm Briefe nicht eigenthümlich, sondern mit der ganzen spätpaulinischen (cf. besonders Colosserbrief) und johanneischen, Literatur gemein ist die starke Betonung der Erkenntniss (vgl. die Häufung der Ausdrücke: *γνώσις* 3, 18 f. *ἐπίγνωσις* 1, 17. 4, 13. *σύνεσις* 3, 4. *φρόνησις* 1, 8. *σοφία* *ibid.* *σοφία καὶ ἀποκάλυψις* 1, 17. *ἀποκάλυψις* 3, 3. *γνωρισθῆναι* und *ἀποκαλυφθῆναι* 3, 5. 10. *φωτίζειν, πεφωτισμένοι ὀφθαλμοί* 3, 9. 1, 18). Als Gegenstand dieser christlichen Erkenntniss wird Verschiedenes genannt: der Sohn Gottes 4, 13. 1, 17 (als die christologische Grundlage für das Wachsen und Einswerden der Gemeinde), die alle Erkenntniss übersteigende Liebe Christi 3, 19 (als der Mittelpunkt der evangelischen Wahrheit, von wo aus alle Dimensionen derselben zu ermessen sind cf. v. 18), die Hoffnung der göttlichen Berufung, der Reichthum der Herrlichkeit seines Erbes bei den Heiligen 1, 18 (als das Endziel des christlichen Glaubenslebens); endlich alles dieses zusammenfassend: das Geheimniss des ewigen göttlichen Planes, der darauf geht, alles Getrennte im Himmel und auf Erden und hier speciell die Juden und Heiden zur Einheit in Christo zusammenzufassen 1, 10. 3, 3—6 (d. h. die Idee des Christenthums, in ihrer über alle frühern religiösen Unterschiede nicht bloss, sondern über alles Endliche überhaupt übergreifenden absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit).

Das Heilsleben erscheint als fortgehender Prozess der Heiligung nach negativer und positiver Seite; nach der erstern besteht sie im Ablegen des alten Menschen (4, 22) — ein Begriff, den unser Verfasser aus Col. 3, 9 aufgenommen hat, den er aber (bezeichnend genug für seinen dem alten Paulinismus schon entrückteren Vorstellungskreis) für nöthig hält zu er-

läutern durch eine vorausgeschickte Paraphrase, die dem echten Vollsinn jenes paulinischen Terminus nicht einmal entspricht: *κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν*, was sich im Zusammenhang nur so, als erläuternde Näherbestimmung zu dem Begriff: *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*, fassen lässt. Nach der positiven Seite besteht die Heiligung im *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* (4, 23 f.). Hier springt zunächst wieder die Verwandtschaft mit der Colosserstelle in die Augen: aus dem dortigen *νέον* ist das *ἀνανεοῦσθαι*, aus *ἀνακαινούμενον* unser *καινόν* und aus jenem *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* unser *κατὰ θεὸν κτισθέντα* entstanden, wobei zugleich aus der Unebenheit der letzten Wendung die Abhängigkeit unsers Briefes erhellt; denn, sich zu erneuern nach dem Bilde dessen, der den neuen Menschen in uns hervorgebracht hat, d. h. Christi, das ist ein ungleich einfacherer und natürlicherer Gedanke als der, dass der neue Mensch geschaffen sei nach Gott, wobei man nicht recht weiss, ob an die erste Schöpfung Adams oder an die Neuschöpfung durch christliche Wiedergeburt zu denken sei. Ueberdiess ist zu bemerken, dass die Wendung *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς* d. h. „in Bezug auf den Geist des Sinnes“ eine ganz unapostolische ist; schon *πνεῦμα τοῦ νοῦς* findet sich sonst nie undist inso fern schwierig, als nirgends sonst das *πνεῦμα* eine Bestimmtheit, eine Seite oder Eigenschaft oder irgendwie ein Prädikat des *νοῦς* ist; auch redet zwar Paulus Röm. 12, 2 von einer *ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς*, aber nie wird die Erneuerung auf das *πνεῦμα* als Objekt bezogen; wäre auch der Gedanke einer Erneuerung des menschlichen *πνεῦμα* durch das *πνεῦμα θεοῦ* nicht unapostolisch, so findet sich nun eben einmal der Ausdruck nie in ältern Briefen. — Das christlich sittliche Leben heisst ein Wandel, würdig der Berufung, mit welcher wir berufen sind (4, 1), eine Nachahmung Gottes und Christi, besonders in der Liebe (5, 1. 2), ein Wandel, wie er Kindern des Lichts geziemt, dessen Frucht in allerlei Gütigkeit und Gerechtigkeit und Wahrheit besteht (5, 8 f.) — ein Gedanke, der noch näher, als mit 1 Thess. 5, 5 f., mit 1 Joh. 1, 5—10 verwandt ist. Dass neben dem Glauben die Liebe besonders betont wird, ist zwar gut apostolisch, aber die Verbindung:

*ἀγάπη μετὰ πίστεως* (6, 23) ist doch eigenthümlich und von *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* verschieden. Auch wird der Liebe schon sehr entschieden die später gewöhnliche Wendung gegeben, dass sie das zusammenhaltende Band der kirchlichen Gemeinschaft, also kirchlicher Sinn, Richtung auf kirchliche Einheit ist (4, 2. 3. 15. 16); in diesem Sinn ist Wahrheit und Liebe, als Gegensatz zu Häresie und Schisma, das Mittel der Gemeindeerbauung (4, 15: *ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, cf. 2 Joh. 3: *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*). — Dass die guten Werke stärker betont werden als in den altpaulinischen Briefen, ist ebenso richtig, als es verfehlt wäre, hierin ein Abweichen vom paulinischen Standpunkt und eine Konzession an das Judenchristenthum zu erblicken; es ist ja die Unverdienstlichkeit der Werke und Unbedingtheit der Gnade als alleiniger Heilsursache so entschieden als nur möglich ausgesprochen (2, 5. 8. 9: *οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσθαι*). Aber weil die paulinische Opposition gegen die *ἔργα νόμου* gegenüber den paulinischen, ja hyperpaulinischen Lesern dieses Briefes weniger nöthig war, als die Forderung praktischer Sittlichkeit in einem werktätigen guten Wandel, so wird jetzt dieser Gesichtspunkt der christlichen Ethik vor dem der altpaulinischen Dogmatik mit gutem Grund in Vordergrund gestellt, wie wir dies ähnlich schon im 1 Clemens- und 1 Petribrief gefunden haben, nur mit dem Unterschied, dass im Epheserbrief die Vermittlung des ethischen Gesichtspunktes mit der paulinischen Gnadenlehre in bestimmterer und auch gelungenerer Weise als dort vollzogen wird. Es wird nemlich in durchaus origineller Weise die sittliche Nothwendigkeit der guten Werke mit der Unbedingtheit der Gnade in die Beziehung gesetzt, dass erstere in den vorausbestimmten Zweck der letztern aufgenommen werden, so dass sie also zwar nicht eine voraus- oder nebenhergehende (neben Glauben — wie Jac. 2, 22: *συνήργει*) Bedingung des Heils, wohl aber eine durch die umsonst empfangene Gnade gesetzte und ermöglichte Aufgabe bilden (2, 10: *αὐτοῦ γὰρ ἔσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ Θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν*).

Endlich ist zu bemerken, dass die christliche Sittlichkeit in unserm Brief besonders auch als Kampf mit den Mächten

der Finsterniss, mit den Geistern der Bosheit, die in den himmlischen Regionen oder näher in der Mittelsphäre zwischen Himmel und Erde, in der Luft, ihr Wesen haben, betrachtet wird (6, 11. 12. 2, 2). Paulus hatte zwar auch von *ὁ Θεὸς αἰῶνος τούτου* geredet, der die Sinne der Ungläubigen verfinstert (2 Cor. 4, 4), aber den sittlichen Kampf des Christen sah er nur gegen das dem Geiste noch stets widerstrebende Fleisch gerichtet, nicht gegen böse Geistermächte; von einem solchen weiss auch noch der Colosserbrief nichts, nach welchem vielmehr die feindseligen Mächte der unsichtbaren Welt im Kreuzestod Christi überwunden, ihrer Rüstung entkleidet und im Triumph aufgeführt worden sind. Dagegen ist bei Johannes mit der höheren Bedeutung Christi auch sein Widersacher, der Teufel, zur schärfsten Konkretion eines persönlichen Prinzips des Bösen, des Widergöttlichen und Widerchristlichen geworden und das Werk Christi nicht nur unmittelbar, sondern auch in seiner Fortsetzung durch die Gemeinde erscheint wie ein Kampf zwischen dem Teufel und seinen Kindern (*τέκνα τοῦ διαβόλου*) einerseits und Christus und den Seinigen andererseits (1 Joh 3, 8—10. 2, 13. Joh. 17, 15). Zwischen dieser ausgebildeteren Vorstellungsweise und der paulinischen hält die unseres Briefes gerade die Mitte\*) — auch hierin seine durchgängige Stellung im Entwicklungsgang des Dogmas bewährend.

Fassen wir nun zum Schluss noch die verschiedenen, zum Theil schon bisher uns begegneten Aussagen über die Gemeinde, die in diesem Brief eine so centrale Bedeutung hat, zusammen. Sie ist nach 2, 20—22 das Haus, der Tempel Gottes, der zu seinem Grund die Apostel und (christlichen) Propheten, zu seinem zusammenhaltenden Eckstein Christum hat und durch harmonische Zusammenfügung der verschiedenartigen Bausteine, nemlich der Juden- und Heidenchristen, erbaut wird. Sie ist ferner der Leib, der von Christo als seiner Seele (oder vom Geiste) erfüllt und durchdrungen ist, der von Christo als seinem Haupte abhängt, und der endlich dieses sein Haupt auch seinerseits wieder ergänzend erfüllt.

---

\*) cf. Köstlin, a. a. O., S. 375.

Diese drei Wendungen des Bildes finden wir beisammen in den beiden hieher gehörigen Stellen, 1, 22 f.: die Gemeinde als *σῶμα Χριστοῦ* ist von ihm durchaus erfüllt, sofern er der *τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος* ist; sie ist von ihm abhängig, sofern er die *κεφαλή ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίᾳ* ist; und sie dient wiederum dem Haupte zur ergänzenden Erfüllung, ist sein *πλήρωμα*; ebenso nach 4, 12—16 wächst sie nicht bloss aus ihm als dem Haupte heraus (*ἐξ αὐτοῦ* v. 16), so dass sie ihm ihr Leben und Wachsthum verdankt, sondern auch wieder in ihn hinein (*εἰς αὐτόν* v. 15): wie ihre Selbsterbauung in Christo begründet ist, so dient sie durch ihre Entwicklung zur vollen Mannesreife zugleich auch wieder zur Erfüllung Christi (v. 13), zur vollen Verwirklichung und Darstellung des in Christo prinzipiell erschienenen höheren Lebens. Näher ist ihr Wachsthum aus ihm vermittelt durch die Organe, die der Erhöhte ihr gegeben hat: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (v. 11 und 12); ob man an diese objektiven Gemeindeorgane auch bei den Worten von v. 16: *διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας* zu denken habe, ist zweifelhaft; die Vergleichung der dem Verfasser hier offenbar vorschwebenden Stelle Col. 2, 19 könnte dafür sprechen, sofern es sich dort jedenfalls um den Zusammenhang des Leibes mit dem Haupte handelt, von welchem das christliche Leben jedes Gliedes schlechthin abhängig ist; allein in unserer Epheserstelle scheint es sich (trotz des vorangehenden *ἐξ οὗ*) doch überwiegend um das Verhältniss der einzelnen Gemeindeglieder zu einander zu handeln, um die gegenseitige Verknüpfung und Handreichung der Einzelnen unter einander je nach dem Mass der einem Jeden gewordenen Kraft\*); es ist hier wieder das dogmatische Verhältniss der Christen zu Christo, welches dem Verfasser zunächst vom Colosserbriefe her vorlag, in das ethisch-soziale Verhältniss der Christen zu einander verwoben, wie wir eben dasselbe bei der eigenthümlichen Wendung, die unser Brief der Versöhnungslehre gegeben hat, oben schon fanden. — Die Gemeinde wird ferner (5, 23—32) Christo gegenüber verglichen mit einer Braut und einer Gattin; sie steht hiernach zu ihm

---

\*) cf. Hönig, a. a. O., S. 85.



nicht im unfreien Verhältniss organischer Abhängigkeit, wie im vorigen Bild, sondern im freien Abhängigkeitsverhältniss der persönlichen Liebe, welches auf gegenseitiger Verbundenheit und Ergänzung selbstständiger Wesen beruht. Auch dieses Bild der Ehe kommt sonach auf eine höhere und selbstständigere Bedeutung der Gemeinde hinaus, wie diess auch schon im Begriff des *πλήρωμα Χοῦ* lag. Allerdings verschmilzt diess Bild von Mann und Weib wieder mit dem von Haupt und Leib (v. 23, 28—30); aber so war auch dieses letztere in der vorigen Stelle mit dem vom Bau eines Hauses wieder verschmolzen (4, 12: *οικοδομή τοῦ σώματος*) — was bei der fliessenden Art solcher Gleichnisse leicht begreiflich ist. — Als die Haupt-eigenschaften der Gemeinde kommen in Betracht ihre Reinheit und ihre Einheit. Erstere wird auf das reinigende Wasserbad im Wort (worüber s. oben) d. h. auf die Taufe und weiterhin auf den Opfertod Christi zurückgeführt, ist also durchaus als eine im Prinzip der Kirche begründete objektive Wesensbestimmung, nicht etwa als subjektives Ideal für die Einzelnen gedacht. Auch die Einheit ruht auf ganz objektivem Grunde: sie hat einen Herrn, einen Glauben (die von Aposteln und christlichen Propheten begründete allgemeine Glaubensüberzeugung cf. 2, 20) und eine Taufe, und schon aus der Einheit Gottes folgt, dass es auch nur eine einheitliche Kirche geben könne (4, 4—6). Aber diese im Prinzip liegende objektive Einheit fordert nun auch ein entsprechendes subjektives Verhalten der einzelnen Glieder: sie wandeln nur dann würdig ihrer Berufung, wenn sie sich bestreben, durch demüthige und sanftmüthige Verträglichkeit unter einander die Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens festzuhalten. Diess geschieht durch das *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*, das Gegentheil alles lieblos hochmüthigen Separatismus (v. 15). Das ideale Ziel, dem Alle entgegenstreben sollen, ist, dass die im Prinzip liegende Einheit auch in der Wirklichkeit, nemlich in der „Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes“ dargestellt werde (v. 13) — d. h. die Vermittelung aller Parteigegensätze zur allgemeinen Kirche. Und das Bewusstsein, dass dieser Kirche die Welt gehöre, drückt sich aus in dem Satze, dass jetzt in dem geschichtlichen Bildungsprozess der Gemeinde aus Heiden und Juden der Rathschluss der Ewigkeit

enthüllt und die mannigfaltige Weisheit Gottes den Gewalten und Mächten im Himmel kund werde (3, 10. 11); auf sie richten sich die Blicke der Geisterwelt, in ihr verwirklicht sich der vorweltliche Rathschluss, durch sie und von ihr aus gelangt das All zu seiner Endbestimmung: im Haupte Christo zusammengefasst zu werden. Konnte die Idee der allgemeinen Kirche, das Strebeziel jenes Zeitalters des werdenden Katholicismus, kräftiger zur Geltung gebracht werden?

---

## Elftes Capitel.

### Der kirchliche Paulinismus im Kampf mit der häretischen Gnosis.

(Pastoralbriefe und ignatianische Briefe.)

---

Wie ein halbes Jahrhundert vorher das Recht des paulinischen Heidenchristenthums mehr, als durch alle dogmatischen Beweisführungen, durch die Macht der thatsächlichen Verhältnisse durchgesetzt worden war, so machte sich jetzt auch wieder die vom Epheserbrief so lebhaft ersehnte Einigung der Parteien zur allgemeinen Kirche ganz von selbst unter dem Drange der Zeitumstände. Je mehr eine einseitige, phantastische Spekulation, den festen Boden der Geschichte mit der Phantasiewelt der mythologischen Aeonen vertauschend, die Grundlage des geschichtlichen Christenthums in Frage stellte, desto mehr waren natürlich alle besonneneren Elemente des letzteren im Interesse der Selbsterhaltung gegenüber dem gemeinsamen Feind zum Zusammenhalten genöthigt. Daher sehen wir vom bestimmteren Auftreten der Gnostiker an hinter dem neuen Gegensatz des Kirchlichen und Häretischen den alten zwischen Paulinismus und Juden-Christenthum mehr und mehr zurücktreten, und zwar ohne dass es besonderer Konzessionen oder Pakte bedurft hätte, einfach vielmehr nach dem alten Gesetz, dass bisherige Parteigegensätze verschwinden, wenn ein neuer gemeinsamer und gefährlicherer Gegner auftritt. Wohl kann der neue Gegner mit den bisherigen Gegnern verwandtschaftliche Seiten und Berührungspunkte haben; dann wird auch in dem neuen Gegensatz der alte wieder durchblicken und anklingen; aber gleichwohl ist es ein neuer geworden, denn immerhin ist doch das,

was vorher der Hauptgegenstand der Polemik gewesen war, zur blossen Nebensache, zu einem Moment herabgesunken. So war es hier. Der Gnosticismus, wesentlich aus dem Judenchristenthum erwachsen, hatte von Anfang eine sehr entschieden judaistische Färbung, die erst später (und auch da nicht bei allen gnostischen Schulen) einem entschiedenem Antijudaismus wich. Daher finden wir in den gegen gnostische Irrlehre gerichteten paulinischen Briefen durchweg (im Colosserbrief, in den Pastoral- und den ignatianischen Briefen) mit dem Gnostischen zugleich das Judaistische bekämpft; nicht als ob diess allemal zweierlei Gegner, oder diese Judaisten von derselben Art wie die der altpaulinischen Polemik gewesen wären, sondern es sind überall gnostische Judaisten und judaisirende Gnostiker, wie denn auch die Polemik meistens diese beiden Seiten in unmittelbare Verbindung bringt.\*) Je weniger nun aber dieser Judaismus dem ursprünglichen noch glich, je bestimmter er sich als gnostische Häresie vom kirchlichen Judenchristenthum abhob, desto mehr konnte ein gegen diesen gnostischen Judaismus gerichteter kirchlicher Paulinismus zugleich ganz wohl mit dem kirchlichen Judenchristenthum sich in wesentlicher dogmatischer Uebereinstimmung und kirchlicher Einheit stehend fühlen.\*\*\*) Damit ist der allgemeine Standpunkt der spätesten paulinischen Literatur bezeichnet: auch in ihr finden wir noch den Kampf gegen Judais-

---

\*) Der konsequente Versuch Hilgenfeld's, in diesen drei Phasen der paulinischen Polemik gegen die Gnosis zwischen Gnostikern und Judaisten als zweierlei Gegnern zu scheiden, ist auf keiner der drei Positionen haltbar.

\*\*) Die genau entsprechende Parallele von der andern Seite aus bietet der zweite Brief Petri: der judenchristliche Verfasser desselben (etwa gleichzeitig mit den pseudo-ignatianischen Briefen) bekämpft eine gnostische Richtung, die aus dem Paulinismus zwar entsprungen sei (3, 16), aber darum doch völlig zu unterscheiden von dem wahren — nemlich dem kirchlichen — Paulinismus; mit diesem kirchlichen Paulinismus weiss dieser kirchliche Judenchrist sich ebenso bestimmt in Uebereinstimmung (und bezeugt diess ausdrücklich 3, 15), als er zugleich den gnostischen Paulinismus als grundstürzenden Irrthum bekämpft. — Diese genau zutreffende Parallele dürfte als weiterer Beweis für die Richtigkeit der obigen Darstellung gelten.

mus, aber nicht mehr als Kampf einer paulinischen Partei gegen eine judenchristliche, sondern als Kampf der allgemeinen Kirche gegen eine Härese.

### Die Pastoralbriefe.

Man hat den Standpunkt dieser Briefe schon damit bezeichnet: sie seien der Absagebrief des Paulinismus an die Gnosis, womit er also seinen Frieden mit der Kirche herstellen würde. Allein diess ist in zweierlei Hinsicht schief. Einmal ist die Gnosis, gegen welche unsere Briefe gerichtet sind, in keinem Sinn, auch nicht nach ihrem Ursprung, eine paulinische, vielmehr durchaus, nach Ursprung und Charakter, judaistisch; also konnte sich's für den Paulinismus gar nie um Lossagung von einer solchen ihm von Haus aus gänzlich heterogenen Richtung handeln. Sodann aber bedurfte auch der Paulinismus nicht erst durch einen derartigen Lossagungsakt seinen Frieden mit der übrigen Kirche herzustellen; sondern indem er das häretische Extrem bekämpfte, wusste er sich ebendamt schon wesentlich eins mit demjenigen Judenchristenthum, das von jenem häretischen sich scheidend zum kirchlichen wurde; in diesem Zusammengehen der beiderseitigen Bestrebungen lag eben die Katholizität faktisch; sie bildete sich von beiden Seiten her durch die veränderte Frontstellung der bisherigen Gegner.

Die in unseren Briefen bekämpften Irrlehrer sind judaistische Gnostiker, gehören also wesentlich derselben Klasse an, wie die des Colosserbriefes, gehen jedoch über diese durch weitere häretische Ausbildung ihrer Spekulationen hinaus. Hatten jene sich mit der Engel- und Geisterwelt beschäftigt, in welcher sie die Fülle des göttlichen Lebens vertheilt sahen, (so wurde jetzt die Geisterwelt bereits mythologisch und genealogisch behandelt (Tit. 3, 9; 1. Tim. 1, 4), d. h. sie wurde in handelnden und leidenden Subjekten einer transscendenten Geschichte dargestellt und die Verhältnisse der einzelnen zu einander als geschlechtliche Abstammung der einen von den

andern versinnbildlicht. War man aber einmal zu dieser freieren Behandlung der übersinnlichen Welt fortgeschritten, so wird man sich auch nicht mehr auf die traditionellen Engel- und Geistermächte beschränkt, sondern diesen ideellere Produkte eigener Spekulation, hypostasirte Begriffe hinzugefügt haben, wodurch eine Ausdehnung der Genealogieen in's Endlose (*γενεαλογίαι ἀπέραντοι* 1 Tim. 1, 4) ermöglicht wurde, indem jene Abstraktionen sich nach Belieben fortspinnen liessen. Auf diese Art entstand aus der früheren Engel- und Geisterwelt die eigentlich gnostische Aeonenwelt. Dass unsere Gnostiker die Objekte ihrer mythologisch-genealogischen Fabeleien schon mit diesem Namen benannt haben, ist wohl möglich, da 1 Tim. 1, 17: *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* sehr wohl so zu verstehen ist, dass dem heterodoxen Aeonenwesen der wahre Begriff derselben (die unter göttlichem Regiment. stehenden Weltalter) entgegengesetzt werden sollte. Doch mit Bestimmtheit wird sich diess nicht behaupten lassen. Es thut das auch im Grunde wenig zur Sache, da jedenfalls unsere Irrlehrer unter jenen Gnostikern zu suchen sind, welche zu den Vorläufern der ausgebildeteren valentinianischen Gnosis gehörten und von welchen die neueren Forschungen das Resultat ergeben haben, dass sie aus dem mit syrochaldäischen Elementen getränkten, sei es palästinensischen, sei es babylonischen, Judenchristenthum entstanden, dass ihre Spekulationen sich anfangs wesentlich auf dem Gebiet der alttestamentlichen Geschichte und rabbinischen Tradition bewegten (cf. *Ἰουδαῖκοι μύθοι* Tit. 1, 14), und dass die reichere Erfüllung der übersinnlichen Welt zur Aeonenwelt erst allmählich dadurch zu Stande kam, dass zu den ursprünglichen kosmologischen Gestalten (Engeln, Sterngeistern u. dgl.) die Hypostasen einer phänomenologischen Begriffswelt hinzutraten, welche letztere dann allmählich die erstern verdrängten.\*) An die ausgebildeteren Systeme Valentin's oder

---

\*) Cf. hierüber Lipsius: Der Gnosticismus, Separatabdruck aus Ersch & Gruber's Allg. Encykl., S. 115—135 (besonders interessant das Beispiel des pseudosimonianischen Systems, S. 123). Ebendort s. über die Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 141, Anm.: „eine schon zu entschiedenem Gnosticismus fortgeschrittene Entwicklung desselben essenischen Judenchristenthums, wie das der kolossischen Irrlehrer.“

Marcion's dürfen wir hingegen schon darum nicht denken, weil diese das mosaische Gesetz theils ganz bei Seite liessen, theils nur polemisch, wie der Antinomist Marcion, behandelten; in beiden Fällen konnten sie unmöglich als Gesetzeslehrer gelten wollen, was 1 Tim. 1, 7 von den Irrlehrern gesagt ist; dass diese Judenchristen waren, sagt ja auch Tit. 1, 10 vgl. 14 und 3, 9: *μάται νομικά*. Ueberdiess war ein hervorstechender Zug jener spätern Gnosis die doketische Christologie, die daher in den Pastoralbriefen, wenn sie schon jene spätesten Systeme vor sich hatten, ohne Zweifel so entschieden, wie etwa in den pseudo-ignatianischen Briefen, bekämpft worden sein würde. Statt dessen finden wir in dieser Beziehung die früheren Pastoralbriefe noch ganz unbefangen (cf. nachher zu Tit. 2, 13) und nur im letzten derselben, dem 1 Briefe an Timotheus, tritt allerdings vielleicht eine Spur von Polemik gegen Duketismus auf: in 1 Tim. 2, 5. Diess Alles zusammengenommen führt auf das Resultat, dass wir die Irrlehrer unserer Briefe in den Vorläufern der valentinianischen Gnosis (etwa in der weitverzweigten und vielgestaltigen Richtung der Ophiten), jedenfalls in den ersten 3—4 Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts zu suchen haben.\*) — Die praktische Charakteristik der Irrlehrer zeigt einen ähnlichen Asketismus, wie wir ihn bei den colossischen Irrlehrern fanden, aber mit bestimmterem dualistischem

---

\*) Hiemit ist auch die Entstehungszeit dieser Briefe gegeben. Damit stimmen auch die sonstigen Notizen derselben über kirchliche Verhältnisse, wie Verfassung, Kirchenzucht, Gottesdienst, Stand der kirchlichen „Wittwen“; auch das Citat des Ev. Lucae als *γραφή* I. 5, 18. Diess alles kann ja als bekannt hier vorausgesetzt werden; kurz zusammengestellt habe ich es in der Einl. zu den Hirtenbriefen in der „Protestantenbibel.“ Weniger bekannt, als diess Allgemeine, ist die Reihenfolge in der Abfassung der drei Briefe: 2 Tim., Titus, 1 Timotheus, deren Begründung ich dort gegeben habe aus dem Verhalten zu den Irrlehrern, aus der Entwicklung der Verfassungsverhältnisse, aus dogmatischen Nüancen und zuletzt aus zwei kirchengeschichtlichen Daten: der Trajan'schen Verfolgung, unter deren Einflusse der 2 Timotheusbrief geschrieben ist, und dem christenfreundlichen, schutzgewährenden Regiment Hadrian's (cf. Eusebii h. e. IV, 8. 9), worauf 1 Tim. 2, 2 sich bezieht. Schliesslich habe ich eben dort als sehr wahrscheinlich bezeichnet, dass der Abschnitt 2 Tim. 4, 9—21 ein echt paulinisches Fragment aus dem Anfange der Gefangenschaft zu Cäsarea sein möge.

Hintergrund. Dort war die Askese Mittel der Selbsterlösung von den bösen Geistermächten, unter deren Herrschaft man wegen des materiellen Leibes, zumal als Unbeschnittener, stehen sollte. Dass aber das Materielle an sich böse, weil nicht Geschöpf des guten Gottes, sondern einer widergöttlichen Macht (des Demiurg z. B.) sei, diess lag in jener Meinung noch nicht und war wohl auch jenen Irrlehrern noch fern; dagegen scheint es allerdings die Voraussetzung für die asketische Richtung der Irrlehrer unserer Briefe zu sein, wie sich mit höchster Wahrscheinlichkeit aus der Antithese 1 Tim. 4, 4: *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν*, vgl. Tit. 1, 15, erschliessen lässt. Mit ihrer dualistischen Ansicht vom materiellen Leben hieng auch ihr Verbot der Ehe zusammen (ib. v. 3), da die Geschlechtsgemeinschaft das materielle Leben, also das Reich des Widergottes zu fördern schien. Auch hierin giengen sie über die kolossischen Irrlehrer hinaus, es wäre denn, dass man das Verbot Col. 2, 21: *μηδὲ θίγης* auf geschlechtliche Berührung beziehen wollte, was allerdings wenigstens nicht unmöglich ist. Ebenfalls mit dualistischer Ansicht vom materiellen Leib wird ihre Leugnung der Auferstehung und Umdeutung derselben in eine schon gegenwärtige, also geistliche Neubelebung zusammengehangen haben (2 Tim. 2, 18). Wenn diesen Asketen doch zugleich unter andern Lastern auch Unenthaltbarkeit, Genussucht und Habsucht nachgesagt wird, so ist wohl zu erinnern, dass das Sittengemälde 2 Tim. 3, 1—7 ziemlich summarisch gehalten ist, auch nach v. 2: *ἔσονται οἱ ἄνθρωποι* fast mehr auf eine allgemeine Zeitrichtung, als auf eine bestimmte Sekte zu gehen scheint. Die Gewinnsucht freilich wird ihnen auch Tit. 1, 11 und 1 Tim. 6, 6 nachgesagt.

Die Bekämpfung der Irrlehrer ist hier eine ganz andere, als sie es im Colosserbrief gewesen war. Sie werden nicht widerlegt durch Gründe, die aus dem in sich selbst vertieften christlichen Bewusstsein, aus dem Wesen der Erlösung und des Erlösers geschöpft wären, es wird nicht ihrer falschen Gnosis die wahre Gnosis gegenübergestellt. Mit solcher befassen sich unsere Briefe schon gar nicht mehr. Sondern der häretischen Lehre setzen sie einfach entgegen die kirchliche Lehre als die allein „gesunde“, allein „der Frömmigkeit entsprechende“, die Ueberlieferung, wie sie getragen ist von der organisirten



Kirche „als der Grundsäule und Feste der Wahrheit“, und wie sie schon zum „Glaubensgesetz“, zur „Glaubenslehre“ geworden ist, auf welcher auch allein eine gesunde Sittlichkeit bestehen könne, während die Irrlehrer nothwendig ein schlechtes Gewissen haben müssen. Damit ist der Grundcharakter unserer Briefe bezeichnet: er ist schon ganz der des werdenden Katholicismus, der sich um die beiden Pole: kirchliche Tradition und praktische Frömmigkeit drehte. Dass dadurch auch die materialen Lehren, die zwar ganz auf paulinischer Grundlage ruhen, doch nicht unerheblich modificirt werden, ist selbstverständlich.

Das Christenthum wird I. 6, 1, 10 als „die Lehre“ bezeichnet, und zwar zur Unterscheidung von der Häresie ist das kirchliche Christenthum „die gesunde Lehre“, „die gesunden Worte Christi“, „die der Frömmigkeit entsprechende (d. h. mit dem kirchlichen Gemeinbewusstsein in Einklang stehende) Lehre“ *ibid.* und 6, 3 und II. 1, 13 und öfter. Das kirchliche Gemeinbewusstsein ist schon so erstarkt, dass es dem Glauben des Einzelnen gegenüber zur bindenden Norm, zum Glaubensgesetz geworden ist; so haben wir I. 1, 5 *παράγγελία* zu verstehen, nicht von einem Sittengebot, da dieses die Liebe nicht zum Endzweck (*τέλος*), sondern zum Inhalt hätte, und da es auch nicht unmittelbar den theoretischen Fabeleien der Irrlehrer entgegengestellt werden könnte; es wird also ebenso, wie die *ἐντολή* 6, 14, von der Glaubensregel zu verstehen sein: sie soll rein, von Irrlehre unbefleckt bewahrt werden und soll sich in der Liebe, ihrem Endziel, bewähren, im Gegensatz zur Ketzerei, die nur Zank und Streit anrichtet (1, 4. 6, 4). Damit hat auch der Glaube selbst die objektive Wendung bekommen, dass er wesentlich kirchliche Rechtgläubigkeit, ja geradezu der rechte Glaubensinhalt, die kirchliche Glaubenslehre ist; so I. 1, 4: *οἰκονομία θεοῦ ἢ ἐν πίστει* = die im Glauben enthaltene Heilsanstalt Gottes, wobei offenbar der Glaube nicht das subjektive Glauben, sondern die objektive Glaubenswahrheit (*fides quae creditur*) ist; ebenso 2, 7: *διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, ὡς πίστις καὶ ἀλήθεια* einfach als *ἐν διὰ δυοῖν* zu nehmen sind = Glaubenswahrheit; ferner 3, 9: *μυστήριον τῆς πίστεως* = die christliche Glaubenslehre, die nach aussen, der Welt gegenüber ver-

borgen, Geheimniss ist; 4, 6: *λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας* cf. zu 2, 7; sodann *πίστις* = Rechtgläubigkeit 4, 1: *ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως* und 6, 10: *ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως*, 21: *περὶ τὴν πίστιν ἰστόχησαν*, auch 1, 19: *ἔχων πίστιν — περὶ τὴν πίστιν ἐνανόγησαν*. In demselben Masse nun aber, in welchem die Objektivität der Glaubenslehre gegenüber der Ketzerei betont wird, tritt natürlich auch der sie tragende und repräsentirende Gesellschaftsorganismus in Vordergrund.

Die Kirche ist Säule und Grundfeste der Wahrheit (I. 3, 15), der feste Grund Gottes (II. 2, 19). Sie ist also der Ort, wo allein die Wahrheit zu finden ist, das Fundament, von dem allein die Wahrheit im Bestand erhalten wird, auf das sich also jeder Christ, der an der christlichen Wahrheit Theil haben will, stellen muss. Paulus hatte 1 Cor. 3, 11 als den alleinigen unverrückbaren Grund eben nur Jesum Christum selbst bezeichnet; schon der kirchliche Epheserbrief hatte diess (2, 20) dahin erweitert, dass Apostel und christliche Propheten mit Christo als dem Eckstein zusammen die Grundlage bilden; jetzt aber ist allbereits die Kirche allein und rundweg in diese prinzipielle Stellung eingerückt. Wer sähe nicht hierin den Entwicklungsgang des Paulinismus zum Catholicismus? Und nicht bloss die Festigkeit in Wahrung des Glaubens, sondern auch die Reinheit ist ein Merkmal und Erforderniss der Kirche; sie trägt die Inschrift: „Der Herr kennet die Seinen!“ und: „es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen Christi nennet!“ Weil sie eine Gemeinschaft Solcher ist, die Gott als die Seinen anerkennt, so muss jeder zu ihr Gehörige, der sich zum Namen Christi bekennt, von der Ungerechtigkeit abstehen; nur so ist er „ein Gefäss zur Ehre“, aus werthvollem Stoff und zu würdigem Gebrauch bestimmt; doch sollen auch die unwürdigen Glieder nicht ohne Weiteres ausgeschlossen, sondern geduldet werden, wie man ja auch im Hause neben den goldenen und silbernen Gefässen hölzerne und irdene, neben denen zur Ehre auch solche zur Unehre habe; wie die letztern unentbehrlich im Hause, so sind die Unwürdigen in der Gemeinde unvermeidlich, was natürlich nicht aufhebt, dass nicht doch jeder Einzelne dafür Sorge tragen soll, ein Gefäss zur Ehre zu sein, indem er sich vom Unreinen und von den

Unreinen sondert. Man sieht, die Frage der Kirchenzucht ist hier schon Gegenstand der Erwägungen geworden.

In beider Beziehung, sofern die Kirche Trägerin der festen Wahrheit und sofern sie Vertreterin der sittlichen Reinheit ist, bedarf sie der Organe, welche kraft ihres Amtes über der kirchlichen Ordnung zu wachen haben; Hand in Hand mit der dogmatischen Idee der Kirche sehen wir daher auch die praktische Kirchenverfassung sich bestimmter ausbilden. Wir können hierin innerhalb unserer Briefe selbst einen gewissen Fortschritt wahrnehmen. Im ältesten derselben, dem 2 Briefe an Timotheus, finden wir noch nichts von eigentlichem Amtsbegriff. Timotheus — und in ihm jeder Gemeindevorsteher — wird ermahnt, sich als tüchtig, als tadellosen Arbeiter Gott darzustellen (2, 15), seinen Dienst an der Gemeinde treu zu erfüllen, die Wirksamkeit eines Evangelisten zu treiben unter Nüchternheit und Erduldung von Leiden, das Wort ohne Unterlass zu verkündigen, zu strafen, zu ermahnen und zu lehren (4, 5. 2), hauptsächlich den Widerspenstigen, welche durch Irrlehre Zank in der Gemeinde anrichten, mit Ernst, aber auch mit Geduld und Milde entgegenzutreten (2, 14. 25). Zugleich wird er erinnert, die Gabe Gottes, die durch Handauflegung in ihm sei, neu zu beleben (1, 6), weil Gott uns ja nicht den Geist der Furcht, sondern der Kraft und Liebe und Selbstbeherrschung gegeben habe (v. 7); er soll erstarken in der Gnade in Christo (2, 1), im Gedächtniss behalten Jesum Christum (v. 8); der Herr werde ihm in Allem Einsicht geben (v. 7). Er wird auch für seine eigene Person wiederholt erinnert, festzuhalten am Urbild der gesunden Worte, die er vom Apostel gehört habe (1, 13), zu bleiben bei dem, was er gelernt und womit er betraut worden, eingedenk dessen, von wem er es gelernt habe (3, 14), die Lüste der Jugend zu fliehen und der Gerechtigkeit, dem Glauben, der Liebe, dem Frieden mit Allen, die den Herrn von reinem Herzen anrufen, nachzujagen (2, 22). In allem dem liegt noch nichts vom spätern kirchlichen Amtsbegriff; es ist noch nicht die Stellung, sondern die persönliche Würdigkeit, auf welcher die ganze Wirksamkeit ruht; und wenn auch schon von einer gewissen durch Handauflegung mitgetheilten Gnadengabe die Rede ist (1, 6), unter welcher wir wohl eine besondere Amtsbegabung

werden zu verstehen haben, so bedarf doch diese selbst erst der sittlichen Belebung durch den Geist der Kraft und Liebe und Selbstbeherrschung und ihr Träger hat immer noch nöthig, stärker zu werden in der Gnade und reicher an Einsicht (2, 1. 7), was noch sehr weit abliegt von den spätern Vorstellungen von der Erhabenheit eines Bischofs. — Im Brief an Titus ist noch keine Unterscheidung zwischen den Presbytern und dem Bischof zu bemerken; denn 1, 5 ist von Aufstellung von Presbytern in jeder Stadt die Rede (nicht: je einer in einer Stadt, sondern mehrere in jeder, cf.: *πρεσβύτεροι* Act. 20, 17 und *ἐπίσκοποι* Phil. 1, 1 und *προϊστάμενοι* 1 Thess. 5, 12); nachher aber wird in v. 7 die Aufzählung der nothwendigen Eigenschaften für's geistliche Amt an den Begriff des *ἐπίσκοπος* geknüpft, welcher bei dem engen Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen (*γάρ*) nur als Wechselbegriff für die vorangegangenen *πρεσβύτεροι* (deren Eigenschaften ja offenbar in v. 7 aufgezählt werden sollen) sich verstehen lässt; vgl. das ganz gleiche Verhältniss beider Begriffe Act. 20, 17: *πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* und 28: *ἡμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους*. — Auch im 1 Timotheusbrief scheint der Unterschied zwischen Bischof und Presbytern noch kein bestimmt fixirter Amtsunterschied zu sein, da als kirchliche Aemter eben nur die zwei: das des *ἐπίσκοπος* und das des *διάκονος* Cp. 3 aufgezählt werden, wobei die *πρεσβύτεροι*, die später (5, 17) erwähnt werden, mit dem *ἐπίσκοπος* offenbar noch unter eine und dieselbe Kategorie zu subsumiren sind. Gleichwohl scheint ein thatsächliches Hervortreten des Bischofs aus dem übrigen Presbyterkollegium, wenn auch zunächst noch eben als des *primus inter pares*, schon begonnen zu haben; und es war wohl eben auch ein Hauptzweck unseres Briefes, die Ueberordnung des Bischofs dadurch zu befestigen, dass ihm in der Person des Timotheus verschiedene hervorragende Amtsbefugnisse, auch gegenüber den Presbytern, zugetheilt werden. Letztere haben sich schon zum förmlichen Collegium, dem „Presbyterium“ zusammengeschlossen (4, 14). Von diesem Collegium erhält der Bischof (denn nur dieser kann unter der Rolle des Timotheus verstanden werden) mittelst Handauflegung und Gebet seine kirchliche Ordination und mit dieser zugleich seine eigenthümliche Amtsbegabung (*χάρισμα, ὃ ἐδόθη σοι διὰ*

*προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου* *ibid.*). Was in der paulinischen Zeit noch dem freien Walten des Geistes überlassen war, der den Einen die Gabe der *κυβέρνησις*, den Andern die der *διακονία* gab, einem Jeden das Seine zutheilend, wie er (der Geist) wollte (1 Cor. 12, 11), das ist nun schon von den kirchlichen Akten der Weihe bedingt. Dem Bischof steht die Aufsicht über Lehre, Vermögensverwaltung und Kirchenzucht zu. Erstere ist besonders wichtig, weil sie den Bestand der Kirche gegenüber der Härese wahrt; daher unter allen Ermahnungen des Hirtenbriefes voransteht: *ἵνα παραγγείλης τισι μὴ ἐτεροδιδασκαλεῖν* (1, 3). Er soll aber selber auch lehrhaftig sein (3, 2), ein Vorbild der Gläubigen im Wort (4, 12), soll selbst anhalten im Lesen (der Schrift, nemlich bei der Gemeindeversammlung), im Ermahnen und Lehren (4, 13), Acht haben auf sich selbst und auf die Lehre (sei es die seine oder die der Andern, denn auch den Presbytern kam theilweise der Dienst am Wort und der Lehre zu, 5, 17) — 4, 16. Der Bischof hat ferner die Aufsicht über die Vermögensverwaltung; denn er hat darauf zu sehen (5, 17), dass tüchtige Presbyter, namentlich Solche, die zugleich Lehrer an der Gemeinde sind, eine doppelte Ehrengabe aus dem Gemeindegut erhalten. Ebenso hängt (5, 3. 9. 11) die Berücksichtigung der Frauenzimmer, welche in den Ehrenstand der von der Gemeinde versorgten „Wittwen“ einzutreten wünschen, von dem Bischof ab; er hat sowohl die Bedürftigkeit (v. 4) als die sittliche Würdigkeit (v. 5) der Bewerberinnen in Anschlag zu bringen und dafür zu sorgen, dass nur alte und bewährte, im Dienst der Gemeinde verdient gewordene Frauen in die Ehrenstellung zugelassen werden; Jüngere dagegen, bei welchen noch keine Gewähr dafür ist, dass sie das mit dieser Stellung verbundene Gelübde der Ehelosigkeit halten werden, soll er zurück- und auf das ihnen passendere Familienleben hinweisen (vv. 9—14). Insbesondere auch die Kirchenzucht steht dem Bischof zu; er soll sich hüten, zu bald und zu leicht die Gefallenen durch seine Handauflegung wieder in den Frieden der Gemeinde aufzunehmen, damit er nicht zu einem Theilhaber fremder Sünde (durch Erleichterung der Busse) werde (5, 22). Sogar den Presbytern gegenüber soll der Bischof die kirchliche Disciplin üben, die gegen sie laut werdenden Klagen annehmen und die, welche sich verfehlt haben (ohne Zweifel

in ihrer Amtsthätigkeit als Presbyter), öffentlich vor der Gemainsamtheit rügen, zum warnenden Exempel auch für die Andern (vv. 19 f.). Damit sucht unser Verfasser offenbar schon den bishöflichen Primat gegenüber den Presbytern zur Geltung zu bringen.

Auf diese kirchlichen Verhältnisse musste hier zuerst eingegangen werden, weil sie hauptsächlich unsern Briefen (dem 1 Timotheusbriefe zumal) das eigenthümliche Gepräge geben, sofern sie zeigen, wie mit der Gefahr der Härese das kirchliche Bewusstsein und die kirchliche Organisation in den paulinischen Kreisen erstarkte. Was nun ferner die materialen dogmatischen Lehren betrifft, so zeigen sie nur wenige Spuren des Kampfes wider die Gnosis, hauptsächlich in der Lehre von Gott; sonst sind es die traditionellen Grundlehren des Paulinismus, modificirt durch die Zeitrichtung auf praktische Frömmigkeit.

In der Lehre von Gott wird wiederholt seine Einheit betont (*μόνος θεός* I. 1, 17; *εἷς θεός* 2, 5; *ὁ μόνος δυνάστης* 6, 15), seine Absolutheit und zwar als unbeschränkter Lebensbesitz (*θεὸς ζῶν* I. 3, 15. 4, 10; *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν* 6, 16; *ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα* 6, 13), als Ewigkeit und Unvergänglichkeit (*ἀφθαρτος, βασιλεὺς τῶν αἰώνων* 1, 17), Unsichtbarkeit und Unzugänglichkeit (*ἀόρατος* *ibid.* *φῶς οὐκ ἴδεν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται* 6, 16), als die alleinige Macht und Herrschaft über Alles (*ὁ μόνος δυνάστης* 6, 15; *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον* *ibid.*), und als Seligkeit (*μακάριος* 1, 11. 6, 15). Unter den sittlichen Eigenschaften werden hervorgehoben die Wahrhaftigkeit (*ἀψευδής* Tit. 1, 2. 2 Tim. 2, 13) und besonders die Gnade, Menschenliebe, Güte und Barmherzigkeit (*χάρις, φιλανθρωπία, χρηστότης, ἔλεος* Tit. 2, 11. 3, 4 f. in den Briefüberschriften: *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ*); so wird auch wiederholt Gott selbst als *σωτήρ* bezeichnet (I. 1, 1. 2, 3. II. 1, 9. Tit. 2, 10. 3, 4); und zwar wird ausdrücklich die Universalität seines Gnadenwillens hervorgehoben (I. 2, 4). In allen diesen Aussagen können wir eine mehr oder weniger direkte Bekämpfung der gnostischen Gotteslehre finden, welche die Gottheit theils mythologisch verendlichte und versinnlichte, theils namentlich von ihrem Dualismus der gnostischen (geistlichen) und nichtgnostischen (fleischlichen) Christen aus die göttliche Gnade dualistisch beschränkte.

Diese Gnade Gottes ist uns schon vor den Weltzeiten in Christo Jesu gegeben gewesen, geoffenbart aber wurde sie durch die geschichtliche „Erscheinung Jesu Christi“, die daher auch geradezu als „Erscheinung der Gnade, der Güte und Menschenliebe Gottes“ bezeichnet wird (2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 2, 11. 3, 4). War die Gnade des ewigen Rathschlusses uns *δοθεῖσα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*, so ist Christus Jesus der uranfängliche, sonach präexistente Träger derselben, ganz wie er auch in Eph. 1, 4 als der Träger der Erwählung, als intelligibler Ort der Gemeinde erscheint. Ebenso ist in I. 3, 16: *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* die Präexistenz Christi vorausgesetzt, denn „offenbar werden im Fleisch“ kann nur ein Subjekt, das vorher sein Dasein als ein noch vorgebendes nicht im Fleisch, also im Gebiet des übersinnlichen, himmlischen Lebens hatte. Aber es geht noch über alle bisherige paulinische Christologie hinaus, wenn Tit. 2, 13 Jesus Christus geradezu „unser grosser Gott und Heiland“ heisst. Denn so, als Prädikat von Christo, sind die Worte: *ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit grösster Wahrscheinlichkeit zu verstehen; es ist diess grammatisch das nächstliegende, weil der einmalige Artikel *τοῦ* die beiden Genitive *θεοῦ* und *σωτῆρος* zu einer einheitlichen Attributivbestimmung des einen Subjektes Jesus Christus verknüpft; und es ist überdiess darum fast nothwendig, weil *ἐπιφάνεια* nie von Gott, sondern stets von Christo steht; auch durch den Beisatz *μεγάλου* wird diese Deutung nicht nur nicht erschwert, sondern vielmehr gestützt, denn für Gott wäre derselbe offenbar ein mattes und überflüssiges Epitheton, wogegen er in den Zusammenhang der verherrlichenden Prädikate für Christus gut passt; der Mangel endlich einer sonstigen Analogie für diese Bezeichnung Christi (*θεός* als adjektivisches Prädikat mit Jesus Christus verbunden) ist zwar für die neutestamentliche, nicht aber für die übrige gleichzeitige christliche Literatur zuzugeben. Allerdings bildet nun diese Stelle des Titusbriefes einen auffallenden Contrast mit 1 Tim. 2, 5, wo Christus geradezu und rundweg *ἄνθρωπος* heisst. Wahrscheinlich ist diese letztere Stelle gegen gnostischen Doketismus (wie der vorhergehende Vers gegen gnostischen Partikularismus) gerichtet; und wir haben dann zwischen diesen beiden Briefen

denselben Wechsel des christologischen Interesses, wie er uns auch ganz ähnlich innerhalb der ignatianischen Briefe aus denselben Gründen, wie hier, begegnet.

Die *ἐπιφάνεια* Christi ist theils die noch zukünftige Parusie (Tit. 2, 13 und I. 6, 14. II. 4, 1. 8), theils das geschichtliche Auftreten Jesu, in welchem eben die ewige Gnade Gottes und ihr ewiger Träger, der präexistente Christus Jesus, offenbar wurde (2 Tim. 1, 10). Bei den Gnostikern war der Begriff auch gebräuchlich und zwar im zweiten Sinne, während er kirchlich überwiegender (cf. 2 Thess. 2, 8) im erstern Sinne gebraucht worden zu sein scheint; im Titusbrief steht auch *ἐπεφάνη* zweimal (2, 11: *ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις* und 3, 4: *ὅτι ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλάνθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν Θεοῦ*) vom geschichtlichen Erscheinen des Christenthums. Es gehört dieser Begriff jedenfalls mehr in den johanneischen als in den paulinischen Gedankenkreis; ebenso wie die Ausdrücke, mit welchen 2 Tim. 1, 10 das Werk Christi näher bezeichnet wird: *καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, d. h. er machte den Tod zu nichte und brachte Leben und Unvergänglichkeit an's Licht, indem er nemlich das in ihm selber verborgene höhere Leben durch sein Wort der Selbstoffenbarung der Welt kundgebend mittheilte — eine Verbindung von *ζωή* und *φῶς*, die ganz an Joh. 1, 4 erinnert. Ganz paulinisch hingegen lauten die Stellen 1 Tim. 2, 6: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* und Tit. 2, 14: *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς*, aber gleich der Zusatz: *ἀπὸ πάσης ἀνομίας* zeigt eine unpaulinische Wendung des Erlösungsbegriffes, sofern ja bei Paulus der Erlösungstod Christi uns vom Gesetz selbst, seinem Fluch und seiner Knechtschaft erlöste, hier umgekehrt sein Zweck sein sollte die Erlösung von der Gesetzlosigkeit; vom heidnisch gesetzlosen Sündenleben. Eben darauf geht auch der zweite Absichtssatz: *καὶ (ἵνα) καθάρσιον ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*. Diess *καθαρίζειν* ist nicht, wie im Hebräerbrief, von der Schuldtilgung, sondern in diesem Zusammenhang von der sittlichen Erneuerung zu verstehen, wodurch die Fähigkeit und Willigkeit zum Fleiss in guten Werken hergestellt wird, worin das Grundmerkmal eines Eigenthumsvolkes Gottes besteht. Bei



Paulus war diese sittlich erneuernde Wirkung erst in zweiter und abgeleiteter Weise mit dem Erlösungstode Christi verknüpft, während der religiöse Gesichtspunkt der Versöhnung mit Gott vorantrat.

Dasselbe Verhältniss der beiden Gesichtspunkte wiederholt sich bei der Heilsaneignung, welche übrigens viel bestimmter, als bei Paulus, an die Taufe geknüpft wird. Diese ist nach Tit. 3, 5 das Mittel, wodurch uns Gott gerettet hat, und zwar als *λουτρον παλιγγενεσίας και ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*. Es ist diess eine Combination zweier Bilder und Anschauungsweisen: das „Bad“ würde an die reinigende Wirkung der Taufe zur Sündenvergebung zunächst denken lassen, statt derselben verbindet sich mit dem „Bad“ die ihm nicht ganz entsprechende Wirkung der „Wiedergeburt“, welche näher erklärt wird (*και* epexeg.) als „Erneuerung des heiligen Geistes“ d. h. durch den heiligen Geist, was zwar dem paulinisch-johanneischen Gedankenkreis entspricht, aber in den Ausdrücken keine direkte Analogie weder bei Paulus noch bei Johannes hat (*παλιγγενεσία* nur noch in Matth. 19, 28 von der Welterneuerung bei der Parusie, und *ἀνακαινώσις* in Röm. 12, 2 passivisch, vom Erneuertwerden des *νοῦς*, während hier eigentlich aktivisch = das erneuernde Wirken des heiligen Geistes). Bezeichnend ist sodann, dass nach v. 7 die Rechtfertigung durch Gottes Gnade und die hoffnungsmässige Erbschaft des ewigen Lebens erst die beabsichtigte Folge der reichlichen Geistesausgiessung (und — müssen wir nach v. 5 hinzusetzen — Geisteserneuerung) sein soll. Nach Paulus ist umgekehrt (cf. Gal. 4, 6) die Geistesmittheilung Folge der vorausgesetzten Kindschaft, in welcher Rechtfertigung und Erbschaft des ewigen Lebens mitgesetzt sind, so dass diese beiden letztern nicht erst von der erneuernden Geisteswirksamkeit bedingt sind, sondern umgekehrt ihrerseits dieser bedingend vorausgehen.

Der Glaube erscheint verhältnissmässig selten als Mittel der subjektiven Heilsaneignung (so in 1 Tim. 1, 16. 2 Tim. 3, 15; dagegen auffallender Weise nicht Tit. 3, 5, wo er doch durch den Gegensatz der *ἔργα τῆς δικαιοσύνης* für ein echt paulinisches Denken geradezu gefordert war). Viel öfter steht *πίστις* theils in dem objektiven Sinn der Rechtgläubigkeit oder geradezu der rechten Glaubenslehre, worüber schon oben das Nähere

besprochen wurde, theils im Sinn einer einzelnen christlichen Tugend neben andern, besonders neben der Liebe (cf. I. 1, 14: *μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; 2, 15: *ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῶ μετὰ σωφροσύνης*; 4, 12: *ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἀγνείᾳ*; 6, 11: *δίωκε δικαιοσύνην, εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν, πραότητα*; II. 1, 13: *π.* und *ἀγ.* 2, 22: *δίωκε δικαιοσύνην, πίστιν, ἀγάπην, εἰρήνην*; 3, 10: *παρηκολούθηκός μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τῇ προθέσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθυμίᾳ, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ*; Tit. 2, 2: *ὑγιαίνοντας τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ*). In diesen Verbindungen ist der Glaube offenbar nicht sowohl die religiöse Grundstellung des Menschen zu Gott und die Wurzel der sittlichen Tugenden, als vielmehr eine besondere christliche Tugend, die als solche natürlich der Ergänzung durch andere bedarf, was doch etwas wesentlich anderes ist als die paulinische Formel: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*. Der so veräusserlichte und seiner religiösen Centralbedeutung entleerte Glaube kann dann natürlich auch nicht mehr, wie der paulinische, als der Grundbegriff für das christlich-fromme Leben überhaupt gebraucht werden. Hiefür tritt nun ein unsern Briefen eigenthümlicher Begriff an seine Stelle: die *εὐσέβεια*. Sie ist einerseits ungleich allgemeiner und unbestimmter als die paulinische *πίστις*, da sie ja nicht einmal etwas specifisch christliches ist, sondern „Frömmigkeit“ überhaupt; aber sie fasst andererseits eben jene beiden Momente in sich, um die es unsern Briefen wesentlich zu thun ist: die Kirchlichkeit, die Pietät und Treue gegen das überkommene kirchliche Gemeinbewusstsein, und dann die praktische Bewährung in Sittlichkeit und guten Werken. Ersteres erhellt aus Tit. 1, 1: *ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν* und 1 Tim. 6, 3: *τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ*, in welchen beiden Stellen die *εὐσέβεια* als Norm für die richtige Wahrheit und Lehre offenbar das kirchliche Gemeinbewusstsein, die kirchlich anerkannte Form der Frömmigkeit ist, im Gegensatz zu der Zank und Streit erzeugenden Irrlehre (I. 6, 4). Auch I. 3, 16 ist *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* der geheimnissvolle Hauptinhalt des kirchlichen Glaubens oder der Wahrheit, deren Grundfeste und Säule die Kirche ist (v. 15). Nach anderer Seite ist die *εὐσέβεια* die praktische Frömmigkeit des unbescholtenen und werktätigen Christenlebens; so I. 2, 2: *ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον*

*βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι*; 4, 7: *γύμναζε σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν* und 8: *ἡ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστι*, in welchen beiden Stellen es den Gegensatz der einfachen kirchlichen Frömmigkeit gegen das Raffinement der häretischen Askese bedeutet; ähnlich wird 6, 6 und 5 der gewerbsmässig betriebenen Frömmigkeit der Irrlehrer die genügsame Frömmigkeit als der wahre Gewinn entgegengestellt; 6, 11 steht sie vor Glaube, Liebe, Geduld und Sanftmuth offenbar als das diese Einzeltugenden in sich fassende Allgemeine der rechtbeschaffenen (daher *δικαιοσύνη* voran) religiös-sittlichen Lebensbeschaffenheit. Endlich II. 3, 5 wird der *μόρφωσις εὐσεβείας* ihre *δύναμις* entgegengestellt, nemlich die Kraft, sich in entsprechenden Früchten der Sittlichkeit zu bewähren.

Das Ganze der christlich-sittlichen Rechtbeschaffenheit, zu welcher die in Christo erschienene Gnade die Menschen erziehen will, ist in Tit. 2, 12 zusammengefasst in dem Negativen: Verleugnung der Gottlosigkeit und der Weltlüste, und in dem Positiven: züchtig, gerecht und fromm leben; letzteres die ohrstliche Tugendhaftigkeit in ihrer dreifachen Beziehung: der religiösen: auf Gott und auf die Kirche, der socialen: auf den Nebenmenschen, und der asketischen: auf das eigene Personleben.. In letzterer Beziehung ist der Standpunkt unserer Briefe noch fern von dem Extrem eines mönchischen Asketismus, gegen welchen vielmehr als gegen eine häretische Eigenthümlichkeit direkt und indirekt polemisirt wird (I. 4, 3—5. 2, 15 und 5, 14. 5, 23. Tit. 1, 14 f.). Andererseits ist freilich dieselbe Kirche, welche das Extrem eines häretischen und auf Kosten der Kirchlichkeit sich breit machenden Asketismus verwarf, selber schon nicht ganz frei von dieser in der Zeit liegenden Richtung, wie das Verbot der zweiten Ehe bei kirchlichen Amtspersonen (I. 3, 2. 12. 5, 9) und die Forderung des Gelübdes der Nichtverehelichung bei dem kirchlichen Ehrenstande der sogenannten „Wittwen“ (5, 11 f.) beweist. Daher erklärt sich auch die vorsichtige Wendung in I. 4, 8: *ἡ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος, ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα*; gänzlich sollte auch der Werth der leiblichen Askese nicht in Abrede gestellt, nur aber im Vergleich zu der wichtigeren kirchlichen Frömmigkeit in die rechten Schranken gewiesen werden. Besonders hoch im

Werthe steht aber unsern Briefen die fromme Werkthätigkeit. Es ist nach Tit. 2, 14 geradezu der Zweck des Erlösungswerkes, dass das Eigenthumsvolk Gottes werde *ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*; es wird wiederholt (3, 8 und 14) eingeschärft, dass die Christen lernen und bedacht sein sollen, guten Werken obzuliegen, damit sie nicht unfruchtbar seien; denn solche Werke seien gut und nützlich den Menschen. Damit ist die Bedeutung und Nothwendigkeit der guten Werke auf das social-ethische Gebiet, wo sie unbestritten wahr ist, beschränkt und religiöse Verdienstlichkeit ferngehalten; und diese letztere wird im Titusbriefe auch noch ausdrücklich geleugnet in 3, 5: *οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἑαυτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς (ὁ θεός)*. Wir haben sonach hier im Wesentlichen denselben Compromiss zwischen der paulinisch-dogmatischen und der ethisch-socialen Taxirung der guten Werke d. h. zwischen der Leugnung ihrer Verdienstlichkeit zur Seligkeit und der Behauptung ihrer sittlichen Nothwendigkeit, wie wir es ähnlich schon im Epheserbrief (cf. zu 2, 8—10) gefunden hatten. Darüber geht jedoch der 1 Timotheusbr. entschieden hinaus, indem er wiederholt der Werkthätigkeit eine religiöse Bedeutung als Bedingung und Ursache für die Beseligung des Menschen zuschreibt, die mit der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein nicht übereinstimmt. Nach I. 3, 13 erwerben sich gute Diakonen, die sich um die Kirche verdient gemacht haben, eine schöne Stufe (*βαθμόν*) und viele Freudigkeit im Glauben, was man kaum anders wird verstehen können als von einer hohen Stufe der Seligkeit, einer Staffel in Himmel (die Deutung von einer höheren Amtsstufe würde schon eine komplirtere Hierarchie voraussetzen, als sie damals noch denkbar ist; auch müsste dann statt *καλὸν* etwa *μέλλονα* stehen, um die „bessere“ Amtsstellung auszudrücken, da doch die Diakonie nicht eine unschöne Stellung war; endlich spricht der Beisatz: *καὶ πολλὴν παρῴρησιν ἐν πίστει* entschieden für unsere Deutung). Ferner heisst es 6, 18 f. von den Reichen, dass sie durch Wohlthun und Reichwerden an guten Werken sich selbst einen schönen Grund für die Zukunft (als Schatz) anlegen, um zu ergreifen das ewige Leben; dieser Grund ist die Grundlage der Seligkeit, welche sie also durch ihre verdienstlichen Werke

sich selber erbauen. Auch wenn 2, 15 vom Weibe gesagt ist: *σωθήσεται διὰ τεκνογονίας*, so lässt sich diess zwar vom praktischen Gesichtspunkt aus zurechtlegen („das Weib erfüllt seine Bestimmung nicht durch öffentliches Auftreten — v. 12 — sondern in der Familie“); aber misslich bleibt der Ausdruck immerhin, da *σώζεσθαι* nun eben einmal der dogmatische Ausdruck für das christliche Heil, für ewige Seligkeit ist. Endlich klingt der Satz 4, 8: dass die Frömmigkeit zu Allem nützlich sei, indem sie die Verheissung des jetzigen und des zukünftigen Lebens habe, doch etwas nach jenem Utilitarismus und religiösen Eudämonismus, wie er von der echt paulinischen Heils- und Glaubenslehre ebensoweit entfernt, als mit der Verdienstlichkeit der guten Werke nahe verwandt ist.

Müssen wir in allem Dem eine sehr entschiedene Abschwächung des echten Paulinismus durch die herrschende Zeitrichtung auf Kirchlichkeit und praktische Frömmigkeit erblicken, so können wir uns auch nicht mehr darüber wundern, dass sein Verhältniss zum Gesetz und Judenthum die frühere scharfe Gegensätzlichkeit ganz verloren hat. Höchst bezeichnend ist in dieser Beziehung schon diess, dass 2 Tim. 1, 3. 5 die Frömmigkeit des Paulus und des Timotheus auf gleiche Linie gestellt, ja für identisch erklärt wird mit derjenigen ihrer beiderseitigen Vorfahren; zwischen christlicher und jüdischer Religion ist sonach so wenig ein prinzipieller Gegensatz, dass die eine als einfache Fortsetzung der andern betrachtet werden kann. Ganz dem entsprechend heisst es von den heiligen Schriften des Alten Testaments 3, 15 f.: sie können weise machen zur Seligkeit mittelst des Glaubens an Christum Jesum (der sonach auch in ihnen schon irgendwie enthalten sein muss), denn alle Schrift, von Gott eingegeben, sei nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit, d. h. sie können über die Heilswahrheit belehren und Busse, Glaube und Heiligung im Menschen bewirken; sicher geht diess über dasjenige hinaus, was Paulus dem Gesetz zuschrieb als dem Kerker- und Zuchtmeister bis auf Christum, welches nur gefangen hält unter dem Bewusstsein der Sünde, nicht aber lebendig machen kann. Endlich wird I. 1, 8 f. der gnostischen Gesetzeslehre die kirchliche Ansicht vom Gesetz in der Weise gegenübergestellt:

„Wir wissen, dass das Gesetz gut ist, so man es seinem Wesen entsprechend (*νομίμως*) braucht, dessen nemlich eingedenk, dass dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, wohl aber den Ungerechten und Ungehorsamen“ u. s. w. Diese Worte enthalten weder dogmatischen Nomismus gegenüber einem hyperpaulinischen, marcionitischen Antinomismus, der bei den häretischen *νομο διδάσκαλοι* nicht anzunehmen ist; noch enthalten sie dogmatischen Antinomismus im Gegensatz zu judaistischem Nomismus, denn dieser Antinomismus wäre doch gar zu versteckt ausgedrückt — in einem hinzuzudenkenden „nur“ dann, wenn (*ἐάν*) etc. Sie enthalten sonach überhaupt keine dogmatische Aussage über Gültigkeit oder Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes, sondern halten sich ganz einfach auf dem Boden der allgemein moralischen Betrachtungsweise und behaupten von hier aus, dass das Gesetz seine einzig zweckmässige Anwendung finde als Zuchtmittel für die Zuchtlosen, während es für die von selber schon Sittlichen keine Bedeutung habe. Diess ist ein Satz von unbestreitbarer moralischer Wahrheit, der aber mit der paulinischen Gesetzeslehre nichts zu schaffen hat, weder positiv noch negativ auf sie Rücksicht nimmt. Für den Paulinismus unserer Briefe hat also offenbar die alte Kontroverse über die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes im Christenthum ihre Bedeutung verloren; nicht hierüber mehr handelte sich's im Kampf mit den gnostischen Gesetzeslehrern, die ja keineswegs das Gesetz in seiner einfachen jüdischen Geltung vertraten, sondern es vielmehr zum Tummelplatz ihrer ganz andersartigen allegorisch-spekulativen Fabeleien machten. Daher konnte der Pauliner, den nicht mehr die dogmatische Kontroverse über die Gültigkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes beschäftigte, um so unbefangener den allgemeinen und bleibenden moralischen Werth des alttestamentlichen wie überhaupt jedes positiven Sittengesetzes würdigen. Auf diesem Standpunkt (wir hatten ihn schon im 1 Clemensbrief gefunden) traf der kirchliche Pauliner mit dem gemässigten, kirchlichen Judenchristen von selbst einheitlich zusammen.

### Die ignatianischen Briefe.

Von Interesse ist für unsern Zweck eine Vergleichung der pseudo-paulinischen Pastoralbriefe mit den pseudo-ignatianischen Briefen, welche uns denselben kirchlichen Paulinismus und im Kampf mit denselben häretischen Gegnern zeigen, nur mit dem Unterschied, dass beide Theile hier in weiterer Entwicklung und bestimmter Ausprägung als dort erscheinen. Gegenüber der drohenden Gefahr von Seiten der Häresie ist die Idee der katholischen Kirche und ihrer hierarchischen Organisation im Episkopat noch viel bestimmter ausgebildet und viel energischer vertreten, als dort; was dort nur erst pastorale Andeutung und Mahnung war, ist hier schon zum dogmatischen Lehrsatz und hierarchischen Gebot geworden. Aber auch die dogmatische Bekämpfung der Irrlehre hat eine neue Seite bekommen. Konnten wir im 1. Timotheusbrief nur erst eine leise Spur von Bekämpfung doketischer Christologie wahrnehmen, so tritt diese jetzt als ein Hauptpunkt in verschiedenen Variationen in den Vordergrund. Von ihrer fortgeschrittenen Gnosis aus scheinen die Irrlehrer aber auch ihre judaistische Richtung energischer geltend gemacht und nicht ohne Erfolg in diesem Sinn Propaganda getrieben zu haben. Diess gibt dem kirchlichen Paulinismus einen neuen Aufschwung zu scharfer anti-jüdischer Polemik, die um so bezeichnender ist, je auffallender sie sich vom Hintergrund der hierarchisch-katholischen Richtung abhebt. Diese Verbindung von Kirchlichkeit und Antijudaismus ist eben das genaue Gegenstück der Verbindung von doketischer Gnosis und Judaismus in den häretischen Gegnern. Dass nemlich diese beiden bekämpften Richtungen in denselben Gegnern verbunden waren, ergibt sich unzweideutig aus dem Brief an die Magnesier. Hier wird Cap. 8 im ununterbrochenen Zusammenhang sowohl die gnostische Christologie als auch der Judaismus bekämpft, und Cap. 9 wird mitten zwischen Widerlegung der Judaisten die doketische Christologie derer erwähnt, welche den wahrhaften Tod Christi leugnen; und nachdem dann Cap. 10 in der Bekämpfung der Judaisten fortgeföhren ist, heisst es Cap. 11, diess sage er, um seine Leser zu warnen, dass sie nicht in die Fallstricke der Irrlehre

fallen, sondern fest werden im Glauben an die Geburt und das Leiden und die Auferstehung, *πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χρ.* Da hienach die vorausgegangenen (durch drei Capp. hindurchgehenden) Warnungen vor Judaismus zum Zweck haben sollen, die Leser im Glauben an die Realität des menschlichen Lebens Christi zu befestigen, so ist nicht anders möglich, als dass die Irrlehre mit dem Judaismus zugleich Dokerismus verbunden hat, und zwar muss diess beides in solchem inneren Zusammenhang gestanden haben, dass die Warnung vor dem einen zugleich als Widerlegung des andern gelten konnte. Wir haben übrigens um so weniger Grund, daran zu zweifeln, dass die von Pseudo-Ignatius bekämpfte Häresie in einer judaisirenden Gnosis bestand, da wir ja ebendieselbe (wenn auch auf früherer Entwicklungsstufe) unzweifelhaft in den Pastoralbriefen bekämpft sahen.

Dass wir über eine solche judaisirende Gnosis weniger genau unterrichtet sind als über die antijüdischen Systeme der Valentinianer und Marcions, ist zwar nicht zu leugnen, kann aber um so weniger als Beweis gegen die Richtigkeit unserer Annahme gelten, da ja doch auch in den Pseudoclementinen ein Zeugniß dafür vorliegt, dass sich die judaisirende Gnosis, wie sie die ursprüngliche Form dieser Richtung war, auch immer neben den ausgebildeten antijüdischen Systemen erhalten hat. Ebendarum kann der judaistische Charakter der hier bekämpften Gnostiker kein genügender Grund sein, um die Abfassungszeit der pseudo-ignatianischen Briefe über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückzuverlegen, auf dessen zweite Hälfte die übrigen Indizien durchgängig hinweisen\*).

---

\*) Die Unechtheit der unter dem Namen des Ignatius auf uns gekommenen Briefe darf als erwiesen vorausgesetzt werden. Auch der Bunsen'sche Versuch, in der kurzen syrischen Recension den echten Ignatius aufzuzeigen, scheint als gescheitert betrachtet werden zu dürfen, da bei genauerer Untersuchung der Quellen diese kurze Recension sich nicht als Grundschrift, sondern vielmehr als Auszug aus der grösseren erwies, wie von verschiedenem Standpunkt aus Baur und Uhlhorn, neuerdings Merx in den *Meletemata ignatiana* (Halle 1861) gezeigt haben; cf. auch Hilgenfeld, *apostol. Väter*, S. 187—279. — Da wir indess in der an den berühmten Namen Ignatius sich anknüpfenden Literatur eine nach Umfang und Inhalt lange Zeit hindurch fluktuirende



Dem Judaismus der Häretiker gegenüber erhebt sich nun der Paulinismus mit erneuter Entschiedenheit. Aber es ist nicht mehr der Kampf einer Partei um ihre Berechtigung und Anerkennung seitens der anderen, sondern es ist der Kampf der allgemeinen Kirche, die sich ihrer Selbstständigkeit und Erhabenheit über den Judaismus mit voller Sicherheit bewusst ist, gegen eine häretische Sekte, deren zähes Festhalten an einem von der allgemeinen Kirche überwundenen Standpunkt rundweg als unchristlich bezeichnet wird. Magn. 8 heisst es; *Εἰ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμόν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι*; und Cap. 10: *διὰ τοῦτο μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμόν ζῆν· ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, οὐκ ἔστιν τοῦ Θεοῦ. Ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ἧ ἔστιν Ἰησοῦς Χρ. Ἄτοπόν ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν (s. καλεῖν) καὶ Ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμόν, ὡς πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς Θεὸν συνήχθη* („wie jede Zunge d. i. Nation, die gläubig wurde, zu Gott versammelt wurde“, wozu zu vgl. Cp. 8: „Es ist ein Gott, der sich geoffenbart hat durch J. C.“ und Cp. 7: *πάντες οὖν ὡς εἰς ἓνα συντρέχετε ναὸν Θεοῦ*). Philad. 8 wird denen, welche sagen: *ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὔρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω*, entgegnet: *Ἐμοὶ δὲ ἀρχαία ἐστιν Ἰησοῦς Χρ., τὰ ἀθίκτα ἀρχαία ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος*

---

Masse vor uns haben, so werden wir auch unter Voraussetzung der Unechtheit dieser Masse doch verschiedene Schichten von Erweiterungen und Uebearbeitungen anzunehmen haben, welche verschiedene dogmatische Strömungen bekunden; ganz ähnlich, wie wir solche unter den Pastoralbriefen — ihre gemeinsame Unechtheit vorausgesetzt — zu unterscheiden Anlass hatten. Diess wird immerhin die bleibende Wahrheit sein an der Untersuchung von Lipsius „über die Echtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe“ in der Zeitschr. f. histor. Theol. Jahrg. 1856. cf. desselben Festprogramm: „über den Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens“, S. 7.

*πεπίστευται τὰ κρυπτά τοῦ Θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. Οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρισμῶς ἐστὶν ἀφ' ἀραρίας.* Diese Stellen sind ein klarer Ausdruck des selbstgewissen christlichen Bewusstseins, das sich dem Judenthum ebenso bestimmt entgegensetzt, sofern dieses etwas für sich selbst als mosaisches Gesetz sein will, wie es zugleich sich mit demselben eins und als die Erfüllung desselben weiss, sofern es Weissagung und Typus (*οἱ ἱερεῖς καλοὶ*) ist. Ja das Christenthum erscheint nicht nur als der Zweck, auf den hin das Judenthum tendirte, sondern sogar als der ursprüngliche substantielle Kern des Judenthums: Christus ist die Thüre, durch welche Patriarchen und Propheten eingehen, die Propheten haben schon gelebt *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*, *ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ*, als Schüler Christi im Geist haben sie ihn als ihren Lehrer erwartet, wesshalb er auch nach seiner Ankunft sie von den Todten auferweckt hat (Magn. 8: 9). Während der Judaist die Wahrheit nach dem Alter bemessen, die *ἀρχαῖα* der Ueberlieferung als die entscheidende Autorität in Glaubenssachen betrachten will, so ist dem Christen das wahrhaft Alte, die wahrhaft unverletzliche Autorität Christus selbst und sein Kreuz und sein Tod etc. In echt paulinischem Geist wird dem empirischen Autoritätsstandpunkt des Judenchristen, der sich durch die ältere Autorität des Alten Bundes noch gebunden fühlt, die Freiheit und Selbstgewissheit des christlichen Bewusstseins gegenübergestellt, das in Christo Rechtfertigung zu finden gewiss ist (Philad. 8) und daher eines Weitern neben ihm nicht bedarf, ja die Beibehaltung des alten Sauerteigs, des Judaisirens, als unvereinbar mit dem christlichen Bekenntniss für Thorheit (*ἄστονον*) und Gottlosigkeit (*οὐκ ἔστι τοῦ Θεοῦ*) erkennt (Magn. 10). So gewiss der Verfasser diese Ansicht über die Unvereinbarkeit des Judaisirens mit dem Christenthum aus dem kirchlichen Gemeinbewusstsein seiner Zeit heraus ausspricht, so kann sie doch damals in den heidenchristlichen Kreisen nur erst Theorie gewesen und nicht zur herrschenden praktischen Maxime gegenüber den Judaisten geworden sein. Denn Philad. 6 wird gewarnt, man soll auf Solche, die für

den Judaismus Propaganda machen wollen\*), nicht hören, denn besser sei es immer noch, von einem Beschnittenen das Christenthum zu hören, als von einem Unbeschnittenen den Judaismus. Daraus geht hervor, dass Judenchristen in der Gemeinde noch geduldet wurden und nur ihr Propagandamachen unter Heidenchristen den Widerspruch der Kirche hervorrief, wodurch dann eben die eifrigen Judaisten mehr und mehr in die Stellung der Sekte gedrängt wurden. Darauf werden wir wohl auch die *μερισμούς* zu beziehen haben, über welche der Br. an die Philad. so viele Klage führt. Und genau diess war der Stand der Dinge zur Zeit Justin's M., wie ihn die bekannte Stelle dial. c. Tr. 47 darstellt.

Je entschiedener wir aber hier den Paulinismus in der Opposition gegen das jüdische Gesetzthum und in dem Bewusstsein der christlichen Autonomie sich treu bleiben sehen, desto mehr ist es andererseits beachtenswerth, wie dieser selbe Paulinismus in allem Uebrigen seine ursprüngliche Eigenthümlichkeit abgestreift und jene uns nun schon wiederholt begegnete allgemein kirchliche Färbung angenommen hat. Es liegt hierin offenbar eine schliessliche Bestätigung unserer ganzen Auffassung der Entwicklung des Paulinismus, dass sie nicht auf Konzessionen an die äussern Gegner beruhte, sondern auf unwillkürlicher innerer Umbildung. — Bezeichnend für die allgemein kirchliche Färbung des ignatianischen Paulinismus ist die häufige Zusammenstellung von *πίστις καὶ ἀγάπη*, die wir ganz ebenso auch in den Pastoralbriefen gefunden haben; z. B. Eph. 9: *ἡ πίστις ὑμῶν ἀναγωγὸς, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἢ ἀναφέρουσα εἰς Θεόν* (der Glaube ist die „Hebemaschine“, welche die Christen als Bausteine zum Tempel Gottes emporhebt, die Liebe der aufwärtsführende Weg); wollte man das Bild pressen, so könnte man darin eine synergistische Verbindung des Hinaufgezogen-

---

\*) Die Worte: *Ἰουδαϊσμόν ἐρμηνεύειν* enthalten wohl eine Andeutung über die Art dieses Propagandamachens: es war nicht, wie bei den früheren Judaisten, das einfache mosaische Gesetz, was man jetzt aufdrängen wollte, sondern man suchte dasselbe durch allegorische Deutungen und gnostische Vergeistigung mundgerecht und plausibel zu machen.

werdens durch den Glauben mit spontanem Aufwärtsgehen in der Liebe finden; jedenfalls liegt eine solche in folgender Stelle: Eph. 10: *ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἣτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν ἐν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο, ἐν ἐνότητι γενόμενα, Θεοῦ ἐστὶν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοῦ ἀγαθίαν ἀκόλουθα ἐστὶν.* Unwillkürlich erinnert man sich hiebei des Jakobus'schen Synergismus: *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*, Jak. 2, 22. Ebenso im Sinn eines Nebeneinander von zwei Hälften, die zusammen erst das Ganze ausmachen, erscheinen beide in Smyrn. 6: *τὸ ὅλον ἐστὶ πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προέκρυται.* — Weiter zeigt sich die kirchliche Färbung des ignatianischen Paulinismus namentlich auch darin, dass das Christenthum hier bei all' seiner Erhabenheit über das jüdische Gesetz gleichwohl innerhalb seines eigenen Bodens zugleich die Formen einer eigenen, christlichen Gesetzmäßigkeit auszubilden begonnen hat. Es ist von *δόγματα* des Herrn und der Apostel die Rede, in welchen die Magnesier befestigt werden sollen, damit sie in Allem wohl fahren, in Fleisch und Geist, in Glauben und Liebe, im Sohn und Vater und Geist, im Anfang und Ende, verbunden mit ihrem hochwürdigsten Bischof und dem Presbyterium und den Diakonen (Magn. 13). Die Trallianer (Cap. 7) sollen untrennbar sein von Jesu Christo, dem Bischof und den Verordnungen (*διατάγματα*) der Apostel\*). Die Epheser werden wegen ihrer stets bewahrten Einheit mit den Aposteln gerühmt (Eph. 11). In Magnesia wird eine (häretische) Partei als gewissenlos bezeichnet *διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ' ἐντολὴν συναθροίζεσθαι* und die Gemeinde daselbst wird aufgefordert, unterthan zu sein dem Bischof *ὡς τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ* und dem Presbyterium *ὡς τῷ νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Magn. 4. 2). Der paulinische Idealismus, der nur von einem *νόμος τοῦ πνεύματος*

---

\*) Wohl zu beachten ist, wie die Apostel in diesen Briefen durchweg als solidarisches Ganze, als Collegium (*σύνδεσμος* Trall. 3, *συνέδριον* Magn. 6 und sogar *πρεσβυτέριον ἐκκλησίας* Phil. 5) erscheinen, der Gegensatz also zwischen Paulus und den Uraposteln dem streng paulinischen, bezhw. antijüdischen Pseudo-Ignatius sogut entschwinden ist, wie einem Clemens.

τος τῆς ζωῆς gewusst hatte, ist hier „realistisch modificirt“\*), nehmlich zum kirchlichen Gesetz verwandelt.

Aus dem übrigen dogmatischen Inhalt dieser Briefe ist besonders die Christologie hervorzuheben. Das katholisch-kirchliche Bewusstsein spricht sich hier unzweideutig in dem Bestreben aus, die beiden Seiten der Person Christi in ihrer unverkürzten Gleichberechtigung zu wahren. So Eph. 7: *Εἰς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γενητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν.* Ganz ähnlich, nur mit Voranstellung der idealen Prädikate, Polyk. 3: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείνοντα.* Hierbei ist übrigens ein Unterschied zu bemerken zwischen den Briefen (Römer und Epheser), in welchen noch keine Doketen bekämpft werden, und denen, welche sich mit dieser Häresie beschäftigen (Trallianer, Smyrnäer und Magnesier). In ersteren wird nehmlich Christus ganz unbefangen als Gott bezeichnet, vgl. Eph. Ueberschrift: *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, *ibid.* 1: *ἐν αἵματι θεοῦ*, 18: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χρ.*, 19: *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου* und 7: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* Röm. Ueberschrift: *Ἰησοῦ Χρ. τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, 3: *ὁ γὰρ θεός, ἡμῶν Ἰησοῦς Χρ. ἐν πατρὶ ὧν μᾶλλον φαίνεται* (d. h. wird seit seiner Erhöhung zum Vater um so wirksamer offenbar), 6: *τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* Diese Wendungen sind so wenig, als die ganz ähnliche Tit. 2, 13 (cf. oben, S. 474), patripassianisch zu verstehen; denn es wird doch in diesen Briefen wiederholt Christus als Sohn vom Vater ausdrücklich (cf. besonders die citirte Stelle Röm. 3) unterschieden. Schon in späterer Redaktion zeigt sich theilweise das Bestreben, derartige Stellen gegen die Gefahr doketischer Auffassung zu verwahren. Und diese Tendenz beherrscht gänzlich die antidoketischen Briefe. Trall. 9. 10. Smyrn. 1. 2 wird denen gegenüber, welche von Christus *τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν*

\*) Hilgenfeld, apost. Väter, S. 251.

behaupten, das ἀληθῶς Geborensen, Gegessen- und Getrunkenhaben, Gelittenhaben, Gestorben- und Auferwecktsein auf's Nachdrücklichste betont; sei er doch sogar noch nach seiner Auferstehung im Fleische gewesen und habe sich mit Händen greifen lassen, zum Zeichen, dass er kein körperloser Geist sei; nur der Christus, der als „vollkommener Mensch“ wirklich gelitten hat, kann seinem Jünger auch wirklich die Kraft zum Leiden geben, und sowie er auferstanden ist, wird nach seiner Aehnlichkeit auch uns, die wir glauben, der Vater auferwecken in ihm, ohne welchen wir das wahrhaftige Leben nicht haben. Daher lästert der den Herrn, ja hat ihn gänzlich verleugnet, welcher ihn nicht bekennt als einen σαρκοφόρον (Smyrn. 5. cf. 1 Joh. 4, 2. 3: πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν). Hiezu kommt im Briefe an die Magnesier Cap. 8 als neues Moment der Logosbegriff hinzu, welcher der Kirche bekanntlich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an zur Fixirung ihrer Christologie gegenüber dem doppelten Abwege des Dokerismus und des Ebionitismus gedient hat. Indem es hier von Christo heisst, dass er sei Gottes λόγος αἰδῖος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατα πάντα ἐνηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν, so erblicken wir hierin schon ganz die entwickelte Form der Christologie, welche im Logosbegriff ebensowohl die Göttlichkeit als zugleich die Unterschiedenheit und Unterordnung Christi gegenüber Gott dem Vater zu sichern suchte; unverkennbar liegt aber diess Stadium der Lehrbildung von der früheren einfachen Apotheose Christi schon um etliches ab. Der Zusatz: οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν weist übrigens auf ein gnostisches Theorem hin, wie kein Unbefangener leugnen kann; denn die Deutung: der Logos sei nicht erst nach dem Schweigen Gottes aufgetreten, vielmehr dessen ewiges Offenbarungsorgan gewesen, ist ja schon sprachlich unmöglich, da ἀπὸ σιγῆς προελθὼν das Hervorgehen aus einem Ursprung und nicht das Auftreten nach einem Vorgang bezeichnet; überdiess aber wäre auch der Gedanke selbst nach kirchlicher Anschauungsweise falsch, da nach dieser die Offenbarung Gottes durch den Logos allerdings einen Anfang hatte,nehmlich mit der zeitlichen Welterschöpfung. Wir müssen also die

Stelle auf das gnostische Theorem beziehen, welches den Logos aus der *Σιγή* als einem Aeon entspringen liess\*).

Es bleibt uns noch die für unsere Briefe so wichtige Frage der kirchlichen Verfassung zu besprechen. Die Unterscheidung des Bischofs von den Presbytern, die noch in den Pastoralbriefen nicht bestimmt ausgesprochen, wenn auch im 1 Timotheusbrief angestrebt wird, ist in diesen Briefen nun schon als vollendete Thatsache vorausgesetzt. Der Bischof ist nicht mehr bloss der *primus inter pares*, sondern er verhält sich zu den Presbytern, wie Gott oder Christus, dessen Stelle er vertritt, zu den Aposteln, deren Collegium in dem Presbytercollegium sich fortsetzt; vgl. Magn. 6: *προκαθήμενον τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων*; Trall. 3: *πάντες ἐντρεπέσθωσαν — τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων*; Smyrn. 8: *πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις*. Wie im I Clemensbrief das alttestamentliche Priesterthum als Analogie für die christlichen Gemeindeämter gebraucht war, so wird jetzt das Verhältniss Christi zum Apostelkreis als Analogie für das Verhältniss des Bischofs zu dem Presbyterkreis benutzt; wie letztere dem Bischof als berathendes Collegium zur Seite stehen, daher *συνέδριον ἐπισκόπου* heissen, so bildeten die Apostel das erste *πρεσβυτέριον* der Kirche, vgl. Philad. 8 mit 5. Diese Auffassung ist allerdings noch nicht die spätere kirchliche, wonach die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind; diese diene der Tendenz, die Einzelgemeinden zur einheitlich organisirten Gesamtkirche zusammenzufassen, indem die einzelnen Bischöfe als einander koordinirt, aber einer hierarchischen Einheit untergeordnet gedacht wurden. Darum handelte es sich aber in unsern Briefen noch nicht; es konnte noch nicht das Verhältniss der Einzelbischöfe zu einander und

---

\*) Am einfachsten wäre es hier freilich, an das bekannte valentinianische System zu denken. Allein daran hindert der judaistische Charakter, der gerade bei den Gnostikern dieses Briefes besonders stark bekämpft wird. Es scheinen aber ähnliche Theorien doch auch sonst, z. B. im pseudo-simonischen System vorgekommen zu sein.

zu der monarchisch sich zuspitzenden Gesamtkirche in's Auge gefasst werden, sondern hier war noch das Verhältniss des Bischofs zu der Einzelgemeinde und zu den untergeordneten Gemeindeämtern zu fixiren\*). Erst nachdem der bischöfliche Primat im Verhältniss zu dem Presbyterium so festgestellt war, wie diess eben in unsern Briefen geschieht, war der Boden gegeben, auf welchem sich die weitere kirchliche Organisation im Zusammenschluss der Einzelgemeinden zur allgemeinen Kirche bilden konnte. Auch von hier aus betrachtet, bilden unsere Briefe genau die Mitte zwischen dem I Clemensbrief und dem Zeitalter des Irenäus und Tertullian, also zwischen Anfang und Ende des zweiten Jahrhunderts.

Die Würde des kirchlichen Amtes, die Pflicht der Gemeinden, den Trägern desselben in Allem gehorsam zu sein, wird nun von unsern Briefen in jeder Weise nachdrücklichst eingeschärft. Philad. inscr. heisst es von Bischöfen, Presbytern und Diakonen, dass sie durch den Willen Jesu Christi eingesetzt (*ἀποδοδειγμένοι*) seien, *ὡς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ, τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι*, also beruht ihre Amtsgewalt auf unmittelbarer (*οὐ δι' ἀνθρώπων* *ibid.* 1) Einsetzung durch einen Willensakt Christi und Begabung mit dem sie im rechten Glauben befestigenden heiligen Geist, worin man schon den Keim der Lehre von der *continua successio spiritus sancti* erblicken kann. Dem gemäss ist der Bischof der Hirt, unter dessen Obhut allein die Schafe Sicher-

---

\*) Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung die Stelle Smyrn. 8: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡσπερ ὅπου ἂν ᾖ ἡ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*; die Einzelgemeinde also hat ihren einigenden und organisirenden Mittelpunkt am Bischof, die Gesamtkirche an Christus ihre ideale Einheit. Es begreift sich zwar, dass derselbe Zug zur äussern Einheit, welcher aus den Presbytern den Bischof, als den Repräsentanten der Gemeinde-Einheit, herausbob, auch noch weiter über die Vielheit der Bischöfe zur monarchischen Spitze im römischen Bischof hinaustreiben musste, um so auch die Gesamtkirche ebenso in einem reellen Mittelpunkt repräsentirt zu sehen, wie die Einzelgemeinde im Einzelbischof. Aber diese weitere Konsequenz ist unsern Briefen noch fern; so katholisch sie denken in Bezug auf die monarchische Organisation der Einzelgemeinde, so ist ihnen doch die Einheit der Gesamtkirche noch ganz, wie dem apostolischen Zeitalter, eine ideale: Christus.



heit vor den Wölfen, den Irrlehrern, finden (ibid. 2). Und daraus folgt schliesslich, dass „Alle, die Gottes und Christi sind, auch mit dem Bischofe es halten, und auch alle die, welche reuig zur Einheit der Kirche zurückkehren, um in Gemässheit Jesu Christi zu leben (man bemerke: christlich leben soviel als: kirchlich, in der kirchlichen Gemeinschaft leben), werden Gottes sein. Wer aber einem Schismatiker (*σχίζοντι*) folgt, erbt das Reich Gottes nicht; wenn Einer in fremder Lehre wandelt, der stimmt dem Leiden (Christi) nicht bei“ (ibid. 3). So heisst es Trall. 3, nachdem zum Gehorsam gegen Diakonen und den Bischof als gegen Jesum Christum selbst und gegen die Presbyter als gegen das Apostelcollegium ermahnt worden ist: *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται*. Und nach ibid. 7 wird nur derjenige unberührt bleiben vom Gifte der Häresie, der ungetrennt ist von dem Gott Jesus Christus (oder: Jesu Christi) und vom Bischof und von den Verordnungen der Apostel; nur wer innerhalb des Altars (d. h. der Kultusgemeinschaft mit der Kirche) ist, der ist rein, was sofort näher dahin erklärt wird, dass Jeder am Gewissen unrein sei, der etwas thue ohne den Bischof und das Presbyterium und den Diakon. So ist hier schon ganz katholisch die Stellung des Gewissens zu Gott abhängig gemacht vom Verhalten zu den kirchlichen Autoritäten. Und zwar beschränkt sich deren Einfluss nicht einmal auf das unmittelbare kirchliche Gebiet, sondern auf rein Menschliches, wie das Heirathen, soll der *γνώμη* des Bischofs unterstellt sein, vgl. ad Polyc. 5: *πρέπει τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις, μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἔνωσιν ποιῆσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾗ κατὰ θεὸν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν*; dem Willen Gottes also ist die Heirath gemäss, wenn sie die Einwilligung des Bischofs hat; so weit gediehen ist hier schon das Ideal hierarchischer Bevormundung des christlichen Lebens! Nach Magn. 6 führt der Bischof den Vorsitz an der Stelle Gottes, die Presbyter an der Stelle des Synedriums der Apostel und die Diakonen als die mit der Diakonie Jesu Christi Betrauten. „Wie nun, fährt Cap. 7 fort, der Herr nichts that ohne den Vater, mit dem er eins war, weder durch sich noch durch die Apostel, so auch thut ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter. Einer ist Jesus Christus, so laufet nun Alle zusammen als

zu einem Tempel Gottes, einem Altar, einem Christus!“ Als Vertreter der Einheit der Gemeinde hat der Bischof namentlich auch die ausschliessliche Leitung des Cultus; Smyrn. 8 heisst es: „Keiner soll ohne den Bischof etwas auf die Kirche Bezügliches vollziehen. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἣ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὕσα ἢ ὧς ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλήθος ἔστω, ὡς περ ὅπου ἂν ἦ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἔξόν ἐστι χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν, ἀλλ’ ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ἦ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται. Und Cap. 9: Ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον, ὑπὸ θεοῦ τετίμηται, ὃ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.

Diese Stellen genügen, um zu beweisen, wie vollständig das hierarchisch-katholische Prinzip bei Pseudo-Ignatius ausgebildet ist: Einheit mit dem Bischof ist Einheit mit Gott und Christo, Trennung vom Bischof ist Scheidung von Gott und Christo, führt zum Verlust des Reiches Gottes, ist Verleugnung des Leidens Christi, ja ist kurzweg Teufelsdienst! Die Kirche in ihrer hierarchischen Organisation tritt in die Mitte zwischen Gott und den Menschen und bestimmt dessen Verhältniss zu Gott, richtet über Seligkeit und Unseligkeit, normirt das ganze sittliche Leben.

Und nun bedenke man: so spricht derselbe Pseudo-Ignatius in denselben Briefen, in welchen er das Judaisiren für einen alten, mit dem Christenthum unvereinbaren Sauerkeim, für eine Thorheit und Gottlosigkeit erklärte und dem autoritätssüchtigen Gläubigen des Alten Bundes als die alleinige wahre und unverletzliche Autorität entgegenhält Jesum Christum und sein Kreuz und seinen Tod und den Glauben daran, durch welche er Rechtfertigung zu erlangen gedenke (Philad. 8). Nach aussen, als Waffe zur Vertheidigung der Autonomie des Christenthums gegenüber dem Judenthum, werden die reinsten paulinischen Grundsätze aufrecht erhalten, nach innen aber zugleich, für die Glieder der Gemeinde, ist der paulinische νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zum neuen und zwar kirchlich-hierarchischen Gesetz geworden. So wenig aber ist diess eine Konzession gegen das

Judenchristenthum oder auch nur die Folge eines massgebenden Einflusses von jener Seite gewesen, dass vielmehr gerade im letzten Entscheidungskampfe wider ein zur Sekte gewordenes Judenchristenthum die hierarchische Kirchlichkeit innerhalb der paulinischen Gemeinden sich vollends ausgebildet und fixirt hat, jene Kirchlichkeit, zu welcher ein halbes Jahrhundert vorher nur erst die noch harmlosen Anfänge und Ansätze in dem Betonen der christlichen Gemeindeordnung zu sehen gewesen waren (cf. I Clemens). — Wir sehen hierin eine letzte und völlig entscheidende Bestätigung unserer ganzen Auffassung vom Entwicklungsgang des Paulinismus zum Katholicismus, dass derselbe nemlich auf dem organischen Wege rein innerer Umbildung und nicht auf dem mechanischen äusserer Transaktionen und Kompromissakte zu Stande gekommen ist.

## Schluss (Apostelgeschichte).

Nachdem wir in der lehrhaften Literatur die Entwicklung des Paulinismus, sein Uebergehen und Aufgehen in den allgemein kirchlichen (katholischen) Glauben verfolgt haben, werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf die Art, wie sich dieser spätere Paulinismus in der Auffassung des ursprünglichen Paulinismus und seiner Stellung zur Urgemeinde spiegelt. Von dem Bewusstsein des späteren Paulinismus um seine eigene geschichtliche Vergangenheit gibt die „Apostelgeschichte“ Zeugnis. Dass sie keine rein geschichtliche Urkunde von der urapostolischen Zeit und den Thaten der Apostel ist, ergibt sich schon — abgesehen von allem Andern — aus dem ganz äusserlichen Umstand, dass sie für einen solchen Zweck viel zu unvollständig und lückenhaft wäre; sie schweigt ja nahezu von allen anderen Aposteln und hebt nur die Beiden: Petrus und Paulus hervor, jenen als Mittelpunkt des ersten Theiles, diesen als einzigen Gegenstand des zweiten. Aber auch die Geschichte dieser beiden Hauptapostel ist nicht so dargestellt, wie es für ein wirkliches Geschichtsbuch nothwendig wäre; die Geschichte des Petrus ist von da an, wo Paulus in Wirksamkeit tritt, fallen gelassen, vorher dagegen überhäuft mit Detailzügen, die sich zum Theil nur als Variationen und Wiederholungen derselben Geschichte betrachten lassen; aus der Geschichte des Paulus hingegen ist eine Menge sehr wichtigen Stoffes: viele Gemeindegründungen, Gefahren und Leiden aller Art und besonders die heftigen inner-kirchlichen Partaikämpfe ausgelassen. Schon ein Blick auf diesen äusserlichen Thatbestand kann lehren, dass die Apostelgeschichte nicht eine geschichtliche Urkunde von den

Anfängen der christlichen Kirche, von den Geschicken der Apostel und ältesten Gemeinden sein will, sondern dass sie einen viel eingeschränkteren Zweck verfolgt. Sie will eine parallele Darstellung der beiden Hauptapostel Petrus und Paulus als der Repräsentanten und Häupter des Judenchristenthums und Heidenchristenthums geben, um an der Gleichstellung und wesentlichen inneren Uebereinstimmung der beiden Parteihäupter zu zeigen, dass die Gleichberechtigung und innere kirchliche Einigung oder Verträglichkeit des Juden- und Heidenchristenthums auf apostolischem Grund und Vorbild ruhe, ihre Unverträglichkeit also, wie nicht katholisch, so auch nicht apostolisch sei. Da ihre Geschichtsdarstellung wesentlich diesem Zwecke dient, der kirchlichen Unionstendenz ihres Zeitalters den Spiegel der Vergangenheit zum leuchtenden Muster vorzuhalten, so wird insofern allerdings die Apostelgeschichte weniger als Geschichtswerk, denn als praktisch-kirchliche Tendenzschrift zu betrachten sein. Aber so gewiss durch diese Tendenz Auswahl und Anordnung des Stoffes bedingt ist, so wenig ist damit schon die Frage entschieden, ob auch der gegebene Geschichtsstoff selbst tendenziös geändert worden sei. Die Thatsache, dass die Apostelgeschichte ein ziemlich anderes Bild der urchristlichen Parteiverhältnisse gibt, als man es aus den paulinischen Briefen gewinnt, scheint allerdings für jene Annahme zu sprechen und die Hypothese zu begünstigen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte seinen Paulus absichtlich petrinisirt und den Petrus paulinisirt habe, um dadurch den bestehenden Gegensatz beider Parteien künstlich zu verwischen. Darnach wäre die Apostelgeschichte ein von paulinischer Seite aus gemachter Friedensvorschlag, der die erstrebte Union durch sehr bedeutende Konzessionen an den Judaismus, ja fast durch ein Verläugnen der paulinischen Grundsätze erkaufen wollte.

Allein gegen diese Auffassung erheben sich doch die gewichtigsten Bedenken. Schon zum voraus sprechen dagegen zwei Gründe allgemeiner Art. Für's erste würde ein solcher Standpunkt ohne alle Analogie in der übrigen Geschichte des Paulinismus sein; denn wir haben zwar eine sehr bedeutende Umwandlung des ursprünglichen Paulinismus wahrgenommen, aber nirgends bestand dieselbe in einem Aufgeben der eigenen Position zu Gunsten irgend welcher Parteikompromisse, son-

dern in jeder Phase jenes Wandelungsprozesses liess sich ein stets unvermindertes Bewusstsein um das volle autonome Recht des gesetzefreien Heidenchristenthums wahrnehmen und die Abschwächungen der specifisch paulinischen Dogmatik im Sinn einer neutralen kirchlichen Anschauungsweise erschienen nirgends als bewusste Konzessionen an einen fremden Standpunkt, sondern überall nur als innere und unwillkürliche Wandlungen des Bewusstseins, wie sie in heidenchristlichen Kreisen ohne die Voraussetzungen der paulinischen Dogmatik unvermeidlich, und zumal unter veränderten Zeitverhältnissen, gegenüber neuen Gefahren und Bedürfnissen der Gemeinden naturgemäss waren. Also spricht die ganze Analogie der sonstigen Geschichte des Paulinismus jedenfalls nicht für, sondern gegen die Auffassung der Apostelgeschichte als einer solchen Tendenzschrift, welche durch Konzessionen an das Judenchristenthum dessen Anerkennung und Freundschaft erkaufen und diesem Zweck den geschichtlichen Paulus opfern wollte. Viel näher liegt es gewiss, dass der Verfasser aus dem Bewusstsein seiner Zeit heraus, in welcher der Paulinismus faktisch schon ein anderer geworden war, bona fide auch die Verhältnisse der urapostolischen Zeit auffasste und seine Quellen unbefangen unter der Voraussetzung verstand und benutzte, es könne schon im Urchristenthum das Verhältniss des Juden- und Heidenchristenthums kein anderes gewesen sein, als wie es sich ihm in seiner Zeit darstellte: das der gegenseitigen Annäherung, der Verständigung und Einigung der beiderseitigen besonnenen Elemente gegenüber den beiderseitigen Extremen.

Und eben hiefür spricht zum andern auch der allgemeine Charakter der Geschichtsschreibung unseres Verfassers, wie er von ihm selbst in dem Prooemium zum Evangelium Lucae direkt als Grundsatz aufgestellt und in diesem Evangelium jedenfalls unleugbar durchgeführt wird. Dort versichert er, dass er „Allem genau nachgegangen sei“ (Luc. 1, 3), womit er „nur die genaue und gründliche Kenntnissnahme von allen ihm zugänglichen schriftlichen und mündlichen Quellen, sowie ihre sorgfältige Vergleichung und Prüfung und gewissenhafte Benutzung behufs genauer Ausmittlung und Darstellung des

wirklichen Thatbestandes bezeichnen kann“.) Allerdings ist seine Benutzung der Quellen keine unselbständige, sondern eine planmässig und methodisch verfahrenende, wie er ebendort durch die Worte andeutet: *καθεξῆς γράψαι* — *ἵνα ἐπιγνῶς τὴν ἀσφάλειαν*; er hält an dem ihm im Allgemeinen glaubwürdig erscheinenden überlieferten Stoff dennoch eine Ermittlung des genaueren Thatbestandes durch eine gewisse kritische Sichtung und Bearbeitung desselben für nothwendig, insbesondere um den richtigen Zusammenhang, die chronologische Ordnung des mannigfachen Details (das *καθεξῆς γράψαι*) herzustellen. Diese doppelte Maxime seiner Geschichtsschreibung: genaue Kenntnissnahme und Berücksichtigung der Quellen einerseits und selbständige Bearbeitung, kritische Sichtung und freie Anordnung des Stoffes andererseits lässt sich auch wirklich im Evangelium Lucae unschwer nachweisen. Es ist schon oft auf die schillernde und wechselnde Färbung, die dieses Evangelium sowohl in sprachlicher als in dogmatischer Beziehung zeigt, aufmerksam gemacht worden; woher soll dieser Wechsel zwischen hebraisirendem und reinerem Griechisch, zwischen ebionitischen und paulinischen Erzählungen und Reden zu erklären sein, wenn nicht aus der Benutzung verschiedenartiger Quellen? Freilich verräth sich der paulinische Standpunkt des Verfassers unleugbar in der Häufung und Bevorzugung solcher Erzählungen, welche der paulinischen Gnadenlehre und dem Universalismus zur Stütze dienen; allein gerade um so bezeichnender ist es und spricht um so lauter für das aufrichtige Streben des Geschichtsschreibers nach allseitiger Berücksichtigung der verschiedenartigen Quellen („*πᾶσιν παρακολουθήκοι*“ 1, 3), dass er doch auch wieder Stellen von entschiedenstem ebionitischem Charakter aufzunehmen nicht verschmäht hat; nur kürzlich erinnert sei hier an seine Form der Bergrede (6, 20 ff); ferner an die stark judenchristliche Färbung der Kindheitsgeschichte Capp. 1 und 2 (cf.: Betonung der gesetzlichen Gerechtigkeit der Eltern des Johannes und dieses selber 1, 6 und 15; das davidische Königthum Jesu 1, 32 f.; die Beziehung der Erlösung auf das Volk Israel

\*) Grimm, „über das Proömium des Lukasevangel.“ im Jahrb. f. d. Th. XVI, S. 70.

1, 54 f. 68—74. 2, 10. 34 und ähnlich noch 24, 21); an die Verheissung für die Zwölfapostel, dass ihnen das Reich beschieden sein und sie sitzen sollen auf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israels (22, 28—30); an die ebionitisirende Pointe der Erzählung 18, 18—27 und der Gleichnisse 16, 1—9 und 19—31; an das Wort von der Unvergänglichkeit des Gesetzes 16, 17. Aber gerade diese drei Stellen aus dem 16. Capitel können uns auch lehren, wie der paulinische Verfasser derartige ebionitische Stoffe, welche wegzulassen sein historisches Gewissen ihm nicht erlaubte, doch auch wieder sich zurecht zu legen wusste; er fügt dem ersten Gleichniss eine unverfängliche Auslegung bei, wornach seine Moral nicht auf den verdienstlichen Werth der Almosen, sondern auf die Treue im Kleinen hinausläuft; er stellt den Vers von der Unvergänglichkeit des Gesetzes mitten hinein zwischen zwei andere, nach welchen das Gesetz nur bis auf Johannes gilt und von da an die evangelische Reichspredigt beginnt (v. 16), und im Reiche Gottes die alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen über Ehescheidung durch andere und strengere aufgehoben sind (v. 18); er ergänzt das Gleichniss vom armen Lazarus und reichen Mann (das ursprünglich wohl mit v. 26 geschlossen hatte) durch eine Schlusswendung, wornach die Verdammniss der Reichen nicht sowohl durch ihr Wohlleben, als vielmehr durch ihren Unglauben an Gesetz und Propheten und an einen von den Todten auferstandenen (d. h. an alt- und neutestamentliche Predigt) verschuldet ist. Ebenso stellt er hart neben die Beziehung der Erlösung auf Israel die auf alle Völker, auf die Heiden (2, 31 f.); neben die Aussendung der Zwölfe die der Siebenzig (Capp. 9 und 10), verbindet zwar mit der letztern die ausführlichere Instruktionsrede und fügt lebhaftere Berichte ihres Erfolges (10, 17—29) bei, die offenbar auf den Erfolg der Heidenmission Bezug haben, behält aber doch das Vorrecht des Zugerichtsitzens den Zwölfen vor (22, 30); gewiss hat er die Erzählung von der Jünger aussendung in dieser doppelten Form vorgefunden und darum auch beide seiner Darstellung einverleibt, den Redestoff aber so vertheilt, wie es seinem heidenchristlichen Interesse entsprechender schien. So mag auch von der besondern Verheissung an Petrus als Apostelfürsten eine doppelte Form in der Ueberlieferung existirt haben, die



von Matth. 16, 17 ff. und die von Luc. 22, 32 und Joh. 21, 15 ff.; von diesen beiden Formen hat Lukas die erste entweder gar nicht gekannt, oder, wenn er sie kannte, erschien sie ihm wohl als blosser Variation (Doublette) der andern, und dann gab er letzterer Form den Vorzug, weil sie durch die Anspielung auf die Verleugnung des Petrus und die Nothwendigkeit seiner Bekehrung der Erhebung des Petrus das richtige Mass zu setzen und ihn dem ebenfalls durch Sünde und Bekehrung hindurchgegangenen andern Apostelfürsten Paulus gleichzustellen schien.

Wenn nun also der Verfasser des Evangelium Lucae und der Apostelgeschichte in der erstern dieser Schriften unleugbar nach dem Grundsatz verfahren ist, die verschiedenen Quellen allseitig und gründlich zu benutzen, aber in der schriftstellerischen Verarbeitung des gegebenen Stoffes sich die Freiheit der Auswahl und Anordnung und rednerischen Erklärung der einzelnen Situationen nach den Gesichtspunkten seines dogmatischen Standpunktes zu erlauben, so werden wir für die Apostelgeschichte zum voraus auf dasselbe Verfahren rechnen dürfen; wir werden also einerseits in den erzählten Thatsachen keine tendenziösen Erdichtungen, sondern einen aus der mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung entnommenen Stoff erblicken, andererseits freilich auch nicht vergessen dürfen, dass die Auswahl des Stoffes, seine Anordnung und Inscenirung im Einzelnen, besonders auch die die Situationen beleuchtenden Reden auf Rechnung der freien schriftstellerischen Darstellung kommen, in welcher hier wie im Evangelium der dogmatische Standpunkt des Verfassers sich geltend machte.

Treten wir mit diesen Voraussetzungen gleich an den entscheidendsten Punkt, die Erzählung vom Apostelkonvent Act. 15, so werden wir sie hier völlig bestätigt finden. Diese Darstellung erweist sich nemlich im Vergleich zu der authentischen des Apostels Paulus Gal. 2 allerdings nicht als historisch genau, aber ihre Differenzen sind doch keineswegs von der Art, dass man an absichtliche Erdichtung zu denken berechtigt wäre, sondern sie erklären sich theils — was das Thatsächliche betrifft — aus ganz absichtslosen Ungenauigkeiten und Verschiebungen des Details in der Ueber-

lieferung, die der Verfasser vorfand, theils aber — was die Reden betrifft, die wir zum Voraus als frei komponirt nach der allgemeinen Sitte der alten Geschichtsschreiber zu betrachten haben, — aus der unbefangenen Voraussetzung des Verfassers, dass die iredische Tendenz der kirchlichen Parteien seiner Zeit schon in deren apostolischen Häuptern ihren Vorgang gehabt haben müsse.

Was das Thatsächliche betrifft, so ist zunächst hervorzuheben, dass sowohl der Anlass als der Erfolg der Besprechung zu Jerusalem von der Apostelgeschichte im Wesentlichen ganz richtig dargestellt wird. Der Anlass: es waren von Jerusalem etliche Gesetzeseiferer nach Antiochien gekommen, um der dort gebräuchlichen „Freiheit in Christo“ aufzulauern und die emanzipirte Gemeinde unter das Gesetzesjoch zu beugen; dieselben hatten in der gemischten Gemeinde die bisher noch nicht zum prinzipiellen Austrag gekommene Frage nach der Geltung des Gesetzes angeregt, die Unentschiedenen und Schwankenden in grosse Verwirrung versetzt und das ganze Lebenswerk des Paulus, den Bestand eines gesetzesfreien Heidenchristenthums, in Frage gestellt; sollte diese Krisis überwunden, die Frage zur Entscheidung und die beunruhigten Gemüther zur Ruhe gebracht werden, so konnte diess nur im Mittelpunkt des Christenthums durch eine Verständigung mit den hochangesehenen Uraposteln, den „Säulen“ der Christenheit, geschehen. Soweit völlige Uebereinstimmung zwischen Apostelgeschichte und Gal. 2. — Dass nach letzterem Paulus „in Folge und Gemässheit einer Offenbarung“ hinaufreiste, nach ersterer aber von der antiochenischen Gemeinde dazu veranlasst, diess bildet gar keinen sich ausschliessenden Gegensatz, da natürlich der innere Impuls zu äusseren Motiven, unter welchen der Wunsch der Gemeinde obenan gestanden haben wird, hinzutrat. — Dass aber nach der Apostelgeschichte die antiochenische Gemeinde sich nach Jerusalem wie an eine oberste kirchliche Autorität um eine richterliche Entscheidung gewandt habe, während nach Gal. 2 Paulus mit den Uraposteln als Gleicher mit Gleichen verhandelte, diess ist doch wohl zu viel gesagt; denn einerseits muss ja auch wirklich Paulus der Entscheidung der Urapostel einen gewissen schiedsrichterlichen Einfluss beigemessen haben, sonst hätte er ja eine Ver-

ständigkeit mit ihnen gar nicht gesucht; und andererseits bekommt man doch auch aus der Darstellung der Apostelgeschichte nicht sowohl den Eindruck eines Prozesses vor einem kirchlichen Gerichtshof, als den einer freien Verhandlung zwischen Gleichen; nur dass allerdings diese Verhandlung etwas mehr formell inscenirt und damit einem spätern kirchlichen Konzil näher gerückt erscheint, als diess nach Gal. 2 der Fall gewesen ist; aber wie natürlich und naheliegend ist es doch, dass eine so wichtige Besprechung in der Ueberlieferung die pompöseren Umrisse eines förmlichen und feierlichen Konzils der Urgemeinde annahm! — Eben darauf reducirt sich auch der weitere Punkt, den man gänzlich mit Unrecht zu einer hochwichtigen Differenz übertrieb: dass nach der Apostelgeschichte die Verhandlungen öffentliche vor der Gesamtgemeinde, nach Gal. 2 aber nur Privatbesprechungen mit den Säulenaposteln gewesen seien. Es ist diess schon gar nicht ganz richtig, denn auch nach Gal. 2, 2 unterscheidet Paulus zwischen einem doppelten Publikum, mit dem er verhandelte; 1) den *ἅπτοῖς* im Allgemeinen, d. h. der jerusalemischen Gemeinde überhaupt, 2) *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς στήλαις*, den Säulenaposteln; auf die Verhandlungen mit der Gesamtgemeinde muss sich Gal. 2, 3—5 beziehen, weil die Kontroverse mit den die Beschneidung des Titus fordernden falschen Brüdern doch nur öffentlich gewesen sein kann; darauf folgt dann erst abschliessend in vv. 6—9 die Privatbesprechung mit den Säulenaposteln, bei welcher übrigens die Anwesenheit einiger angesehenen Aeltesten durch den Wortlaut nicht bestimmt ausgeschlossen ist; dem entspricht es nun ganz gut, dass auch nach Act. 15, 6 die Apostel und Aeltesten erst im zweiten Stadium der Verhandlungen zusammentreten, nachdem zuerst offenbar formloser vor dem grossen Publikum mit den pharisäischen Eiferern debattirt worden war (v. 5). Allerdings aber lässt die Apostelgeschichte das Resultat dieser Verhandlungen im engern Kreise als einen förmlichen Gemeindebeschluss zu Stande kommen, während es in Wirklichkeit nur eine Privatübereinkunft zwischen Paulus und den drei Säulenaposteln war, bei welcher zweifelhaft bleibt, wieweit die übrige Gemeinde damit einverstanden war, da sie gar nicht um ihre Zustimmung befragt wurde. Dass dieser einfachere Sachver-

halt in der Ueberlieferung sich etwas verschob und die imposantere Form, wie sie in der Apostelgeschichte vorliegt, annahm, daran ist gar nichts zu verwundern. — Was endlich das Resultat selbst betrifft, so ist es in der Hauptsache ganz übereinstimmend mit dem von Paulus berichteten und zwar in doppelter Hinsicht, positiv: Paulus erreicht seinen nächsten Zweck, die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz; negativ: im Uebrigen bleibt Alles beim Alten, die fortdauernde Geltung des Gesetzes für die Judenchristen bleibt ausserhalb der Verhandlung und wird von den Jerusalemern als selbstverständlich vorausgesetzt. \*) Diese Voraussetzung ist in v. 21 jedenfalls angedeutet, man mag nun diese Worte nehmen als Begründung dafür, dass die Forderung an die Heidenchristen nicht über das Mass der Proselytengebote hinausgehen dürfe, oder dafür, dass wenigstens so viel nothwendig gefordert werden müsse. Die Forderung, dass die Heidenchristen sich enthalten sollen von dem befleckenden Götzenopfer, vom Blut, vom Erstickten und von Hurerei, kann nun allerdings nicht so, wie die Apostelgeschichte es darstellt, damals in einem offiziellen Dekret von Jerusalem aus den Heidenchristen auferlegt worden sein; dem steht die ausdrückliche Angabe des Paulus, dass die Geltenden ihm nichts vorgelegt haben (*ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο* v. 6) und er sich zu nichts weiter verpflichtet habe, ausser dass er der Armen gedenke (v. 10), zu entscheiden entgegen; auch wäre es ganz unbegreiflich, dass Paulus nirgends jenes Beschlusses erwähnen sollte, auch nicht da, wo er selber den Korinthern den Genuss des Götzenopfers als unchristliche Verbindung mit dem heidnischen Opferaltar und damit zugleich mit den Dämonen verbietet (1. Cor. 10, 14—22). Aber diese irrthümliche Notiz der Apostelgeschichte beruht keineswegs auf tendenziöser Erdichtung, sondern erklärt sich ganz einfach aus dem urkirchlichen Gebrauch, dasjenige, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, sei es in Glauben oder Sitte, auf bestimmte apostolische Verfügung und

\*) Gerade in diesem Punkte hätte man am allerwenigsten eine tendenziöse Darstellung der Apostelgeschichte finden sollen, da er ganz genau der historischen Situation, wie sie sich auch aus Gal. 2 ergibt, entspricht (cf. oben, S. 282), während er schwerlich aus der eigenen Ansicht des Verfassers oder seiner Zeit erklärlich wäre.

Anordnung zurückzuführen. Es kann nemlich kein Zweifel darüber bestehen,\*) dass jene Enthaltungen zur Zeit des Verfassers in den heidenchristlichen Kreisen längst allgemeine Sitte waren, nicht nur, weil Paulus selbst ähnliche Ansichten gelegentlich geltend machte (cf. 1 Cor. 10 über Götzenopfergenuss und 1. Cor. 5 über unerlaubte Ehe), sondern schon deswegen, weil zu jenen Enthaltungen die Proselyten des Thors immer verpflichtet gewesen waren, diese aber in gemischten Gemeinden naturgemäss meistens den Grundstock des heidenchristlichen Theiles gebildet haben werden; dass nun die christgewordenen Proselyten nach wie vor an jene Gebote sich banden, schon um den Verkehr mit den Judenchristen nicht abzubrechen, ist selbstverständlich, und dann ist auch das Weitere nur natürlich, dass die nachher hinzukommenden Heiden sich eben derselben Sitte anschlossen, welche sie bei den früheren Proselyten des Thors, den ältesten Heidenchristen, vorfanden. Diese alte Sitte der heidenchristlichen Gemeinden, sich an die Proselytenverpflichtungen zu binden, wird wohl schon von der spätern Ueberlieferung auf apostolische Anordnung zurückgeführt worden sein, so dass wir als schriftstellerische Zuthat des Verfassers der Apostelgeschichte nichts als die bestimmtere Anknüpfung an den Apostelkonvent zu betrachten haben werden; diess aber liegt so ganz in seiner allgemeinen schriftstellerischen Art, vage Ueberlieferungen an bestimmte (selbstgewählte) Anlässe anzuknüpfen, dass nicht der geringste Grund vorliegt, dabei an eine besondere Tendenz zu denken. So einfach sich hiernach Alles erklärt, so schwer wäre hingegen zu begreifen, welche Absicht unser Verfasser mit der freien Erdichtung jenes Gebots verfolgt haben sollte? Dass es, wie man vermuthete, ein Vergleichsvorschlag der paulinischen Partei an die Judenchristen hätte sein sollen, ist schon deswegen nicht anzunehmen, weil die Pauliner nicht wohl eine ohnediess schon bestehende Sitte als Friedensbedingung anbieten konnten, und weil andererseits diejenigen gemässigten Judenchristen, welche mit dieser Bedingung zufrieden gewesen wären, damals gar nicht mehr erst für den Frieden zu gewinnen waren.

Wir sehen aus dem Bisherigen, dass das Thatsächliche des Apostelkonvents von der Apostelgeschichte in den Haupt-

\*) cf. Lipsius in Schenkel's Bibell. s. v. Apostelkonvent.

sachen historisch richtig dargestellt wird, das Unhistorische aber theils auf Rechnung der ihm vorliegenden Ueberlieferung fällt, theils auf Rechnung seiner freien aber tendenzlosen schriftstellerischen Einkleidung. Bei den Reden verhält sich nun die Sache freilich anders. Hier dürfen wir zum voraus gar keinen geschichtstreuen Bericht erwarten, sondern müssen uns der allgemeinen Sitte der alten Geschichtsschreiber erinnern, gegebene Situationen durch frei komponirte Reden zu illustriren. Wie nahe liegt es aber bei derartigen Kompositionen, dass der Geschichtsschreiber seinen redenden Personen entweder geradezu seine eigenen Ansichten in den Mund legt, oder doch wenigstens sie so sprechen lässt, wie sie zu seiner Zeit gesprochen haben könnten, nicht aber wie sie zu ihrer Zeit wirklich gesprochen haben! So lässt denn auch unser Verfasser den Petrus seine Ansichten über das Gesetz in so freier paulinischer Weise aussprechen, wie er (der Verfasser) selbst dachte und wie wohl auch aufgeklärtere Judenchristen seiner Zeit denken mochten, wie aber ein Petrus in Wirklichkeit nicht gedacht noch gesprochen haben kann. Zwar dass sich Petrus auf einen in seiner eigenen Missionspraxis vorgekommenen Fall von Heidenbekehrung berief, ist sehr wohl möglich; das vereinzelte Vorkommen solcher Fälle ist jedenfalls anzunehmen, da doch Act. 10 unmöglich aus der Luft gegriffen sein kann; allein das war auch nach der Apostelgeschichte ein vereinzelter Fall und eine Ausnahme von der Regel, welche die Regel selbst nicht aufhob, nach welcher die Urapostel ihr Arbeitsgebiet auf Israel beschränkten. Diese Beschränkung aber, wie sie nach Gal. 2, 9 eben damals prinzipiell ausgesprochen wurde, beruhte auf einer prinzipiellen Ansicht über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und über die bleibende Geltung des Gesetzes (cf. oben S. 281), die eben nicht die paulinische ist, vielmehr mit den paulinischen Gedanken von Act. 15, 9—11 im Widerspruch steht. War Petrus wirklich so prinzipiell, wie er es dort ausspricht, überzeugt, dass das Gesetz nur ein unerträgliches Joch sei, und dass im Gegensatz zu ihm der alleinige, für Juden wie Heiden gleichmässige Heilsweg im Glauben an die Gnade Christi liege, wie konnte er dann gleichwohl den von Gott selbst aufgehobenen Unterschied zwischen Juden und

Heiden in der Beschränkung seiner Wirksamkeit auf die Ersteren festhalten? Erkannte er im Gesetz ein unerträgliches Joch, wie konnte er dann gleichwohl an seiner fortdauernden Geltung für die Judenchristen festhalten? Wie konnte er nach momentanem Abweichen von dieser Norm unter dem Einfluss der freieren antiochenischen Sitte sich durch die Jakobusleute wieder unter dieses Joch zurückschrecken lassen? Wozu bedurfte es für ihn der paulinischen Auseinandersetzung über die Unverträglichkeit von Gesetz und Glauben, wenn er selber schon in Jerusalem ganz dieselbe Ueberzeugung ausgesprochen hatte? — Wir sehen also allerdings, Petrus ist hier paulinisiert; der Mann der unbestimmten Mitte, der gelegentlich einer freieren Praxis sich akkommodiren konnte, im Grunde seiner Ueberzeugung aber mit Jakobus auf einer Seite gegen Paulus stand und daher im entscheidenden Falle auch zu den Grundsätzen der Gesetzespartei sich bekannte, er ist in's Lager des Paulinismus herübergezogen. Vorsichtiger lässt unser Verfasser den Jakobus sprechen; er erinnert nur an die prophetischen Aussprüche über Bekehrung der Heiden, welche sich ganz innerhalb der judenchristlichen Anschauung halten, wornach zu der israelitischen Messiasgemeinde bekehrte Heiden als Proselyten hinzutreten werden, womit weder der specifisch jüdische Charakter der Christengemeinde noch namentlich die fortdauernde Geltung des Gesetzes in ihr angefasst war. In diesem Unterschied zwischen Petrus' und Jakobus' Rede, sowie darin, dass Letzterer es ist, der die Proselytengebote in Vorschlag bringt, verräth sich immerhin eine verblasste Erinnerung an die strengere Haltung eines Jakobus im Vergleich zu Petrus. Auch dass Paulus und dessen Freunde nach v. 12 ihre Sache hauptsächlich durch Berufung auf ihre thatsächlichen Erfolge unter den Heiden führen, ist ein ganz richtiger Zug, der mit Gal. 2, 7—9 übereinstimmt.

In Gal. 2 schliesst sich an die Erzählung von der Apostelbesprechung in Jerusalem das Nachspiel der Scene zwischen Paulus und Petrus in Antiochien an, in welcher erst die vorher noch verdeckte Differenz der Prinzipien zur Erscheinung kommt und welche daher auf die eigentliche Stellung der Parteien im Urchristenthum mehr als die jerusalemische Verhandlung ein klares Licht wirft (cf. darüber oben S. 287 f.). Von dieser

Scene erzählt nun die Apostelgeschichte nichts und berichtet dafür nur von einem Streit zwischen Paulus und Barnabas, der, aus unbedeutendem Anlass (aus der Frage, ob Markus wieder auf die Missionsreise mitzunehmen sei?) entstanden, doch zu heftiger Erregtheit geführt habe (15, 36—41). Es liegt sehr nahe, in dieser Notiz eine abgeblasste Spur von dem ernstlichen Konflikt, wie Paulus ihn erzählt, zu erblicken. Wie weit unser Verfasser hievon nähere Kunde hatte, können wir nicht wissen; es ist sehr wohl möglich, dass schon die Tradition in heidenchristlichen Kreisen jene Scene verwischt, die Schärfe des Konfliktes abgeschwächt und die Tragweite desselben vergessen hat; ja es wird diess sogar wahrscheinlich, wenn wir bedenken, wie schon der erste Clemensbrief die beiden Apostelhäupter Petrus und Paulus friedlich zusammenstellt (Cap. 5) und wie er die Zwistigkeiten zwischen der Paulus-, der Petrus- und der Apollospartei in Corinth für eine geringere Sünde hält, als die spätern Zwistigkeiten mit den Presbytern, weil es ja doch hochberühmte Apostel gewesen seien, an die sich jene Parteien angeschlossen haben (Cap. 47). Das setzt offenbar voraus, dass man schon damals wenigstens in heidenchristlichen Kreisen von der eigentlichen Bedeutung des urapostolischen Parteigegensatzes keine rechte Vorstellung mehr hatte; dann kann man aber auch von dem prägnantesten Ausdruck jenes Gegensatzes, dem persönlichen Konflikt der Parteihäupter in Antiochien, keine volle und klare Erinnerung gehabt, mindestens die Tragweite desselben nicht mehr verstanden haben. Sehr viel anders war diess freilich in den streng judenchristlichen Kreisen, wo man noch ein Jahrhundert lang dem Paulus jene Scene nicht vergessen konnte, wie die Clementinen beweisen. Mit Rücksicht hierauf wird sich allerdings die Möglichkeit nicht abweisen lassen, dass unser Verfasser den ihm bekannten Konflikt mit Stillschweigen übergangen habe, um in diesem heikelen Punkte die Empfindlichkeit der Judenchristen zu schonen.

Man hat ferner auch tendenziöse Erdichtungen sehen wollen in den wiederholten Fällen, wo Paulus nach der Apostelgeschichte sich dem Gesetz und der Sitte der Juden akkommodirt. Allein hier müsste erst bewiesen werden, dass diese Fälle nicht geschichtlich sein können. Beruft man sich



auf die Zurückweisung der angesonnenen Beschneidung des Titus (Gal. 2, 3), um die Erzählung der Apostelgeschichte von der Beschneidung des Timotheus (16, 3) für ungeschichtlich zu erklären, so übersieht man einen zwiefachen Unterschied beider Fälle: Titus war reiner Heidenchrist, Timotheus als Sohn einer jüdischen Mutter von Geburt halber Jude; und — was noch bedeutsamer ist — im Falle des Titus handelte es sich darum, an einem entscheidenden Exempel das Prinzip der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen zu wahren; in dieser kritischen Situation wäre Nachgiebigkeit so viel als Verleugnung des Prinzips gewesen; bei Timotheus aber fehlte nicht bloss jeder derartige Grund zur strengen Durchführung des antinomistischen Prinzips, sondern dieselbe wäre vielmehr geradezu zweckwidrig gewesen, weil das Aergerniss der Juden an einem unbeschnittenen halb-jüdischen Apostelgehülfen bei der Missionswirksamkeit überall ein Hemmschuh geworden wäre. Dass im Allgemeinen solche äussere Zweckmässigkeitsgründe bei Dingen, die an sich *Adiaphora* sind — und so betrachtete Paulus nach 1 Cor. 7, 19, Gal. 6, 15 die Beschneidung — massgebend sein dürfen, sollte kein Besonnener läugnen; dass aber insbesondere auch auf den Apostel derartige Rücksichten pastoraler Weisheit bestimmend einwirkten und ihn, den prinzipiellen Antinomisten, zur praktischen Akkommodation an die Gesetzesleute bewogen, ist von ihm selber 1 Cor. 9, 19 ff. so rundweg bezeugt, dass sich daran in keiner Weise rütteln lässt (cf. oben, S. 297 f.). Wie weit aber solche Akkommodation gehen konnte und durfte, diess ist eine Frage, die sich durchaus nicht *a priori* beantworten lässt, weil in solchen Fragen des sittlichen Geschmackes jedes Urtheil bloss ein subjektives ist. — Sagt man, Paulus habe nicht zu den Festen nach Jerusalem hinaufreisen dürfen, da er selber derartiges Halten von (heiligen) Tagen den Galatern (4, 10) als einen Rückfall in die Knechtschaft vorwerfe, so ist doch auch zu erinnern, dass er selber Röm. 14, 6 ein Halten von Tagen, das dem Herrn geschehe, d. h. das mit dem christlichen Gewissen in Einklang stehe, zugibt. Und so leicht sich praktische Gründe denken lassen, die dem Apostel die Anwesenheit in Jerusalem während der grossen Versammlungszeiten räthlich machten, so verwunderlich wäre es hingegen, wenn die Apostelgeschichte diese

Festreisen tendenziös erdichtet und dann doch so gar nicht betont und verwerthet, sondern nur so flüchtig und nebenher erwähnt hätte, wie diess 18, 22 geschieht; die Reise 11, 30 mag chronologisch unrichtig angesetzt sein, das berechtigt doch noch lange nicht zur Anklage auf tendenziöse Erdichtung. — Wenn ferner die Apostelgeschichte den Paulus auf seinen Missionsreisen überall zuerst die jüdische Synagoge besuchen und von da erst zu den Heiden sich wenden lässt, so ist diess ebenso sehr der Natur der Verhältnisse entsprechend, als mit dem ausdrücklichen Satz des Apostels in Einklang, dass das Evangelium *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι* bestimmt gewesen und dass aus dem Fall der Juden den Heiden das Heil gekommen sei. — Am meisten hat man an der Darstellung der Vorgänge vor und nach der Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem Anstoss genommen, da sie auf den Charakter des Paulus einen Schatten werfen würden, wenn sie historisch wären. Da ist nun zuvörderst wieder an die Subjektivität solcher sittlichen Geschmacksurtheile zu erinnern; oder geschieht es nicht täglich, dass in derselben Handlungsweise der Eine Unlauterkeit und Schwäche sieht, während der Andere sie für erlaubte ja pflichtmässige Weisheit und liebevolle Rücksichtnahme hält? Ein objektives Urtheil von wissenschaftlicher Tragkraft lässt sich ein für allemal auf solchen überaus individuellen Instanzen nicht basiren; diese Ueberlegung dürfte die wissenschaftliche Kritik mindestens zu etwas mehr Vorsicht und *ἐποχή* mahnen. Sodann ist zu erwägen, dass zwar die bestimmte Gruppierung der Vorgänge und ihre Motivirung durch die Reden der handelnden Personen Werk des Schriftstellers sein mag, aber darum doch die Thatsachen selbst, die er erzählt, recht gut historisch richtig sein können. Warum Paulus sich nicht sollte einer Ceremonie, die für ihn ein werth- und bedeutungsloses Adiphoron war, zu dem Zweck unterziehen können, um dadurch die erhitzten Gemüther einer fanatischen Menge, der nun einmal mit Vernunftgründen nicht beizukommen war, zu beschwichtigen, diess ist in der That nicht abzusehen; zumal aus mehreren Anzeichen sich schliessen lässt, dass ihm damals an einem guten Verhältniss zur jerusalemischen Gemeinde sehr viel gelegen war (cf. seinen Eifer um die Armensteuer, seine Besorgniss wegen der freundlichen Aufnahme derselben in

Jerusalem Röm. 15, 30 f., überhaupt den irenischen Ton des Römerbriefes gegen die Judenchristen und besonders die freundliche Erwähnung der Urgemeinde *ibid.* v. 27). Ob jene Kondescendenz des Apostels, deren Thatsächlichkeit ganz glaubwürdig scheint, eine so direkte Beziehung auf die Anklage v. 21: dass er Abfall vom Gesetz lehre, gehabt habe und geradezu eine thatsächliche Widerlegung derselben sein wollte, wie die Apostelgeschichte es darstellt, diess kann immer noch dahingestellt bleiben, doch liesse sich auch in diesem Fall Paulus gegen den allzu plumpen Vorwurf der Unwahrheit insofern ganz wohl vertheidigen, als er ja bei allem prinzipiellen Antinomismus doch in der Praxis nicht der fanatische Gesetzesstürmer, wofür seine Gegner ihn verschrien haben werden, gewesen ist, vielmehr gegen die in der Gesetzlichkeit befangenen schwachen Gewissen Duldung übte und Duldung empfahl (Röm. 14 cf. oben, S. 319). Was endlich die Vertheidigungsreden des Apostels betrifft, so dürfen wir hier aus den schon oben erörterten Gründen allerdings keine geschichtliche Genauigkeit erwarten; Einiges von dem, was der Verfasser Paulum hierbei reden lässt, könnte dieser so nicht wohl gesagt haben; auch sind diese Reden unverkennbar nach einem einheitlichen Plan komponirt. Aber auch in ihnen muss man keine konziliatorische Tendenz suchen, die den Paulus zum Judaisten gemacht hätte, um die Judaisten für ihn zu gewinnen; sondern wenn Paulus sich hier so ausspricht, als ob sein jetziger Glaube und sein früherer vorchristlicher nicht wesentlich verschieden wären, so muss man sich erinnern, dass der gut paulinische zweite Brief an Timotheus, dem man doch keine Vermittelungstendenz nachsagen kann, sich ganz ebenso über den Glauben des Paulus wie auch des Timotheus ausspricht (1, 3—5, cf. oben, S. 480) und zwar diess in Uebereinstimmung mit der allgemein kirchlichen Anschauung von der wesentlichen Identität des alt- und neutestamentlichen Glaubens (cf. auch Hebr. 11). — Uebrigens ist schliesslich noch zu bemerken, dass gerade in den fraglichen Parthieen der jerusalemischen Scenen die Darstellung der Apostelgeschichte durch ihre epische Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit den entschiedenen Eindruck der treuen Geschichtlichkeit macht; und wie stimmt zur Tendenzhypothese die offene Art, wie sie vom Hass der

Judenchristen gegen Paulus spricht, wie sie deren härtesten Vorwurf so rund heraus mittheilt (21, 21)? Und ihr Schweigen über irgendwelche Hülfe und Unterstützung, die der schwerbedrängte Heidenapostel von Seiten der Judenapostel gefunden habe, — so genau es stimmt mit der echt-paulinischen (kurz nach jenen Erlebnissen von Cäsarea aus geschriebenen) Notiz 2 Tim. 4, 16, so wenig passt es zur vorgeblichen Tendenz! In der That, man muss sich hier, wie bei manchen Parthieen des Evangeliums Lucae, nur wundern über die Unbefangtheit, mit welcher der Verfasser, weit entfernt, eine Tendenz durch klug ersonnenen und durchgeführten Plan zu verfolgen, vielmehr auch Solches aus seinen vorhandenen Quellen aufgenommen hat, was mit seinen sonst ihm feststehenden Voraussetzungen gar wenig sich reimt.

Wie sich vom Gesichtspunkt des spätern kirchlichen Paulinismus aus die Lehre des Paulus darstellte, ist noch aus den paulinischen Lehrreden der Apostelgeschichte zu entnehmen. Es ist unbestreitbar, dass diese Reden die echt-paulinische Lehre nicht mehr, sondern nur einen sehr abgeblassten Rest davon enthalten. Aber sie theilen damit nur die Eigenthümlichkeit der übrigen spätpaulinischen Literatur, besonders des Barnabas-, Clemens-, 1. Petri-, der Pastoralbriefe und fallen also unter denselben Gesichtspunkt: sie sind weder Geschichtsurkunden noch tendenziöse Erdichtungen, sondern treuer Ausdruck einer spätern kirchlichen Entwicklungsphase des Paulinismus. — Die Apostelgeschichte berichtet drei grössere Missionsreden des Paulus: 1) die in Antiochien 13, 16—41, als Beispiel seiner Reden vor Juden; 2) die in Athen 17, 22—31, als Beispiel seiner Reden vor Heiden, und 3) die in Milet 20, 17—35, als Beispiel seiner Reden vor Christen.

Die erste dieser Reden geht ganz ähnlich, wie die des Stephanus, aus von einer geschichtlichen Erinnerung an die göttliche Erwählung und Leitung des Volkes Israel bis auf das Davidische Königthum, von welchem dann unmittelbar auf den messianischen Davidsson Jesus übergegangen wird, um damit ihn zum voraus als den Zielpunkt aller alttestamentlichen Geschichte und Verheissung und die evangelische Verkündigung von ihm als die Erfüllung dieser Israel gegebenen Verheissung anzukündigen (13, 16—26). Dann folgt der Inhalt der Heilspredigt

(*λόγος τῆς σωτηρίας*) in summarischer Angabe der beiden Hauptdaten: Tod und Auferstehung Christi (vv. 27—37) und ihrer religiösen Folge: Anbietet der Sündenvergebung und Rechtfertigung durch den Glauben (vv. 38 f.), worauf eine Warnung vor Unglauben den Schluss bildet (vv. 40 f.). Dass hier als Hauptinhalt der evangelischen Verkündigung Tod und Auferstehung Christi und Rechtfertigung durch den Glauben hervorgehoben ist, wäre zwar an sich gut' paulinisch, nur lässt sich nicht verkennen, dass der bestimmtere Sinn, in welchem Paulus sowohl den Heilstod Christi als die Rechtfertigung als den Zusammenhang beider gedacht hat, hier nicht zu finden ist; der Tod Christi ist die durch menschliche Unwissenheit herbeigeführte Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen, fällt also unter den Gesichtspunkt eines von Gott zugelassenen und vorausgesehenen menschlichen Veranstaltens, dessen Schuld durch die Unwissenheit der Verursacher gemildert ist; aber er ist keineswegs die göttliche Veranstaltung zur sühnenden Strafstellvertretung, die der gottgewollte Mittelpunkt des Erlösungswerks, der neue Heilsgrund wäre; nicht aus ihm als dem Versöhnungsmittel ist die Sündenvergebung abgeleitet und nicht auf ihn ist der rechtfertigende Glaube bezogen, sondern wenn es v. 38 heisst, dass *διὰ τοῦτον ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται*, so ist hier die Beziehung der Sündenvergebung auf Christus nur eben in jenem ganz allgemeinen Sinn gemeint, wie auch nach judenchristlicher Ansicht der Messias als der stehende Vermittler der Sündenvergebung erscheint. Die Erwähnung der Rechtfertigung durch den Glauben soll gewiss eine bestimmte Anspielung auf die paulinische Kardinallehre sein, aber der eigenthümliche Zusatz: *ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἴδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως δικαιοθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται* verräth einen der paulinischen Lehre über Rechtfertigung und Gesetz fremdartigen Hintergrund der Anschauungsweise; denn es klingt diess offenbar so, als ob auch das Gesetz zwar habe zu einer gewissen Rechtfertigung verhelfen können, nur aber nicht zur vollständigen, so dass nun die Glaubensgerechtigkeit als die vollständigere die Lücken der Gesetzesgerechtigkeit auszufüllen bestimmt wäre; diess kommt ja aber genau auf jenes Sowohl — als auch von Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit hinaus, wie

es judenchristliche und später allgemeinkirchliche Anschauung war, wie es aber eben nicht paulinisch ist, da nach Paulus beide spezifische Gegensätze sind, die sich nicht ergänzen, sondern nur einer den andern aufheben können. — Noch mag bemerkt werden, dass die Drohung am Schluss zwar ganz der allgemeinen antijüdischen Ansicht unseres Verfassers entspricht, indem sie den Unglauben der Juden als eine fast selbstverständliche Erscheinung a priori voraussetzt, dass sie hingegen weder zu der Lehrweisheit des Apostel Paulus noch zu seiner patriotisch-theokratischen Hochschätzung Israels stimmt. Gut paulinisch ist übrigens schliesslich noch die Art, wie das Gläubigwerden Etlicher auf prädestinationische Ordnung Gottes zurückgeführt wird (13, 48).

Die zweite Rede vor der gebildeten Heidenwelt Athens (17, 22 ff.) enthält eine schöne Vertheidigung des geistigen Monotheismus gegenüber dem sinnlich-polytheistischen Heidenthum und eine geistvolle Philosophie der Religionsgeschichte, die mit der einen Ansicht des Paulus vom Heidenthum (Röm. 1) im Widerspruch steht und auch zu der andern (Gal. 4) nicht genau passt. Nach der erstern nemlich ist das Heidenthum eine sträfliche Abwendung vom erkannten Gott und Empörung wider ihn, welche von Gott keineswegs als blosser Unwissenheit übersehen, vielmehr durch immer tieferes Verderben bestraft wird; nach der andern ist es ein Zeitalter der Unmündigkeit, in welchem Gott die Menschen dem Knechtsdienst der Weltelemente unterworfen hat, bis zu dem von ihm vorausbestimmten Zeitpunkt, wo sie durch Christum das Sohnesrecht erlangen sollten; dort ist das Heidenthum gottgeordnete Strafe für menschliche Verschuldung, hier gottgeordnete Unfreiheit im Dienste des Nichtgöttlichen, beidemal also ein gottgeordneter Zustand der Gottlosigkeit. Dagegen nun in der Rede Act. 17 erscheint das Heidenthum als ein unbewusster Gottesdienst, ein tastendes Suchen der Menschen nach dem ihnen nahen Gott, der sich zwar ihnen auf allerlei Weise bezeugt, ja dessen Geschlechtes zu sein sie sich instinktiv bewusst sind, der ihnen aber gleichwohl in seiner reinen Wesenheit unfasslich, „ein unbekannter Gott“ bleibt, daher sie in ihrem Suchen nach dem Unbekannten und doch nicht Fremden ihn irrig in sinnlichen Bildern zu finden meinen, worin eben

die von Gott zugelassene (cf. 14, 16) Unvollkommenheit dieser „unwissenden Frömmigkeit“ (*ὄν ἀγνοῦντες εἰσεβέετε* v. 23) besteht. Diese Unwissenheit war schuldlos, so lange sie eben von der höheren Wahrheit nichts Bestimmteres erfuhr, eben daher aber hört mit der Verkündigung des bisher unbekanntes Gottes als eines geoffenbarten die bisherige Unzurechnungsfähigkeit auf; mit dem erkannten Irrthum tritt die Nothwendigkeit der Sinnesänderung ein (*μετανοεῖν παραγγέλλει* v. 30), d. h. der Abwendung von den eiteln Göttern und Hinkehr zu dem einen lebendigen Gott (cf. 14, 15: *εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα*). In diesem Sinn der Bekehrung vom Heidenthum zum monotheistischen Gottesglauben ist diess *μετανοεῖν* hier allein zu verstehen; etwas spezifisch Christliches liegt noch nicht darin, sowenig, wie im übrigen Inhalt der bisherigen Rede. Erst in v. 31 tritt diess hinzu in dem Gedanken, dass Gott an einem bestimmten Gerichtstag die Welt richten werde durch einen dazu vorausbestimmten Mann, denselben, welchen er zuvor von den Todten auferweckt und dadurch vor Jedermann als den zum Weltrichter Bestimmten beglaubigt hat. Paulinisch ist hier zwar, dass die Auferweckung Christi als Grund des Glaubens an ihn erscheint, aber nicht paulinisch, dass als Gegenstand dieses Glaubens ausschliesslich die Bestimmung Christi zum Weltrichter genannt wird; die bei Paulus im Vordergrund des Glaubens stehende Mittlerstellung Christi als des Erlösers tritt hier zurück hinter seiner messianischen Würdestellung als des Richters; diese selbst aber tritt zu seiner Person nur äusserlich, vermöge des göttlichen Willens, hinzu (*ψ̄ ὤρισε*), ohne in ihr selbst tiefer begründet zu sein, was nicht paulinische Christologie ist (denn Röm. 1, 4, worauf unsere Stelle vielleicht anspielt, ist zu *ὀρισθεὶς υἱὸς θεοῦ* als der tiefere Grund hinzugesetzt: *κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης*).

Die dritte Rede (20, 18—35) ist Abschiedsrede an die ephesinischen Presbyter auf der letzten Reise nach Jerusalem. Hier wird schon die bestimmte Form des Abschieds für immer schriftstellerische Zuthat sein, da Paulus nach dem Römerbrief seiner jerusalemischen Reise zwar allerdings nicht ohne Besorgniss, aber jedenfalls nicht so hoffnungslos entgegengesehen hat; hat er ja doch noch in der römischen Ge-

fangenschaft lebhaft an der Hoffnung, seine Gemeinden wiederzusehen, festgehalten (Phil. 1, 25. 2, 24), was bei einer so rastlos thatkräftigen Natur auch psychologisch viel wahrscheinlicher ist, als die elegisch düstere Stimmung jener Abschiedsrede. Auch ist der Inhalt der Rede der konkreten Situation nicht sehr entsprechend; er besteht überwiegend in einer Selbstvertheidigung des Apostels in Betreff der Wahrhaftigkeit und Uneigennützigkeit seiner amtlichen Wirksamkeit, wozu vor einer Gemeinde, die ihn Jahre lang kennen zu lernen Gelegenheit hatte, kaum ein Grund vorhanden sein konnte; die Paränese aber übergeht die gegenwärtigen Verhältnisse der ephesinischen Gemeinde mit völligem Stillschweigen und bezieht sich statt dessen auf künftige Gefahren, welche der Kirche im Ganzen durch reissende Wölfe aus ihrer eigenen Mitte bevorstehen sollen; vor deren verführerischen, zur Sektenbildung veranlassenden Irrlehre sollen die Presbyter, als die vom heiligen Geist eingesetzten Aufseher und Hirten der Gemeinde (Gottes?), welche er durch sein eigen Blut erworben hat, ihre Herde bewahren (vv. 28—31). Diese aus der Mitte der Gemeinde nach des Apostels Tod hervorgehenden und einen sektirerischen Anhang bildenden Irrlehrer können keine andern sein als die, vor welchen auch die Pastoralbriefe schon den Apostel Paulus mittelst ganz ähnlicher vaticinia post eventum auf's eindringlichste wiederholt warnen lassen: gnostische Häretiker; während der wirkliche Apostel Paulus in seinen echten Briefen derartiger künftiger Irrlehrer mit keiner Silbe gedenkt, wohl aber mit den gegenwärtigen judaistischen Gegnern fortwährend genug zu thun hat. Diese Stelle beweist also sicherer, als irgend etwas anderes, dass unsere Rede aus dem Standpunkt der nachapostolischen Zeit und zwar näher des Anfangs des zweiten Jahrhunderts (wie der zweite Timotheusbrief) verfasst ist. An die Pastoralbriefe erinnert aber ferner die Art, wie die Presbyter als Gemeindevertreter und Hirten zur Abwehr der die Gemeinde verstörenden Irrlehrer aufgefordert werden; der Zusatz, dass sie vom heiligen Geist als Aufseher gesetzt seien (v. 28), bekundet einerseits schon eine steigende Hochhaltung des kirchlichen Amtes (cf. dagegen 1 Cor. 16, 15 f. und oben, S. 231), andererseits aber doch



wegen der Nichtunterscheidung von Presbytern und *ἐπίσκοποι* noch eine frühe Entwicklungsstufe der kirchlichen Organisation; also ganz derselbe Standpunkt, wie in den beiden älteren Pastoralbriefen. An den Titusbrief erinnern übrigens auch einzelne Wendungen unserer Rede: v. 30 *λαλοῦντες διεστραμμένα* cf. Tit. 1, 14: *ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν* und 3, 11: *ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος*; v. 28: *ἐκκλησίαν, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*, cf. Tit. 2, 14: *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα — καθάρισις ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον*; v. 21: *μετάνοια εἰς τὸν θεόν* (von der Bekehrung zum Christenthum), cf. Tit. 3, 8: *οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ* („die Christen geworden sind“); auch die Betonung der Uneigennützigkeit des Apostels in seiner Missionsthätigkeit erinnert an die Forderung Tit. 1, 7: der Bischof soll sein *μὴ αἰσχροκερδής*, und dagegen v. 11 von den Irrlehrern: *διδάσκοντες ἅ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν*.

Die Apostelgeschichte schliesst die Darstellung der Wirksamkeit des Paulus mit einer Rede vor der römischen Synagoge, die mit der feierlichen Erklärung endet, dass an den Juden das schon von den Propheten geweissagte Gericht der Verstockung sich erfülle, dass aber den Heiden das Heil Gottes gesandt sei, und diese werden es auch (gläubig) hören (28, 28). Eben dieses Doppelte: die Bestimmung des Christenthums für die Heiden und die Verwerfung Israels bildet den Kern des Paulinismus der Apostelgeschichte. Aber weder ist jener Universalismus derselbe wie der ursprünglich paulinische, noch ist dieser Antijudaismus überhaupt je paulinisch gewesen. Der Universalismus wird nicht, wie bei Paulus, auf die dogmatische Centrallehre der Aufhebung des Gesetzes durch Christi Tod begründet (nur einmal findet sich ein verwandter Gedanke und zwar aus Petri Munde: 15, 10 von der Unerträglichkeit des Gesetzes, was doch nur als populäre Verallgemeinerung jener paulinischen Lehre betrachtet werden kann); statt dessen ist er durch den Unglauben der Juden und durch besondere göttliche Offenbarungen, die dem Paulus sein Thätigkeitsgebiet vorschreiben, motivirt. Es soll nun zwar mit dieser äusserlich pragmatischen Motivirung gewiss nicht gesagt sein, dass die Heidenbekehrung ein bloss

zufälliges Ereigniss gewesen, das möglicher Weise auch hätte unterbleiben können; vielmehr erscheint sie ja als das von Anfang schon durch den Missionsbefehl des scheidenden Jesus Vorherbestimmte; wie denn auch schon vermöge seiner prädestinarianischen Ansicht (cf. 13, 48) der Verfasser der Apostelgeschichte den faktischen Gang der Christianisirung der Welt als den uranfänglich von Gott gewollten auffassen musste. Aber den spezifisch paulinischen Grund des Universalismus verkannte er, weil ihm eben überhaupt die spezifisch paulinische Dogmatik fremd war, insbesondere nach ihrer polemisch-antinomistischen Seite. Diess aber war nicht etwa die Folge einer Akkommodation des Paulinismus an judaistische Gesetzmäßigkeit, nicht eine absichtliche Konzession an judenchristliche Zumuthungen, sondern es hieng vielmehr damit zusammen, dass dem spätern Paulinismus das dogmatische Verständniss für die Gesetzesfrage zugleich mit dem praktischen Interesse dafür um so mehr entschwunden war, je mehr das Heidenchristenthum sich in seinem selbstständigen Rechte sicher fühlte. — An die Stelle des dogmatischen Antinomismus des Paulus tritt nun aber in der Apostelgeschichte ein nationaler Antijudaismus, der dem Paulus selbst gänzlich fremd war. Während Paulus die Verstockung seines Volkes Israel nur als eine temporäre Zurückstellung hinter den Heiden, nicht als definitive Verwerfung ansah (Röm. 11), so war diese Hoffnung auf spätere Bekehrung Israels den geborenen Heidenchristen nicht nur an sich fern liegend, weil keine nationale Sympathie dafür sprach, sondern sie trat auch mit dem faktischen Gang der Dinge immer mehr in Hintergrund und bekam wohl hauptsächlich durch die Zerstörung Jerusalems ihren Todesstoss. Daher finden wir beim spätern Paulinismus fast durchgängig (cf. Barnabasbrief, 1 Petri, pseudoignatianische Briefe und dann auch besonders Evangelium Johannis) dasselbe verwerfende Urtheil über die Juden, wie in der Apostelgeschichte. Das Bewusstsein der unbedingten Autonomie des Christenthums, diese wesentlichste Errungenschaft des Apostels Paulus, für welchen sie aus der dogmatischen Antithese von Gesetz und Evangelium gefolgt war, kleidete sich für das spätere Heidenchristenthum in die populärere, aber auch oberfläch-

lichere Form des nationalen Antijudaismus, welcher nicht hinderte, dass nicht noch ein gut Stück dogmatischen Judaismus unter der Form des „neuen Gesetzes“ in das katholische Christenthum sich einschleichen konnte.\*)

---

\*) Cf. hierzu und zu diesem Schlussabschnitt überhaupt Overbeck, Uebersetzung von De Wette's Erklärung der Apostelgeschichte (besonders Einleitung); ferner Baur's Paulus, Schwegler's nachapostol. Zeitalter, Zeller's Apostelgeschichte vom kritischen, Meyer's Comm., Lechler's ap. u. nachapost. Zeitalter, Thiersch' apostol. Zeitalter, Lekebusch über Kompos. u. Entstehung der Apostelgesch. vom apologet., Ritschl, Reuss, Holtzmann (in Schenkel's Bibellex.) vom vermittelnden Standpunkt aus.

Früher erschienen in demselben Verlage:

## Paulus, der Apostel Jesu Christi

Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums.

Von **F. Chr. v. Baur.**

Zweite Aufl. Nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. Eduard Zeller. Zwei Bände. 4 Thlr.

„Unter den zahlreichen Schriften, welche Baur der Erforschung des ältesten Christenthums und seiner Urkunden gewidmet hat, ist keine von ihm mit grösserer Liebe gepflegt worden, und keine spiegelt einen längeren Abschnitt seiner wissenschaftlichen Thätigkeit in sich ab, als der Paulus. In dieses Werk hat er seine ersten grundlegenden Untersuchungen über Paulinismus und Petrinismus, über die korinthische und die römische Christengemeinde und die an sie gerichteten Briefe grossentheils aufgenommen; mit demselben hat er sich noch im letzten Jahre seines Lebens beschäftigt, um es für eine zweite Auflage neu zu bearbeiten.“ Mit diesen Sätzen führt der Herausgeber in seinem kurzen Vorwort die neue Auflage ein, welche bei der Kritik die günstigste Aufnahme fand und welche selbst theologische Gegner als ein bewunderungs- und nachahmungswürdiges Denkmal des unermüdelichen Fleisses, des tief eindringenden Scharfsinns und der genialen Combinationsgabe des Verfassers anerkennen.

## Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte.

Von **F. Chr. von Baur.**

Herausgegeben von Prof. Dr. F. F. Baur.

I. u. II. III. 1865/1867. 12 Thlr.

- Band, I. Abth. A. u. d. T.: Das Dogma der alten Kirche. Erster Abschnitt: Von der apostolischen Zeit bis zur Synode von Nicäa. 47 $\frac{1}{4}$  Bogen. 1865. 3. Thlr. 20 Ngr.
- I. Band, II. Abth. A. u. d. T.: Das Dogma der alten Kirche. Zweiter Abschnitt: Von der Synode in Nicäa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. 30 Bogen. 1866. 2 Thlr. 10 Ngr.
- II. Band, A. u. d. T.: Das Dogma des Mittelalters. 33 Bogen. 1866. 2 Thlr. 20 Ngr.
- III. Band, A. u. d. T.: Das Dogma der neueren Zeit. 40 $\frac{1}{2}$  Bogen. 1867. 3. Thlr. 10 Ngr.

Das Erscheinen dieser vollständigen, ausführlichen, aus den Quellen selbst geschöpften, und auf der Höhe der neueren Wissenschaft stehenden Bearbeitung der Dogmengeschichte wird eine schon länger und mehrfach gefühlte Lücke in der theologischen Literatur der Gegenwart aufs beste ausfüllen.

„Durch alles dies haben wir in diesen Vorlesungen ein Buch, in welchem sich diese Wissenschaft auch lediglich von der formellen Seite betrachtet, fast in ganz neuer Gestalt darbietet, ebenso geeignet für das eigentliche Studium des angehenden Theologen, wie für die Orientirung jedes gebildeten Mannes, sie bilden nicht blos ein Handbuch zum Nachschlagen, sondern eine Schrift, die mit steigendem Interesse im Zusammenhange gelesen werden kann.“

[Jahrbücher für deutsche Theologie XI. I. C. Weizsäcker.]

## Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.

Von **F. Chr. v. Baur.**

Dritte Auflage. 1867. 1 Thlr. 24. Ngr.

**Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und der historischen Wissenschaft dargestellt** von **Otto Pfeiderer**. 2 Bde. gr. 8. 1869. 4 Thlr.

**Moral und Religion** nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert von **Otto Pfeiderer**. gr. 8. 15 B. 1872. 1 Thlr. 6 Ngr.

**Staat und Kirche**. Vorlesungen an der Universität zu Berlin gehalten von **Eduard Zeller**. 8<sup>o</sup>. 16 B. 1873. 1 Thlr. 6 Ngr.

**Hermæ Pastor**. Veterem Latinam interpretationem e codicibus edidit **Adolphus Hilgenfeld**. gr. 8. 1873. 11 B. 1 Thlr. 10 Ngr.

**Messias Judæorum**, libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus. Edidit **Adolphus Hilgenfeld**. gr. 8. 1869. 3 Thlr. 20 Ngr.

**Eusebii Pamphili historiae ecclesiasticae libri X**. Recognovit **Alb. Schwegler**, antt. litt. in academia Tubing. prof. Accedit brevis adnotatio critica. gr. 8. broch. 1852. 1 Thlr. 24 Ngr.

## **Die ignatianischen Briefe**

und ihr neuester Kritiker.

Von **F. Chr. von Baur**.

gr. 8. 27 Ngr.

## **Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie.**

Von **F. Chr. v. Baur**.

Herausgegeben von Prof. Dr. **F. F. Baur**. 26 Bogen. 2 Thlr.

# **DER MONTANISMUS**

und die

**CHRISTLICHE KIRCHE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS.**

Von **Dr. F. C. A. Schwegler**.

gr. 8. 1841. 1 Thaler 22 $\frac{1}{2}$  Ngr.

Inhalt: Einleitung. I. Allgemeine Vorbemerkungen. II. Quellen. III. Eintheilung. — Erstes Buch. Der Character des Montanismus. — A. Der Paraklet. I. Der Paraklet als Offenbarungsprincip. II. Die Heilsökonomie. III. Die Trinität. — B. Das Reich des Paraklet. I. Der Begriff der Kirche. II. Das kirchliche Leben, die Institutionen der Kirche. — C. Die Vollendung der Kirche. I. Der Zusammenhang des Chiliasmus mit dem montanistischen System. II. Das tausendjährige Reich. III. Abschluss des Systems. — Zweites Buch. Geschichtlich. Stellung des Montanismus. — A. Der Ebionismus des montanistischen Systems. I. Der Montanismus und die phrygische Naturreligion. II. Nachweisung der ebionitischen Elemente des montanistischen Systems. III. Polemik der Pseudoclementinen gegen des montanistische System. — B. Die montanistische Trinitätslehre. I. Logos und Pneuma. II. Der Sabellianismus und das Evangelium der Aegypter. III. Die johanneischen Schriften. — C. Verhältniss des Montanismus und Gnosticismus. I. Gemeinsamkeit beider. II. Die Neander'sche Classification. III. Gegensatz beider Richtungen. — D. Verhältniss des Montanismus zur Kirchenlehre. Montanisirende Kirchenlehrer. II. Kirchliche Bestreitung des Montanismus. III. Einwirkung des Montanismus auf die Kirchenlehre. — Drittes Buch. Geschichte des Montanismus. A. Die Sectenhäupter. B. Chronologisches über die Entstehung des Montanismus. C. Stadien des Montanismus. I. Der Montanismus innerhalb Kleinasiens. II. Der Montanismus im Kampf mit der römischen Kirche. III. Der Verfall des Montanismus. IV. Nachklänge.









