RPR

BIBLIOTECA
CENTRALA A
UNIVERSITAŢII
DIN
BUCUREŞTI

Nr. Curent 2727 Format
Nr. Inventar 4433 4493 Anul
Secţia Raftul

CONTROL

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

NEUTESTAMENTLICHE THEOLOGIE

VON

HEINRICH JULIUS HOLTZMANN

DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE

IN STRASSBURG

ZWEITER BAND

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1897.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK).

Inv. 4495
2718
Inv. 2727.

LEHRBUCH

DER

NEUTESTAMENTLICHEN THEOLOGIE

VON

HEINRICH JULIUS HOLTZMANN

DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE
IN STRASSBURG

ZWEITER BAND

4933.





FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1897.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

C/953
1961
BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI
COTA 2727
RC 244/03

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

B.C.U.Bucuresti
C4433

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Sigla IX
Verzeichniss von Druckfehlern und Versehen X

Zweite Hälfte.

Paulus und die nachapostolische Literatur.

Erstes Kapitel: Der Paulinismus . . . . . 1—225
1. Probleme und Vorfragen . . . . . 1 — 9
1. Jüdisches und urchristliches Gemeingut 1
2. Abgrenzung des Gebietes 5
2. Anthropologie . . . . . 9 — 22
1. Der Aussenmensch und der Innenmensch 9
2. Der jüdische und der hellenistische Factor 13
3. Der Geist Gottes und der Geist des Menschen . . 15
4. Der Gegensatz von Fleisch und Geist 19
3. Das Gesetz . . . . . 22 — 37
1. Inhalt und Umfang des Begriffes 22
2. Gesetz und Fleisch 26
3. Heilsgeschichtliche Stellung 28
4. Autorität von Gesetz und Schrift; Auslegungsgrundsätze 33
4. Sünde und Verderben . . . . . 37 — 53
1. Fleisch und Sünde 37
2. Ursprung der Sünde 41
3. Sünde und Gesetz 46
4. Der Zorn Gottes 48
5. Tod und Verderben 49
5. Der Umschwung . . . . . 53 — 65
1. Das theoretische Problem 53
2. Der metaphysische Hintergrund des Christusbildes . 55
3. Die Christophanie 56
4. Heidenapostolat und Universalismus 60
5. Bleibende Signatur des Paulinismus 63
6. Christologie . . . . . 65 — 97
1. Die Doppelseitigkeit 65
2. Das Fleisch des Christus 69
3. Der Geist des Christus 75
4. Präexistenz und Postexistenz 81
5. Christus und Gott 91
7. Das Versöhnungswerk . . . . . 97—121
1. Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte 97
2. Göttliche Initiative 98
3. Die Opfertheorie 102
4. Die Beziehung zum Gesetz 105
5. Die juridisch gerichtete Theorie 107

Seite

6. Erweiterte Beziehungen des Sühnetodes 111
7. Die ethisch gerichtete Theorie 114
8. Gegenseitiges Verhältniss beider Theorien 117
8. Die Gottesgerechtigkeit . . . . . 121—143
1. Der Glaube 121
2. Rechtfertigung 124
3. Die Gerechtigkeit Gottes 126
4. Verhältniss zum Judenthum und Judenchristenthum 130
5. Die positive Kehrseite zur Rechtfertigung 134
6. Die Freiheit vom Gesetz 136
7. Die beiden Formen der Gerechtigkeitslehre . . . 137
9. Ethisches . . . . . 143—174
1. Der hl. Geist 143
2. Das Gesetz des Geistes 146
3. Die Heiligung 149
4. Socialethik 153
5. Das Problem der Freiheit 163
6. Erwählung und Vorherbestimmung 165
7. Theorie und Erfahrung 169
10. Mysteriöses . . . . . 175—187
1. Die Kirche 175
2. Die Taufe 178
3. Das Herrnmahl 181
11. Eschatologie . . . . . 187—203
1. Die verkürzte Perspective 187
2. Die populäre Eschatologie 188
3. Apokalyptische Weiterungen 190
4. Die Wendung 192
5. Die pneumatische Eschatologie 195
6. Letzte Widersprüche und letzte Einheit 199
12. Rückblick und Ausblick . . . . . 203—225
1. Der Paulinismus als Lehrbegriff 203
2. Verhältniss zur Religions- und Dogmengeschichte . 207
3. Religiöser Charakter der Lehre 214
4. Ethische Errungenschaft 218
5. Vergängliches und Bleibendes 222
Zweites Kapitel: Deuteropaulinismus . . . . . 225—350
1. Der Autor ad Ephesios . . . . . 225—258
1. Allgemeines über Eph und Kol 225
2. Gleichmässig in beiden Briefen vertretener Lehrgehalt 228
1. Judenthum, Heidenthum und Christenthum . 228
2. Glaube und Werke 233
3. Das Christenthum als Theosophie 235
4. Die Angelologie 238
5. Das Pleroma 240
3. Vorwiegend in Kol vertretene Seite 244
1. Christus als Weltziel 244
2. Christus und die Weltversöhnung 247
3. Christus und Gott 251
4. Vorwiegend in Eph vertretene Seite 254
1. Die Vorherbestimmung 254
2. Die Kirche 254
2. Die Pastoralbriefe . . . . . 259—281
1. Paulinische Grundlage 259

Seite

2. Verhältniss zum Judenthum 259
3. Die Lehre von der Schrift 261
4. Gott 262
5. Der Retter 263
6. Christologie 264
7. Das Versöhnungswerk 265
8. Universalismus 266
9. Prädestination 267
10. Taufe 268
11. Rechtfertigung 268
12. Wendung nach dem sittlichen Lebensgebiet . . . 270
13. Glaube 272
14. Werke 274
15. Das Christenthum als Lehre 276
16. Bekenntniss 278
17. Kirche 279
18. Eschatologisches 280

3. Der Autor ad Hebraeos . . . . . 281—308
1. Theologischer Standpunkt 281
1. Verhältniss zum Judenchristenthum 281
2. Verhältniss zum Paulinismus 286
3. Verhältniss zum Alexandrinismus 290
2. Die Heilslehre 295
1. Die hohepriesterliche Person 295
2. Die hohepriesterliche Leistung 300
3. Der Heilsweg 305

4. Die katholischen Briefe . . . . . 308—350
1. Der erste Petrus-Brief 308
2. Der Judas-Brief 318
3. Der zweite Petrus-Brief 321
4. Der Jakobus-Brief 328

Drittes Kapitel: Die johanneische Theologie . . . . . 351—521

1. Allgemeiner Theil . . . . . 351—390
1. Theologischer Standpunkt 351
2. Verhältniss zum Judenthum und Heidenthum . . 354
3. Verhältniss zum Judenchristenthum und Paulinismus 360
4. Verhältniss zum Alexandrinismus 368
5. Verhältniss zum Gnosticismus 378
6. Verhältniss zum katholischen Kirchenthum . . . 387

2. Theologische Hemisphäre . . . . . 390—466
1. Gott und Logos 390
1. Die metaphysische Fassung des Gottesbegriffs 390
2. Die Ergänzung des Gottesbegriffs durch den Logosgedanken 391
3. Die religiöse Wendung des Logosbegriffes . 392
4. Die Gotteslehre des Briefes 394
2. Der Logos-Christus 396
1. Prolog und Evangelium 396
2. Der Logos als Licht und Leben 399
3. Präexistenz 401
4. Allwissenheit 405
5. Allmacht 409
3. Die menschliche Erscheinung 413
1. Der Unterschied von Gott 413

Seite

2. Der menschliche Ursprung 417
1. Die Geburt 417
2. Mutter und Brüder 420
3. Die Heimath 424
3. Der Menschensohn 426
4. Das gegenseitige Verhältniss beider Factoren . . . 430
1. Der Gottessohn 430
1. Sohn und Logos 430
2. Der Eingeborene 436
2. Die sittliche und die metaphysische Begründung der Einheit mit Gott 441
3. Werke und Zeichen 447
4. Verherrlichung 451
5. Der Geist 458
1. Der Logos und der Geist Gottes 458
2. Christus und der hl. Geist 461
3. Vater, Sohn und Geist 465
3. Soteriologische Hemisphäre . . . . . 466—521
1. Anthropologische Voraussetzungen 466
2. Zeugung aus Gott (Neugeburt) 467
3. Das Versöhnungswerk 473
4. Der Glaube 483
5. Determinismus 491
6. Mysteriöses 496
1. Die Taufe 496
2. Das Herrnmahl 499
3. Ansätze zur Sacramentenlehre 508
7. Eschatologie 511
1. Die Wiederkunft 511
2. Das Gericht 514
3. Leben 516
Stellenregister 522
Sachregister 529

Sigla der biblischen Citate.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum, hohes Lied.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus, 2. Moses.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis, 1. Moses.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices, Richter.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesajas.
Jo = Joel.
Job = Hiob.
Joh = Johannes (Evangelium und Briefe).
Jon = Jona.
Jos = Josua.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet, Prediger Salomo.
Kol = Kolosser- } Briefe.
Kor = Korinther- }
Lc = Lucas
Lev = Leviticus, 3. Moses.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mc = Marcus.
Mch = Micha.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri, 4. Moses.
Ob = Obadja.
Past = Pastoralbriefe.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia, Sprüche.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges, Könige.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia, Weisheit Salomo's.
Sach = Sacharja.
Sir = Sirach.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni, Klagelieder.
Tim = Timotheus- } Briefe.
Tit = Titus- }
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

Sonstige Sigla.

BTh = Biblische Theologie.
HC = Hand-Commentar zum NT.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
LJ = Leben Jesu.
StKr = Theolog. Studien u. Kritiken.
ThLz = Theolog. Literaturzeitung.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.

Verzeichniss von Druckfehlern und Versehen.

Band II.

Seite	3	Zeile	23	von unten	lies:	alttest. (statt neutest.)
„	17	„	8	„ oben		streiche Wir
„	35	„	7	„ unten	lies:	widerstrebenden (statt widerstehenden)
„	41	„	15	„ oben	lies:	χοϊκος, σάρκινος
„	„	„	8	„ unten	„	so vielen (statt socialen)
„	45	„	1	„ oben	„	leitung (statt deutung)
„	63	„	17	„ unten	„	tigen (statt tiges)
„	87	„	11	„ „	„	2_7 (statt 2_8)
„	92	„	19	„ oben	„	namentlich bei εὐλόγητος
„	99	„	16	„ oben	tilge	Eph 2_{16}
„	102	„	4	„ unten	lies:	1895 (statt 1885)
„	105	„	2	„ „	„	227 f
„	108	„	3 und 4	von oben	ist das Wort Sühne eine Zeile nach oben zu rücken.	
„	127	„	6	von oben	lies:	, genauer (statt oder vielmehr)
„	136	„	18	„ unten	streiche	das Komma nach sind
„	138	„	6	„ „	lies:	Pfleiderer
			28	„ „	„	Aequivalenzvorstellung (statt Aequivalentsvorstellung)
„	140	„	19	„ „	lies zweimal:	„kirchl. (statt christl.)
„	141	„	5	„ oben	lies:	δικαιώσει (statt δικαιώσεις)
„	145	„	6	„ unten	„	Auftretende, er
„	147	„	16	„ „	„	Geist“ I Kor 6_{17} geworden
„	155	„	13	„ „	„	und der (statt der und)
„	165	„	1	„ oben	„	ὁμῶν und περιπατεῖτε
„	172	„	2	„ „	„	Erbarmens
„	175	„	16	„ „	„	Geistes“ (statt Geistes)
„	183	„	11	„ „	„	Versöhnungsgnade tritt, als
„	195	„	6 und 7	von unten	lies zweimal:	kirchl. (statt christl.)
„	198	„	5	von oben	lies:	praematura
„	203	„	18	„ unten	„	gleichartige
„	212	„	5	„ „	„	während (statt wahrend)
„	228	„	14	„ „	„	Koster, De echtheid van de brieven aan de Kolossers en de Epheziërs 1877, S. 161
„	247	„	5	„ oben	streiche	von
„	251	„	18	„ „	lies:	bald (statt endweder)
„	275	„	16	„ „	lies:	ἐπ (statt επ)
„	276	„	5	„ „	„	würde, (statt , würde)
„	278	„	7	„ „	„	κατ᾽ (statt κατ)
„	292	„	17	„ „	„	ὑψηλοῖς 1_3

Seite	302	Zeile	20	von unten	lies:	alttestamentliche
„	312	„	16	„ „	„	JpTh (statt ZpTh)
„	329	„	19	„ „	„	Vgl. dagegen E. Haupt, StKr 1896, S. 747f.
„	331	„	24	„ „	„	Anzeigen (statt Nachrichten)
„	331	„	25	„ unten	lies zweimal:	kirchl. (statt christl.)
„	337	„	8	„ „	lies:	1879 (statt 1873)
„	349	„	17	„ oben	„	II, S. 282f, 358f (statt II², S. 281f, 357f)
„	351	„	6	„ „	streiche	sogar
„	359	„	8	„ „	„	Joh
		„	9	„ „	„	3 21
		„	9	„ „	lies:	Joh 18 37
		„	10	„ „	„	Thun“ 3 21
„	385	„	10	„ unten	„	ἓν (statt ἓν)
„	387	„	18	„ oben	„	I Joh 1 3 6
„	389	„	14	„ unten	„	ἐνετειλάμην
„	394	„	10	„ oben	streiche	S.
„	396	„	9	„ unten	lies:	400f,
„	400	„	2	„ oben	„	3, 7 3
„	401	„	1	„ unten	„	anders (statt anderes)
„	408	„	1	„ oben	„	Gen 16 8
„	417	„	1	„ unten	„	6 3 (statt 6 2)
„	422	„	15	„ „	„	21—28,
„	„	„	8	„ „	„	2 4 (statt 7 4)
„	459	„	24	„ „	„	1 10 (statt 1 11)
„	462	„	5	„ „	„	II 1, (statt III, 1,)
„	494	„	12	„ „	„	4 (statt 5 4)
„	505	„	11	„ oben	„	welches (statt welche).

Zweite Hälfte.

Paulus und die nachapostolische Literatur.

Erstes Kapitel: Der Paulinismus.

1. Probleme und Vorfragen.

1. Jüdisches und urchristliches Gemeingut.

Wiewohl zunächst bloss Gelegenheitsschriften, lassen die Plsbriefe, wenn man sie unter einander vergleicht und auf ihren gemeinsamen Inhalt ansieht, die Grundzüge einer bestimmt durchgeführten Weltanschauung, eines unter gewissen Vorbehalten folgerichtig aufgeführten Gedankenbaues erkennen. Dieser sog. paulin. Lehrbegriff[1] besteht aus einem geistvollen Gefüge von Anschauungen und Begriffen, welche unserem abendländischen und modernen Denken zunächst fremdartig erscheinen[2], aber doch, soweit sie nicht unmittelbar religiöse Erfahrung ausdrücken wollen, einer ganz ähnlichen Thätigkeit des Geistes entstammen, wie die speculativen Begriffsbildungen der Philosophie[3], nur dass sie weniger als diese dem Gebiete des von der Erscheinungswelt abgezogenen reinen Denkens angehören, dafür aber freundlicher mit den lebensvollen Gestalten der ahnenden, höchstes Erleben in's irdische Bild kleidenden, Phantasie Hand in Hand gehen. Pls hat damit der christl. Theologie Dasein und Inhalt verliehen[4].

Die Mauersteine, womit dieses Lehrgebäude aufgeführt wurde, sind

---

[1] So namentlich seit Usteri, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffes 1824, [6]1851.

[2] Vgl. J. F. Clarke, The ideas of the apostle Paul translated into their modern equivalents 1884.

[3] B. Weiss, Bibl. Theologie des NT [6]1895, § 58a: „Wenn wir sagen, dass Pls von Natur speculativ begabt war, so verstehen wir darunter, dass er das Bedürfniss fühlte, gegebene Wahrheiten sich zu vermitteln, ... das Einzelne unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und den inneren Zusammenhang der verschiedenen Wahrheitsmomente aufzusuchen."

[4] „Schöpfer einer christl. Theologie" heisst Pls bei Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche[2] S. 145 und bei Pfleideber, Der Paulinismus[2] S. 18.

zunächst der damaligen jüd. Schultheologie, welche sich Pls zu Füssen des Gamaliel angeeignet hatte, entnommen. So schroff er sich später gegen die jüd. Gesetzlichkeit stellte, so gewiss arbeitete er stets vorwiegend mit jüd. Kategorien und Denkformen[1]. Dahin gehören fast alle Grundanschauungen über Gott und Welt, über Offenbarung und göttliche Heilsthaten, wie sie sich alle dem streng supranaturalistisch gefassten Schema einer zwischen Himmel und Erde spielenden Geschichte eingliedern. Im Gefolge des Offenbarungsglaubens erscheinen die Begriffe von durchgängiger Inspiration und unbedingter Autorität der Schrift, ja des Schriftbuchstabens, aber auch die Voraussetzung eines tieferen Sinnes desselben. Gut jüdisch bewegen sich die Gedanken stets innerhalb der Gegensätze von Oben und Unten, Messiasreich und Satansreich, diesem und dem zukünftigen Weltalter. Von derselben Herkunft zeugen seine Anschauungen von Engeln und Dämonen[2], von letzten Bedrängnissen und endlichem Sieg der Gottesgemeinde, von schliesslicher Umwandelung der gegenwärtigen Welt. Auch die grosse Losung „Gerechtigkeit" ist von Haus aus ein jüd. Schulbegriff, ein Schlagwort der pharisäischen Ethik, wogegen Pls durchweg selbst wieder vielfach rein pharisäische Dialektik aufbietet und in's Feld führt.

Dieser jüd. Hintergrund der paulin. Begriffswelt, wie er an weitgehender Uebereinstimmung nicht bloss der Sachen, sondern auch der Ausdrucksmittel, Argumentationsweisen und Streitformeln, mit der Zeittheologie erkennbar wird[3], ist nun aber doch keineswegs durchweg derjenige des palästinischen Pharisäismus. Gerade mit dem Namen Gamaliel verbindet schon die jüd. Tradition Gedanken an Import alexandrinischer Ideen (s. oben I 1, 4 2). In der That erinnern nicht bloss die allegorisirende Methode der Schriftauslegung (s. oben I 1, 6 3), sondern auch mancherlei Besonderheiten der Gedankenbildung an Philo,

[1] Ueber die Continuität seines theoretischen Bewusstseins auch nach der Bekehrung vgl. Holsten, Zum Evglm des Pls und des Pt 1868, S. 67, 85 f, Th. Ziegler, Das Gefühl 1893, S. 59 f.

[2] Dieser besonders lehrreiche Punkt kann bis auf Weiteres als erledigt betrachtet werden durch Everling, Die paulin. Angelologie und Dämonologie 1888. Selbst der Lutheraner Quack erkennt in der nordamerikanischen „Theol. Zeitschrift" 1893, S. 297 f an, dass Pls „hier als ein Kind seiner Zeit redet" und „Vorstellungen liefert, die unserem heutigen christl. Denken fremd sind."

[3] Neuerdings besonders betont und nachgewiesen von Wabnitz, L'apôtre Paul et le judaisme de son temps: Revue Théologique XIII, S. 289 f, Orello Cone, The gospel and its earliest interpretations 1893, S. 153 f und J. A. C. van Leeuwen, De joodsche achtergrond van den Brief aan de Romeinen 1894. Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 91: „Pls, dieser erste Christ der zweiten Generation, ist die höchste Hervorbringung des jüd. Geistes unter der schöpferischen Macht des Geistes Christi. Der Pharisäismus hatte seine weltgeschichtliche Mission erfüllt, indem er diesen Mann hervorgebracht hat."

und wenn von dessen Schriften keine handgreifliche Nachwirkung aufzuweisen ist[1], so doch um so gewisser von der alexandrinischen Sap[2]. Jedenfalls war Pls von Haus aus ein Sohn der Diaspora und hat griech. Luft von Jugend an wenigstens zeitweise geathmet. Seine Briefe weisen, was Sprachgut und Rhetorik, zuweilen sogar Empfindungsweise und Weltanschauung betrifft, nicht wenige überraschende Beziehungen zum Griechentum auf[3]. Irgendwelche Zufuhr von dieser Seite, und zwar nicht eine bloss gelegentliche und zufällige, muss durchaus angenommen werden. Es kann nur noch die Frage sein, wie umfangreich und intensiv wirksam diese hellenistische, bzw. sogar hellenische Beimischung gewesen ist, mit welcher seine jüd. Schulbildung versetzt war. Sicherlich liegen auf diesem Punkte alle Probleme, welche heute der paulin. Forschung gestellt sind[4], während zugleich keine mächtigere Instanz gegen die radikale Kritik, welche sämmtliche Plsbriefe für heidenchristl. Producte des 2. Jahrh., zusammengeronnen aus Philonismus und Stoa, ausgibt, erdacht werden kann, als diese einzigartige Zusammenfassung von jüd. Grundbestimmtheit und griech. Ausstattung der Gedanken in einer Personalunion, wie sie bei einem von Seneca herkommenden, paulinisirenden Epigonen des 2. Jahrh. gar nicht mehr denkbar, geschweige denn irgendwo nachweisbar ist[5]. Wir haben hier ein Seitenstück zum Räthsel der Persönlichkeit Jesu, welches gleichfalls auf der persönlichen Vereinigung zweier unterscheidbarer, freilich anders gearteter, Factoren beruht (s. oben I 2, 7 1). Die Frage, ob beide Grös-

[1] Vgl. jedoch Vollmer, Die neutest. Citate bei Pls 1895, S. 67f, 84f.

[2] Grafe, Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet 1892, S. 251f.

[3] Neuerdings besonders betont und nach verschiedenen Richtungen verfolgt von Heinrici zu II Kor 1887, S. 573f, ThLZ 1894, S. 208f, Hilgenfeld, Einleitung in das NT 1874, S. 223, Weizsäcker S. 97f, Steck, Der Galaterbrief 1888, S. 264f, Dieterich, Nekyia 1893, S. 170f, 175f, Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums 1894, S. 165f, E. Curtius, Gesammelte Abhandlungen II 1894, S. 530f.

[4] Richtig erfasst von Godet, Introduction au NT I, S. 137f, aber freilich nur, um eine ganz einseitige Lösung zu Gunsten absoluter Originalität der paulin. Begriffswelt zu befürworten. Pfleiderer, Das Urchristenthum S. 175 findet bei Pls Beides, Christianisirung sowohl des Pharisäismus wie des Hellenismus (Alexandrinismus), und daran hängt ihm S. 304 die ganze Schicksalsfrage, die an das Christenthum herangetreten ist, ob es den Uebergang von einer jüd. Messiasgemeinde zur universalen Weltreligion werde finden können. „Dieses überleitende Mittelglied konnte nur eine Theologie sein, welche, so wie die paulin., zwei Gesichter zeigt, welche mit dem einen Fuss ganz in specifisch jüd. oder pharisäischem Denken wurzelt, mit dem anderen aber mitten in den Gedankenkreis eintritt, welchen das religiös gestimmte Heidenthum jener Zeit mit dem griech. gebildeten Judenthum der Diaspora gemein hatte, in den Gedankenkreis des Hellenismus.“ Bei Brandt, Die evangel. Geschichte und der Ursprung des Christenthums 1893, S. 524 ist Pls rabbinisch geschult, aber hellenisch beeinflusst.

[5] Vgl. Holsten, PrK 1889, S. 366f, 372f, 393f.

sen so nahe bei einander Raum finden, d. h. ob nicht die Gestalt Jesu im Sehwinkel des Pls schon zu kolossale Dimensionen aufweist, als dass die Entfernung zwischen Object und Subject nur auf einige Jahre angesetzt, überhaupt nächste zeitliche Berührung beider angenommen werden dürfte, ist das Erwägenswertheste, was uns jene Kritik zu rathen und zu denken aufgegeben hat[1].

Die neuere Bestreitung der Authentie aller Plsbriefe scheitert aber nicht minder auch an der weiteren Thatsache, dass sie die ganze neutest. und urchristl. Literatur unverständlich macht. Der Paulinismus ist so sehr das Ferment aller im NT wahrnehmbaren Gedankenentwickelung, dass alle Schriften desselben, sofern sie nicht direct von Pls herrühren, irgendwie Stellung zu ihm nehmen, sei es anerkennend und fortführend, bzw. abschwächend, sei es ablehnend und, wenngleich nur indirect, bekämpfend[2]. Und wie die sachliche, so zwingt auch die sprachliche Vergleichung der zahlreichen Berührungen immer wieder zum Eingeständniss der Priorität des paulin. Genius, von dessen Ideenschatz die Anderen so gut zehren wie von seinen Wortprägungen[3]. Aber neben und unter dieser, durch das ganze NT hin in verschiedenen Lagen- und Tiefenverhältnissen wahrnehmbaren, paulin. Schicht darf allerdings eine andere, noch primitivere nicht verkannt und ausser Augen gelassen werden. Es ist das gemeinsame Erbgut, welches kein einziger neutest. Schriftsteller verleugnet, die urchristl. Gedanken- und Vorstellungswelt, der keiner sich ganz entziehen kann. Das gilt wie von Pt, von Hbr, von Joh, so vornehmlich von Pls. Nur dass bei allen diesen Schriftstellern das Interesse an dem eigentlichen christl. Urdatum, an dem geschichtlichen Leben Jesu und seinen eigensten Worten sich als ein auffallend beschränktes erweist[4], so dass die weitgehende Gemeinschaft-

---

[1] Uebrigens hat ihr gerade diesen Gedanken bereits Schopenhauer vorweggenommen mit seiner Erörterung über die paulin. Christologie, die nur in der Voraussetzung ausserordentlichster Erinnerungen geschichtlicher und sagenhafter Art eine zureichende Begründung finden könne, „indem doch sonst ernstlich gemeinte Apotheosen dieser Art und Grösse vieler Jahrhunderte bedürfen, um allmählich heranzureifen. Andererseits aber könnte man daher ein Argument gegen die Echtheit der paulin. Briefe überhaupt nehmen," Sämmtliche Werke, herausgegeben von Frauenstädt VI 1874, S. 411.

[2] Scholten, Historisch-kritische Bijdragen naar anleiding van de nieuwste hypothese aangaande Jezus en den Pls der vier hoofdbrieven 1883, S. 73f. Vgl. auch Weiffenbach, ThLZ 1889, S. 275f und Gloël, Die jüngste Kritik des Gal-briefs 1890, S. 67f.

[3] Bezüglich der synopt. Evglien nachgewiesen von H. v. Soden, Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, S. 144f, 154f, 156f.

[4] H. v. Soden, Das Interesse des apost. Zeitalters an der evangel. Geschichte, a. a. O. S. 111f. Aeltere Anschauungen vertritt noch O. Schmoller, Die geschichtliche Person Jesu nach den paulin. Schriften: StKr 1894, S. 656f.

lichkeit des Besitzes, welche zwischen Pls und den Urapostеln statt hat, fast ebensosehr durch den gemeinsamen Anschluss an die jüd. Begriffswelt bedingt ist, als durch die gemeinsame Vertretung der Messianität Jesu und ihrer Folgerungen. Die allgemeinen Grundzüge des religiösen Weltbildes sind die jüdischen. Voraussetzung alles Christenstandes ist I Th 1 9 die Bekehrung von den Götzen (εἴδωλα) zum lebendigen und wahrhaftigen Gott und der Glaube an den zum Besten der Sünder gestorbenen, begrabenen und auferweckten I Kor 15 3 4, den vom Himmel zum Gericht kommenden Messias Jesus I Th 1 10, dessen Auferstehung I Kor 15 11 ausdrücklich als gesammtapostolischer Glaubensgegenstand gekennzeichnet wird. Weiterhin erstreckt sich die neutrale Basis seines Lehrbegriffes allerdings auch auf Vorstellungen, welche sich directer an Jesu Verkündigung selbst anschliessen[1], wie wenn beispielsweise Gal 5 21 I Kor 6 9 15 50 die Rede ist vom Ererben des Reiches Gottes (κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) oder die sittlichen Ermahnungen der Briefe nicht selten directe Nachklänge entsprechender Herrnsprüche darstellen[2].

2. Abgrenzung des Gebietes.

Die wichtigste aller Vorfragen, wenn sie überhaupt ernstlich zu stellen wäre, ginge allerdings nach der Existenz des Schriftstellers selbst, aus dessen Werken die Darstellung des Paulinismus schöpfen soll. Von actuellerer Bedeutung sind einige andere. Die Durchschnittstheologie pflegt als Nebenquelle die Plsreden in Act zu benützen. Eine vorsichtige Forschung wird, so lange bezüglich dieses Werkes selbst die Quellenfrage noch schwebt, davon absehen. Einstweilen wird man den Autor ad Theophilum mit seinen beiden Büchern zwar im Gefolge des Pls verständlich machen, auch einzelne Worte, die er seinem Pls leiht, benützen, wo sie sich den authentischen Urkunden seiner Gedankenwelt congenial erweisen, als solche Urkunden aber bloss die schriftliche Hinterlassenschaft verwerthen dürfen, soweit sie mit Fug und Recht als echtes Product seines Geistes gelten kann. Aber auch diese Abgrenzung vollzieht sich nicht ohne Widerspruch.

---

[1] H. H. Wendt, Die Lehre des Pls verglichen mit der Lehre Jesu: ZThK 1894, S. 1 f. Andererseits Hilgenfeld, Jesus und Pls: ZwTh 1894, S. 481 f. Jener leitet die Differenzen aus der Thatsache ab, dass Pls an die Hinterlassenschaft Jesu mit gewissen, aus seiner pharisäischen Schulung stammenden Voraussetzungen herangetreten ist; dieser aus dem strengen Anschlusse Jesu an die jüd. nationale Begriffswelt, daraus erst Pls den universellen Kern des Christenthums herauszulösen wusste. Ein für das Verhältniss der Tübinger und der Göttinger Auffassung des Urchristenthums charakteristischer Gegensatz.

[2] H. v. Soden S. 124 f, 127 f.

Anerkanntermaassen zerfällt die paulin. Literatur in 3 oder 4 Gruppen, unter welchen nur diejenige, welche Gal, Kor, Rm (die „4 Hauptbriefe") umfasst, auch einen unverkennbar einheitlichen Lehrgehalt darstellt. Einzelne Differenzen, wie sie hinsichtlich der Bedeutung des Gesetzes zwischen Gal und Rm (s. unten 3 3), hinsichtlich der Aussichten des Gläubigen in's Jenseits zwischen I und II Kor (s. unten 11 4) stattfinden, ändern daran zwar nichts, laden aber dazu ein, die unentwickelteren Anschauungen von Rechtfertigung und Versöhnung in Th einerseits, die weiter vorgeschrittene Christologie der „Gefangenschaftsbriefe" andererseits nach einem ähnlichen Maassstabe zu beurtheilen. So hat man sich daran gewöhnt, schon den beiden Schriftstücken Th[1], namentlich aber den späteren Briefen Phl, Kol, Eph eine besondere Darstellung zu widmen, in dieser Gruppe geradezu eine neue Form der paulin. Lehrweise anzuerkennen, welche freilich nach herrschender Auffassung aus den veränderten Zeitverhältnissen leicht zu erklären sein, auch die Grundeigenthümlichkeiten des älteren Paulinismus noch deutlich durchscheinen lassen soll[2]. Die Voraussetzung einer solchen Construction liegt in der Annahme, dass dem äusseren Fortschritte des Missionswerkes des Pls auch ein innerer Fortschritt seiner Gedankenwelt zu immer umfassenderen Gesichtspunkten entspreche[3]. Fällt doch die Idee des Werdens bestimmt genug herein in das Bewusstsein eines Mannes, welcher sowohl schreiben kann, dass er, da er ein Kind war, redete wie ein Kind und Anschläge fasste wie ein Kind, als Mann aber abthat, was kindisch war I Kor 13 11, als auch erklären, dass er das Vollkommene immer noch nicht ergriffen habe, sich aber darnach ausstrecke Phl 3 12—16. Indem man auf dieser Seite zugleich einer möglichst positiven Beurtheilung des geschichtlichen Inhaltes von Act huldigt, verwendet man die Plsreden dieses Buches als Seitenstücke zu den Briefen, welche eine primitive Stufe der Lehrbildung vertreten sollen, und verlegt die Ausreifung der paulin. Gedankenwelt hinter die Zeiten von Act 15. Erst mit der Gal 2 16 eingenommenen Position sei ein Schritt hinaus

---

[1] Ménégoz, Le péché et la rédemption d'après St. Paul 1882, S. 7f lässt höchstens diese Briefe noch in die Entwickelungsperiode hereinfallen, und A. B. Bruce, St. Paul's conception of christianity 1894, S. 10f behandelt sie einleitungsweise als Zeugnisse für einen primitiven Paulinismus (primer-epistles, rudimentary gospel).

[2] So namentlich B. Weiss, § 59, 60c und Sabatier, L'apôtre Paul ²1881, S. IVf, Xf, 76, 112, 189, 199f, auch R. Schmidt, Die paulin. Christologie 1870, S. 7, 160f, 198, 207, Immer, Theologie des NT 1877, S. 211f, 357f, 367f, Godet I, S. 726f, Beyschlag, Neutest. Theologie II, 1892, S. 4f.

[3] Resch, Das Formalprincip des Protestantismus 1876, S. 98: „Unter solchen Erfahrnissen ist die hohe Inspiration eines Pls entstanden, die er sich selbst zuschreibt." Vgl. B. Weiss, Lehrbuch der Einleitung in das NT ²S. 141, 164.

über den Compromiss des Apostelconvents geschehen, auf welchem Pls sich noch damit begnügt hatte, wenigstens für die gläubig werdenden Heiden der Beschneidung enthoben zu sein. Jetzt behauptet er: auch den Juden nützt sie nichts, und auch Juden, die sich auf Gesetzeswerke verlassen, gehen dadurch nur verloren. Jetzt kann er, auf eine frühere selbsteigene Praxis zurücksehend, Gal 5 11 schreiben: „Wenn ich noch die Beschneidung predigte, wozu würde ich noch (das räthselhafte zweimalige ἔτι!) verfolgt?“ [1].

So gelangte man zu einer Darstellung des paulin. Lehrbegriffes unter dem Gesichtspunkte einer inneren Entwickelungsgeschichte, welche in 3 Stadien verläuft: 1. die anfängliche, unentwickelte Lehranschauung in Act und Th; 2. die durch den judaistischen Gegensatz bedingte, vollere Form, als deren Ausdruck die sog. paulin. Homologumena gelten, deren gemeinsames Programm Gal 2 14—21 vorliegt; endlich der Paulinismus in seiner Reife[2], repräsentirt in den, durch den jüdisch-gnostischen Ascetismus veranlassten, Briefen aus der Gefangenschaft. Wären die Pastoralbriefe echt, so könnte man noch ein 4. Stadium unterscheiden, welches aber nicht mehr einen Fortschritt, sondern die beginnende Erstarrung der paulin. Vorstellungswelt aufweisen würde.

Der heutige Stand der Forschung erlaubt nicht bloss, sondern gebietet geradezu, die 3 Hirtenbriefe aus einer Entwickelungslinie auszuscheiden, welche auf ihrem Höhepunkte Producte wie Gal, Kor, Rm aufweist[3]. Ernsthafter steht die Frage bezüglich der sog. Gefangenschaftsbriefe. Wenn dieselben sämmtlich für echt genommen werden sollen, so müsste der Entwickelungsfähigkeit ihres Urhebers eine Tragweite zuerkannt werden, wie sie innerhalb des wachsenden Umkreises eines wesentlich sich selbst gleich bleibenden individuellen Geistes doch wohl schwerer zu denken ist, als auf dem entsprechend erweiterten Untergrund des Bewusstseins einer sich anschliessenden, die Gedanken

---

[1] So schon Reuss, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [3]I, S. 345f, Les épîtres Pauliniennes 1878, S. 123. Sonst bleibt nur übrig, das erste ἔτι auf die Zeit vor der Bekehrung zu beziehen.

[2] So wenigstens Sabatier S. XV: „C'est l'âge de pleine et forte maturité.“ Dagegen Schenkel, Das Christusbild der Apostel 1879, S. 85: „Die Schwingen seines Geistes sind gelähmt durch Kerkerwände.“ Vgl. S. 284f. Auch nach Jülicher, Einleitung in das NT 1894, S. 91 hat er den „Höhepunkt seiner Kraft“ schon hinter sich.

[3] H. Holtzmann, Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt 1880. B. Weiss § 59d, 107—110 und Bovon, Théologie du NT II 1894, S. 127f, 352f widmen ihnen wenigstens eine gesonderte Behandlung, die den Eindruck eines grossen Fragezeichens hinterlässt. Beyschlag S. 494f scheidet sie lieber gleich aus dem Kreise der Urkunden des Paulinismus aus.

des Meisters weiter verarbeitenden Generation. Letztere Annahme lässt sich am leichtesten bezüglich Eph, erstere, ohne dass man unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnete, bezüglich Phl vertheidigen. Gewiss ist, dass weder die eine, noch die andere Frage mit allgemeinen, in's Blaue gehenden Betrachtungen erledigt werden kann. Dass die paulin. Schriften „zu sehr verschiedenen Zeiten geschrieben sind und darum eine geschichtlich bedingte Verschiedenheit der Lehrform auch in ihnen noch sich finden kann“ [1], ist in abstracto zugegeben. Der Wirklichkeitsfall schränkt freilich die Entstehungszeit der in Frage kommenden Hinterlassenschaft in den engen Raum eines Jahrzehnts ein[2], welchem mindestens 15 Jahre missionarischer Thätigkeit, in welcher sich seine Begriffswelt hinlänglich abrunden und consolidiren konnte, vorangegangen sind[3]. Begreiflich daher, dass da, wo der „Paulinismus als Entwickelungsproduct“ die grundsätzlichste und weitgehendste Verbreitung findet, der Zeitraum der schriftstellerischen Thätigkeit möglichst über das angedeutete Maass hinaus gedehnt wird[4], während umgekehrt die Periode der gesetzesfreien Mission überall da Abkürzung erfährt, wo diese Gesetzesfreiheit erst als spätere Errungenschaft des bekehrten Pls erscheint.

Die neutest. Theologie kann unmöglich die Geschäfte der neutest. Kritik besorgen. Auch unsere Darstellung setzt anderwärts nachgewiesene Resultate der historisch-kritischen Forschung einfach voraus[5], indem sie dieselben nach einer bestimmten Seite, welche sie der Betrachtung darbieten, ergänzt und weiter begründet. So werden es auch die hier zu pflegenden Untersuchungen rechtfertigen, wenn neben allgemein anerkannten Nachtrieben und Nachbildungen, wie Past, auch Eph als eine eigene Provinz im Reich neutest. Gedankenbildungen behandelt wird, während Phl und Kol einem Uebergangsstadium angehören. Dies aber so, dass in Kol die Verwandtschaft mit Eph, in Phl die mit Rm

[1] B. Weiss § 2a.

[2] Heinrici, Die Forschungen über die paulin. Briefe, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben 1877, S. 39f: „Dass alle diese Briefe mit Ausnahme der Hirtenbriefe in die Zeit von 10 Jahre fallen, also zu wenig Raum für tiefgreifende Abwandlungen und veränderte Orientirungen der Grundsätze übrig lassen.“

[3] Oscar Holtzmann, Zeitschrift für Kirchengeschichte XIV 1894, S. 343. Auch nach A. H. Franke, StKr 1895, S. 429 haben wir in dem Briefsteller nicht mehr den werdenden, sondern den gewordenen, in seiner theol. Ueberzeugung ausgereiften und fertigen Apostel vor uns. Dies schliesst nicht aus, dass S. 451f die apost. Mission ihre äusseren und inneren Epochen aufweist.

[4] C. Clemen, Die Chronologie der Plsbriefe 1893, Die Einheitlichkeit der paulin. Briefe 1894. Dagegen kämpfen H. v. Soden, ThLZ 1895, S. 128f und Joh. Weiss, StKr 1895, S. 252f.

[5] Vgl. H. Holtzmann, Lehrbuch der Einleitung in das NT [3]1892, S. 205f.

überwiegt. Wie daher hier Fortsetzungen der aus den Hauptbriefen erkennbaren Linie, so könnten in Th, mindestens in I Th, Einleitungen und Ansätze dazu vorliegen. Die Controversen über die chronologische Folge der Hauptbriefe selbst werden zwar hauptsächlich mit Argumenten von bibl.-theol. Natur geführt, gehören aber so sehr in das Gebiet der literar-kritischen Filigranarbeit, dass sie für eine Totaldarstellung, die sich nur in grossen Umrissen und gröberen Zügen zeichnen lässt, nicht in Betracht kommen. Soweit Verschiebungen und Fortbewegungen einzelner Elemente der paulin. Gedankenwelt deutlich hervortreten, lassen sie sich unbeschadet des einheitlichen Gesammteindruckes bei der Betrachtung des Details aufweisen. Im Uebrigen ist die Kritik hier vielfach überscharfsinnig gewesen[1]. Man kann es getrost unternehmen, den Paulinismus auf Grundlage von I Th, Gal, Kor, Rm, Phl, bzw. auch II Th und Kol, darzustellen, ohne sich auf chronologische Sorgen einzulassen. Selbst aus Eph können solche Elemente, in welchen noch die paulin. Wurzel des abgezweigten Lehrbegriffes erkennbar zu Tage liegt, wenigstens an zweiter Stelle aufgeführt werden.

2. Anthropologie.

1. Der Aussenmensch und der Innenmensch.

Zwar könnte es räthlich erscheinen, die Christologie, welche seit dem Moment der Bekehrung in der Mitte der paulin. Gedankengänge steht, auch an die Spitze einer Darstellung des Lehrbegriffs zu rücken[2]. Indessen ist die Bekehrung selbst nur im Zusammenhang mit den Gedanken des Pls über Sünde und Gesetz[3], diese hinwiederum sind nur auf Grund seiner anthropologischen Voraussetzungen zu verstehen.

---

[1] Jülicher, S. 27: „Viele Irrthümer der Kritik, auch der allerneuesten, rühren daher, dass man Widersprüche zwischen den einzelnen Briefen wahrnimmt, die bei Pls undenkbar sein sollen, oder in seinen religiösen Anschauungen eine geradlinige Entwickl ng verlangt und dementsprechend die Briefe ordnet. Pls ist viel zu genial gewesen, um in seiner Brust nicht für sehr verschiedene Vorstellungen Platz zu haben, und seine Unerschütterlichkeit in Vertretung der Wahrheit findet einen durch Temperament, die Gegner, die Umstände, vielleicht äusserst verschieden gestalteten Ausdruck." Vgl. auch Joh. Weiss, StKr 1895, S. 284f: die Plsbriefe seien in sich nicht einhellig.

[2] Sabatier gliedert seine Darstellung des paulin. Systems nach den Kategorien Christologie, Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Theologie. Heinrici zu II Kor S. 571f will den richtigen Ausgangspunkt in der Lehre von der Vorsehung und vom Geist erkennen.

[3] Weizsäcker S. 117: „Sein Glaube an Christus . . . ist . . . in der Bekehrung selbst schon in der engsten Wechselwirkung mit seinen Gedanken über die Sünde und das Gesetz." Mit „Sünde und Fleisch" beginnt die Darstellung bei Pfleiderer und O. Cone, mit „Fleisch und Geist" bei Beyschlag, mit „Sünde und Gerechtigkeit" bei Bruce.

Letztere aber ruhen auf der Unterscheidung des äusseren und des inneren Menschen II Kor 4 16 (ὁ ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος). Da der innere nach Rm 7 22 keineswegs bloss Privilegium des Erlösten ist, gehört dieser Gegensatz zwischen dem Naturwesen und der sittlichen Persönlichkeit zur allgemeinen Unterlage der ganzen paulin. Gedankenwelt.

Der äussere Mensch begreift in sich sowohl den Stoff (σάρξ) wie die Form des Leibes (σῶμα). Wieder anders theilen die Gegensätze Fleisch (σάρξ) und Seele (ψυχή); und zwar steht die Psyche als Lebenskraft in unlösbarer Beziehung zum Fleisch, bildet seine ganze Energie, geht aber auch mit ihm unter. Alles Fleisch (πᾶσα σάρξ = kol baśar Rm 3 20 I Kor 1 29 Gal 2 16) ist so viel wie „jede Seele" (πᾶσα ψυχή = kol nepheš Rm 2 9 13 1). Das Blut gehört selbstverständlich zur Seele. Somit würde Fleisch die belebte Materie, Psyche das animalische Lebensprincip sein. Doch ist hier der Sprachgebrauch so wenig ein constanter, pedantisch streng durchgeführter, als auf irgend einem anderen Punkte des Lehrbegriffes. So bezeichnet die Psyche II Kor 1 23 und wohl auch 12 15 das Ich, das eigentliche Subject im Menschen nach hebräischer Ausdrucksweise. Ebenso bedeutet Fleisch bald nach alttest. Vorgang und populärer Ausdrucksweise den ganzen Menschen, indem die erfahrungsgemäss überwiegende Seite die Totalauffassung bestimmt, bald nur eine Seite an ihm, nämlich den sog. äusseren Menschen, woran sich der später (s. 2 4) zu erörternde, durch den Gegensatz zum Geist bedingte Sprachgebrauch anschliesst[1]. Daher Fleisch z. B. I Kor 5 3 Kol 2 5 vom Leibe, welcher gleichfalls zum Aussenmenschen gehört, kaum unterscheidbar ist und gelegentlich auch einmal Fleisch für das unmittelbar vorangegangene Wort Leib eintritt II Kor 4 10 11 Eph 5 28 29[2]. Im diesseitigen Leben ist, bleibt, wohnt man „im Fleische" Phl 1 22 24, wie „im Leibe" II Kor 5 6 12 2 3. In der strengeren Lehrsprache aber ist Leib die Form, deren Stoff ebenso gut Fleisch (σῶμα ψυχικόν), wie jenes überirdische Ding, welches Pls Herrlichkeit (δόξα) nennt, sein kann (σῶμα πνευματικόν I Kor 15 44). Bei Voraussetzung von verschiedenerlei Stofflichkeit bleibt doch der Leib immer gleich denkbar; das Wort vertritt also einfach den Begriff des Organismus.

Zum inneren Menschen ist vor Allem ein Begriff zu schlagen, der etwa unserer theoretischen und praktischen Vernunft entspricht (νοῦς, im Zusammenhang mit νοεῖν und νόημα zu bestimmen, woran sich auch διάνοια Kol 1 21 = Eph 4 18 reiht)[3]. Er stellt sich Rm 7 22 23 geradezu

---

[1] H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi 1881, S. 397: „Nicht ψυχή, sondern πνεῦμα ist der Gegensatz zu σάρξ."

[2] Gloël, Der hl. Geist und die Heilsverkündigung des Pls S. 18.

[3] H. Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Pls und ihre Stellung inner-

als Wechselbegriff zum inneren Menschen ein und umfasst einerseits das reflectirende Denken I Kor 14 14, andererseits einen dem sinnlichen Begehren des animalischen Menschen entgegenlaufenden Willen Rm 7 15—22; er vertritt das Sittengesetz (νόμος τοῦ νοός, im Gegensatz zum νόμος τῆς ἁμαρτίας Rm 7 23). In letzterer Beziehung scheint dieser „Vernunft" von Haus aus eine gewisse Richtung auf Gott zu eignen; sie kann sich dem Wirken des Geistes Gottes anschliessen, zu welchem sie das analoge Princip im Menschen bildet[1]. Aber auch nach der Seite des Intellects wird ja Rm 1 20 „das unschaubare Wesen Gottes durch die Schöpfungswerke in Gedanken (νοούμενα, weil eben nicht mit sinnlichen Augen) erschaut". Von entscheidendem Belang für die Begriffsbestimmung ist, dass diese Vernunftkraft auch auf Seiten des natürlichen Phl 4 7, des fleischlichen (es gibt einen νοῦς τῆς σαρκός Kol 2 18, einen von der σάρξ beherrschten νοῦς, einen ἀδόκιμος νοῦς Rm 1 28), ja des verderbten Menschen (es gibt geblendete νοήματα II Kor 3 14 4 4 11 3) vorkommt, während andererseits gerade sie der Erneuerung fähig ist (Rm 12 2 ἀνακαίνωσις τοῦ νοός). Wie an dieser „Vernunft", so hat der göttliche Geist seinen Anknüpfungspunkt, und zwar nach II Kor 1 22 4 6 Gal 4 6 in noch viel bestimmterer Weise am „Herzen" (καρδία LXX gewöhnlich = leb oder lebab)[2]. Als richtiger Seitengänger zur Vernunft ist das Herz unmittelbares Wahrnehmungsvermögen I Kor 2 9 II Kor 3 15 4 6 (vgl. Eph 1 18, ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας), Gefühlsorgan II Kor 2 4 Rm 9 2 10 1 Phl 1 7 I Th 3 13 II Th 2 17 Kol 2 2 3 15 16 4 8, Sitz des Willens I Kor 4 5 7 37 II Kor 9 7 Rm 1 24 6 17 Kol 3 22, auch sittliches Bewusstsein Rm 2 15 (s. unten 3 2). Es dient demnach zur Bezeichnung des verborgenen Innenlebens I Kor 14 25 II Kor 3 3 5 12 Rm 2 29 8 27 I Th 2 4 17. Gleich der Vernunft kann auch es verfinstert Rm 1 21 und unbussfertig werden Rm 2 5, wogegen andererseits über dasselbe Herz Rm 5 5 Gottes Liebe ausgegossen wird, Gottes Friede wacht Phl 4 7 und man mit dem Herzen glaubt Rm 10 9 10.

Weiterhin hängt mit der Vernunft, wie aus den Rm 7 23, vgl. 2 15, gesetzten Beziehungen hervorgeht, zusammen und gehört nach 7 22 zum

halb seiner Heilslehre 1872, S. 13f. In diesem Werke ist der paulin. Gebrauch der anthropologischen Termini scharf gesondert, während er in den Untersuchungen von D. R. Goodwin, Journal of the society of biblical literature and exegesis 1881, S. 67f, 73f mit dem allgemeinen bibl. Sprachgebrauch vermengt erscheint. Alles Frühere ist ohnehin veraltet.

[1] Biedermann, Christl. Dogmatik II, S. 47.

[2] Während Hilgenfeld, ZwTh 1873, S. 163f diese καρδία gar nicht als selbständigen Begriff gelten lässt, sondern den Pls darin nur dem vererbten populärjüd. Sprachgebrauch folgen lässt, erkennt Lüdemann S. 16f zwar auch seinerseits letztere Thatsache an, stellt die καρδία aber doch wenigstens als eine unbestimmtere Nebenform dem νοῦς zur Seite.

Bestande des inneren Menschen das Gewissen[1]; es macht daher einen Theil der natürlichen Ausrüstung des Menschen aus (daher ist Rm 9 1 von einer συνείδησις συμμαρτυροῦσα ἐν πνεύματι ἁγίῳ die Rede). Der dem spätgriech. Sprachgebrauch angehörige, von Pls in das christl. Denken eingeführte terminus technicus (I Kor 10 25 27 28, zurückzuführen auf συνειδέναι ἑαυτῷ = sein eigener Zeuge sein, vgl. I Kor 4 4 ἐμαυτῷ σύνοιδα) theilt Entstehung und ursprüngliche Bedeutung allerdings mit unserem „Gewissen", das aber eine engere Bedeutung gewonnen hat als der griech. Begriff. Dieser umfasst zunächst die innere Gedankenwelt (z. B. Koh 10 20 LXX), näher das Wissen um den Inhalt derselben, um die eigenen Seelenvorgänge, das Bewusstsein. So tritt es rein theoretisch I Kor 8 7 (συνείδησις τοῦ εἰδώλου) auf, sofern die Existenz des Götzen noch ein Vorkommniss im Bewusstsein, sei es auch nur im Hintergrunde desselben, ist. Aber in derselben Stelle nimmt der Begriff eine Wendung nach dem sittlichen Gebiet (ἡ συνείδησις μολύνεται). An sich nämlich ist das „schwache Gewissen" (auch 8 12) immer noch das theoretische, sofern es die Existenz des Götzen in thesi verneint, in hypothesi aber bejaht. Wenn nun der Mensch trotzdem handelt, als hege er in Beziehung auf die fragliche Existenz nur eine dieselbe verneinende Ueberzeugung, so thut er seinem Gewissen Gewalt an, trübt und verletzt es. Der Thatsache wird er auch sofort durch eine Reaction des Gewissens inne, die sich als Vorwurf kundgibt. So wird das Gewissen, weil es nicht bloss eine Thatsache bezeugt, sondern auch ihren Werth abschätzt, zu einer sittlichen Macht, zunächst als conscientia consequens Sap 17 10 Rm 2 15 II Kor 1 12. Hat sich diese Function einmal befestigt, so erstreckt sich das sittliche Urtheil, welches mit dem Wissen um sich selbst verbunden ist, bald auch auf künftige Handlungen, wird zur conscientia antecedens I Kor 8 10 Rm 13 5. Nur abgeleiteter Weise ergeht das sittliche Urtheil auch über das Verhalten Anderer I Kor 10 29 II Kor 4 2 5 11, wobei die Bedeutung der Präposition (σύν) zurücktritt und nur das Unreflectirte und Unbestochene des Urtheils in's Auge gefasst ist. Die 6 Stellen vom Gewissen in Past lenken vom besonderen paulin. Standpunkt schon dadurch wieder zu einem allgemeineren (Act, Hbr) über, dass sie Adjective zum Nomen hinzutreten lassen, wie „gutes, reines Gewissen".

[1] Vgl. Rud. Hofmann, Die Lehre vom Gewissen 1866, Gass, Die Lehre vom Gewissen 1869, A. Ritschl, Ueber das Gewissen 1876, Kähler, Das Gewissen 1878, P. Ewald, De vocis συνειδήσεως notione 1883, Wieseler, Die hl. Schrift des NT 1876, S. 16f, Heinrici zu II Kor S. 592f, Gloël S. 68f, Holsten und Schmiedel zu I Kor 8 7, Cremer unter εἴδω, Wiesinger, Ueber das Gewissen 1894.

2. Der jüdische und der hellenistische Factor.

Die eben besprochene Einführung eines griech. Terminus in die anthropologische und ethische Lehrsprache und Ideenwelt des Christenthums bedeutet im Paulinismus keineswegs eine vereinzelte Thatsache, sondern bildet nur ein Glied in der weitreichenden Kette hellenistischer Denkformen, deren Zusammenbestehen mit einer nicht minder stark geflochtenen Kette alttest. Anschauungen und jüd. Begriffe den eigentlichen Kern aller Räthsel bildet, auf deren Lösung die bibl.-theol. Forschung sich hier gewiesen sieht. So steht es namentlich gleich mit dem theilweise schon dargelegten Doppelgebrauch des Wortes „Fleisch". Eine populäre Anwendung desselben, wornach „Fleisch" einfach Synonym von „Mensch" ist[1], war zu unterscheiden von dem der strengeren Lehrsprache angehörigen Sinn, dem zufolge „alles Fleisch" nicht wie auch „jede Seele" die Menschheit als Ganzes bezeichnet, sondern das seelisch belebte Fleisch vielmehr nur die eine der beiden heterogenen Seiten am Menschen ausmacht. Auf dieser Unterscheidung des Fleisches vom Innenmenschen ruht aller lehrhafte Nachdruck; ohne sie ist weder die paulin. Anschauung von der Sünde, noch die Christologie, noch die Heilslehre im engeren Sinne zu verstehen.

Durchaus antik und allen modernen Begriffen zuwiderlaufend nimmt sich diese Anthropologie besonders insofern aus, als sie das Verhältniss von Innenmensch und Aussenmensch[2] nicht etwa als organisch vermittelt, als die beiden Kehrseiten, die das Menschenwesen dem äusseren und dem inneren Sinne bietet, sondern nach Analogie etwa einer Waffe fasst, die beliebig in die Scheide gesteckt (Dan 7 15 „mein Geist war betrübt in meiner Scheide") und wieder aus derselben herausgezogen werden kann. Daher die II Kor 5 1–4 begegnenden Bilder vom Gewand, von der Nacktheit, vom Angezogen- und Ueberangezogenwerden, von der unwürdigen Haft des Geistes im Gefängniss des Leibes, von dem körperlosen Ich als Ideal zukünftiger Vollendung u. s. w. Zunächst scheint solche Bildersprache echt griechisch, sofern schon Demokrit und Empedokles, besonders aber Plato, und die Neupythagoreer

[1] Wäre dieser Sinn der einzige, so hätte Lipsius Recht zu Rm 7 14, HC II² 2, S. 140: „Die paulin. Anthropologie ruht durchaus auf alttest. Grundlage; ihre angeblich hellenistisch-dualistischen Bestandtheile sind einfach zu bestreiten." Unter der Voraussetzung, dass Pls nur mit dem „beseelten Erdenstoff" des AT operire, dessen Schwachheit aus seiner Endlichkeit folge (Lipsius, Dogmatik³ S. 349, 364), wird ihm von Ménégoz, Le péché et la rédemption d'après St. Paul 1882, S. 36, 41 geradezu ein anthropologischer Monismus zugeschrieben. Das wäre also altjüd. und wieder modern-naturalistische Theorie zugleich.

[2] Schon die Unterscheidung selbst geht wie bei Philo schliesslich auf Plato zurück. Vgl. Heinrici zu II Kor S. 234.

und selbst Seneca und jüngere Stoiker sie kennen[1]. Von da ging sie auf Philo über[2], welcher zwar gewöhnlich den Dualismus von Leib (σῶμα, nicht σάρξ) und Seele (ψυχή, wofür auch νοῦς) bietet, aber in letzterer wieder ein Höheres (τὸ νοερὸν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος) unterscheidet, welches nicht etwa eine letzte Entwickelungsstufe des animalischen Lebens darstellt, sondern von oben herab in dasselbe hereinragt, den in ihm und auf es wirkenden göttlichen Geist. Das Höchste in der anthropologischen Gedankenwelt des Philo ist daher der abstracte Begriff des rein geistigen Seins (ἀσώματον im Gegensatze zum σωματικόν oder σωματοειδές). Während ihm die gewordene Welt zugleich ausschliesslich Körperwelt ist (der κόσμος γεγονώς = σωματικός im Gegensatze zum νοητός), liegt dies Verhältniss vielmehr für Pls so, dass der Leib nur, sofern er zu seinem materiellen Substrat den irdischen Stoff, das Fleisch, hat, auch die Prädicate und das Geschick des Fleisches theilt[3]. An sich gehört er unabkömmlich zum persönlichen Menschendasein. Ohne Fleisch ist ein menschliches Leben denkbar, aber nicht ohne Leib. Gerade darauf kommt es, wie sich zeigen wird (s. unten 11 5), bei der Erlösung an, dass der Leib der Knechtschaft der Sünde und des Todes entrissen werde I Kor 6 13 20, während das Fleisch unrettbar dem Verderben der Verwesung erliegt I Kor 15 35—50. Nach dem allgemein neutest. Begriff des Fleisches war der Mensch als solcher sterblich, nach dem engeren, hellenistischen ist es nur das Materielle an ihm, d. h. eben das Fleisch. Das Spätjudenthum verneint nun bekanntlich mit seiner Auferstehungslehre die althebräische Anschauung im Princip und lehrt auf diese Weise auch im Widerspruch mit dem Alexandrinismus volle Auferstehung des Fleisches, d. h. des Menschen, wie er ist. Pls dagegen unterscheidet sich von beiden Positionen, indem er eine Auferstehung des Leibes (daher I Th 5 23 σῶμα, nicht σάρξ) mit directem Ausschluss des Fleisches lehrt (vgl. I Kor 6 13 den Untergang der κοιλία im Gegensatze zu ihrer Erhaltung II Mak 14 46). Demzufolge stellt sich die paulin. Anthropologie dar als Ergebniss hellenistischer Einwirkung auf ein ursprünglich jüd. Bewusstsein[4]. Aber der

[1] E. Zeller, ZwTh 1867, S. 205, Heinrici zu II Kor S. 241f, 251f, 586f, Grafe, Theol. Abhandlungen S. 274f.

[2] Vgl. über seine psychologische Terminologie Hatch, Essays in biblical Greek S. 110f.

[3] Ueber das Verhältniss der philonischen Anthropologie zur paulin. überhaupt vgl. Lüdemann S. 103f, Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte[2] III, S. 83.

[4] Lüdemann S. 49 findet die hellenistische Einwirkung in den zwei Begriffen des νοῦς neben ψυχή und καρδία und der σάρξ als der vergänglichen Leibesmaterie. Die bleibende Grundlage jüd. Anschauung sieht er dagegen „1. darin, dass, wenngleich die Fleischlichkeit als nicht constitutiv für das Menschenwesen erkannt wird, dennoch die Leiblichkeit (σῶμα) noch als constitutiv . . . festgehalten wird;

Schwerpunkt ruht bereits auf dem hellenistischen Factor[1]. Mindestens dort tritt dieser Fall ein, wo II Kor 5 1 der Leib des Fleisches als ein Zelt (οἰκία τοῦ σκήνους) erscheint, das abgebrochen wird oder das wir verlassen, als ein Kleid, das wir ablegen. Selbst der lebende Pls zweifelt daher II Kor 12 2 3, ob er in seinen Verzückungen seinen Leib verlassen habe oder nicht. Nur für uns hat das „aus der Haut fahren" etwas Abenteuerliches, Irrationales. Pls dagegen wandelt hier einfach in der Fährte von Sap 9 15 (φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα), und eben diese Fährte ist nicht vom AT, sondern von der griech. Speculation eröffnet worden[2].

3. Der Geist Gottes und der Geist des Menschen.

Aehnlich wie mit dem Begriffe „Fleisch" steht es auch mit dem Gegenbegriff „Geist". Pls verfügt über einen lockeren, populären und über einen lehrhaften Zwecken dienenden, bestimmt abgegrenzten Sprachgebrauch. Wo letzterer zur Anwendung kommt, da ist auch der Begriff des Geistes ein vollkommen einheitlicher, in sich geschlossener.

---

2. darin, dass es zu dem platonisch-hellenistischen Begriff des Menschengeistes als eines πνεῦμα θεῖον, mithin zu einem absoluten Dualismus innerhalb des natürlichen Menschenwesens nicht kommt, der dualistische Gegensatz zur σάρξ-Materie vielmehr erst im πνεῦμα θεοῦ erscheint." „Diese Anthropologie ist eine durchgeführt dichotomische und damit nicht mehr jüdisch, keine dualistische und damit noch nicht hellenistisch. Es ist die erste christliche. Ihr geht die rein jüdische nicht durchgeführt dichotomische, wesentlich einheitliche, in dem weiteren Begriff von σάρξ und ψυχή noch zur Seite."

[1] Lüdemann S. 38: „Nicht bloss ein äusserliches, nein ein rein accidentelles Verhältniss, nicht des Leibes, sondern der σάρξ zum eigentlichen Subject des Menschen ergibt sich, ein Verhältniss, das eben deshalb lösbar ist, ohne durch solche Lösung die Identität und Integrität jenes Subjects seinem Begriffe nach zu gefährden, ein Verhältniss endlich, womit Pls nicht einfach die Anschauung seiner Zeit theilt, sondern eine eigenthümliche Stellung einnimmt, welche ihn auf die Seite des Hellenismus gegenüber dem Judenthum treten lässt." Daher S. 32 „die σάρξ gerade als Materie nur des σῶμα erscheint und dann dies σῶμα eben als σῶμα τῆς σαρκός so wenig das eigentliche Wesen des Menschen constituirt, demselben vielmehr so äusserlich ist, dass es in der That als ὁ ἔξω ἄνθρωπος auftritt, dessen διαφθείρεσθαι durchaus nicht hindert, dass der ἔσωθεν ἄνθρωπος ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, vielmehr diesen Process noch fördert."

[2] Weil dieselbe alexandrinische Sap 8 20 auch eine platonische Präexistenzlehre darbietet und nach Weber, Altsynagogale Theologie S. 204f, 217f selbst noch Talmud und Midrasch präexistenzianische Anwandlungen aufweisen, wollte Hilgenfeld, ZwTh 1893 I, S. 146f solche auch bei Pls finden. Aber Rm 7 9, worauf er sich bezieht (ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν unter der falschen Voraussetzung, dass ἀνά hier nicht „auf", sondern „wieder" bedeuten müsse), spricht der Apostel aus dem Bewusstsein der Protoplasten mit Beziehung auf Gen 2 9 17 3 1—6 8 13 22 heraus, wie ja auch sonst das Geschick des ersten Adam typisch ist für seine Nachkommen. Möglich bleibt auch, dass er den Kindesstand des Einzelnen als Parallele zu dem Urstand des ganzen Geschlechtes in's Auge fasst. So Pfleiderer, Urchristenthum S. 182, Paulinismus S. 71.

Da nämlich I Kor 2 14 15 ein absoluter Gegensatz zwischen dem physischen oder sarkischen und dem pneumatischen Menschen gesetzt und jenem die Fähigkeit, vom Geiste Gottes etwas zu verstehen (γνῶναι τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ), einfach aberkannt wird, so ist das Geistige an sich auch das Göttliche und der Geist selbst das ausschliessliche und charakteristische Eigenthum Gottes, sein unabkömmlichstes Attribut (πνεῦμα = πνεῦμα θεῖον), dagegen ein dem Wesen des Menschen an sich und abgesehen von seiner christl. Erneuerung, die wesentlich Erhebung auf eine höhere Daseinsstufe ist, Fremdes Rm 8 9 14 I Kor 3 16 6 11 7 40 12 3. Erst mit dem Eintritt des Glaubens und seiner Folgen wird der transcendente Geist zu einem immanenten Princip (Rm 8 11 διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν) [1].

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, dass in der Anthropologie des Pls nur missbräuchlicher Weise von einem Geist des Menschen als ursprünglicher Ausstattung desselben (neben Vernunft, Herz und Gewissen) die Rede sein kann. Gleichwohl wird ein solcher angesichts einer Reihe von sofort zu besprechenden Stellen angenommen, sei es im directen Gegensatze zu der oben entwickelten Theorie[2], sei es von der Vor-

[1] Vgl. Baur, Paulus II, S. 152: „Der Geist, welcher der Gegensatz zum Fleisch ist, wird ja dem Menschen erst durch die in Christus verliehene Gnade zu Theil, wie könnte er daher an sich von Natur etwas anderes sein, als Fleisch?"

[2] Insonderheit hat das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου I Kor 2 11 zu einem Rathespiel der Ausleger Veranlassung gegeben. Nach der herkömmlichen (vgl. z. B. R. Schmidt S. 31f), auch in den Monographien von Wendt und Dickson (s. unten 4 1) wissenschaftlich begründeten Auffassung wäre „Geist" in der That ein Allgemeinbegriff, der als species auch den Geist des Menschen umfasst. Selbst Lüdemann S. 21f, 39f, 43f, 109, 131f, Hausrath III, S. 78f und Pfleiderer, Paulinismus S. 75f erkennen ein πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als zu Recht bestehend an. Der Erstgenannte sieht darin das reale Subject des ἔσω ἄνθρωπος mit neutraler Beschaffenheit, von Haus aus weder vergänglich noch unsterblich. Das menschliche πνεῦμα stehe zwischen σάρξ und πνεῦμα indifferent in der Mitte; ähnlich H. Schultz S. 398f. Baumstark, der diesem Thema ein Kapitel seiner „Christl. Apologetik auf anthropologischer Grundlage" gewidmet hat, verwirft zwar die eben besprochene Auffassung (II 1879, S. 23f, 28f), erkennt aber gleichfalls auch dem natürlichen Menschen ein πνεῦμα zu, „nicht als eine gesonderte Substanz neben der ψυχή, sondern als eine eigenthümliche höhere Beschaffenheit der ψυχή" (S. 31). Ein „blosses Organ" sucht R. Schmidt S. 41, ein „Organ des natürlich-menschlichen Selbstbewusstseins" findet Heinrici im πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου (bei Meyer zu I Kor[7] S. 73), und Gloël (S. 73f, 78f, 81f) stellt das πνεῦμα ganz wie νοῦς, καρδία und συνείδησις zur natürlichen Ausrüstung des Menschen. Hilgenfeld, Die Glossolalie S. 55f, ZwTh 1873, S. 163f, 166 vergleicht Marc Aurel 3 16 und findet im paulin. πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου geradezu den νοῦς der Stoiker, so dass der innere Mensch in ψυχή und πνεῦμα zerfällt, die ganze Anthropologie aber trichotomisch wird nach I Th 5 23 Hbr 4 12; die ψυχή vermittelt dabei den Abstand zwischen σάρξ und πνεῦμα. So gebraucht auch Philo den νοῦς zwar oft genug als synonym mit ψυχή (Hatch S. 124f), nennt ihn aber andererseits auch ψυχῆς τινα ψυχήν (Opif. mundi 22 und 23) oder τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα (Nobil. 3). Damit stünden wir also mitten im Hellenismus (vgl. dagegen über I Th 5 23 Pfleiderer S. 73).

aussetzung aus, dass Pls den für ihn im Allgemeinen und von vornherein feststehenden Gegensatz hinterher aufweicht und lockert[1]. Aber es liegt bloss an der den Zusammenhang beherrschenden Vergleichung des göttlichen mit dem menschlichen Bewusstsein, wenn I Kor 2 11 das, was sonst Vernunft heisst, ausnahmsweise als Geist eingeführt wird, wie umgekehrt sofort 2 16 und auch Rm 11 34 von der „Vernunft des Herrn" (νοῦς κυρίου, so LXX Jes 40 13 νοῦς für ruaḥ, Aquila hat πνεῦμα) die Rede ist[2]. Es handelt sich I Kor 2 11 um die Alternative, ob wir

Ebenfalls Dreitheilung voraussetzend findet Godet mit de Wette zu I Kor 2 14 im menschlichen πνεῦμα nur das, an sich leere, Organ für Göttliches, die reine Empfänglichkeit als Anknüpfungspunkt für die Arbeit des göttlichen Geistes (Commentaire sur I Kor I 1886, S. 144), worin auch Beyschlag II, S. 34f, 45, Bovon II, S. 157f, Gloël und die meisten Commentatoren auf seiner Seite stehen.

[1] So B. Weiss § 68c (Pls folge in solchen Fällen dem „populären Sprachgebrauch", anders „wo er lehrhaft spricht"), und vornehmlich Holsten, Zum Evglm des Pls und des Pt 1868, S. 383f, 391, Das Evglm des Pls I 1880, S. 464f. Dem Apostel sei πνεῦμα ein Artbegriff zur Bezeichnung alles Nicht-Materiellen, Unsichtbaren, rein von Innen heraus Bewegten im Gegensatze zur irdischen Stofflichkeit. Das einzige Concretum, was unter diese abstracte Kategorie gehört, ist streng genommen das πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Diesen exclusiven Sprachgebrauch verlasse Pls besonders in beiden Kor, um auch die unsichtbare Innerlichkeit (I Kor 5 3 4 7 34) und treibende Kraft des Menschenwesens (I Kor 16 18 II Kor 2 13 7 13) mit dem Worte πνεῦμα zu bezeichnen. „Insofern nun Pls allein für den transcendenten Gottesgeist das Wort πνεῦμα verwenden sollte, sich aber gezwungen sieht, auch für den Geist des Menschen das Wort zu gebrauchen, bringt er seine Vorstellung vom Geist und alle damit zusammenhängenden Anschauungen in ein Schwanken," S. 465, wie es analog auch bei Philo vorkommt (Hatch S. 126f). Sofern demnach das Wort πνεῦμα, vom Menschen gebraucht, dessen ψυχή als den an das Materielle gebundenen Geist bezeichnet, stimmen mit Holsten auch Theologen aus dem entgegengesetzten Lager überein, wie Pfleiderer (S. 77: das natürliche πνεῦμα, sachlich nichts anderes als die ψυχή) und Baumstark (S. 29: „Wenn nach II Kor 1 23 und 12 15 die Seele das eigentliche Selbst des Menschen ist und I Kor 2 11 im Geist das Selbstbewusstsein ruht, wenn ferner I Kor 5 3 und Kol 2 5 der Geist lediglich als das Innere des Menschen dem Aeusseren gegenübergestellt ist, so ist mit den beiden Bezeichnungen ψυχή und πνεῦμα wesentlich dasselbe gemeint"). Aehnlich sprechen auch Sabatier S. 269, L'origine du péché dans le système théologique de Paul 1887, S. 37 und Westphal (s. unten S. 40) dem natürlichen Menschen das wirkliche πνεῦμα ab und bemerkt Schmiedel, dass, was I Kor 2 11 wegen der Analogie zum göttlichen Wesen πνεῦμα hiess, sofort 2 14 (ψυχικὸς ἄνθρωπος) zur Markirung der gänzlichen Verschiedenheit von ihm ψυχή heisse, wie Pls überhaupt das Wort πνεῦμα gern für den göttlichen Geist reservire (HC II 1², S. 105). Nach Lorenz besitzt der vorchristl. Mensch kein πνεῦμα (Lehrsystem des Rm-briefs S. 31: „Dass der Gottesgeist, wie er in Christus dessen besonderer Geist wird, so auch in jedem Christen ein besonderes Geisteswesen entstehen lässt, welches vorher in ihm nicht vorhanden war"). Was aber Analoges vorher im Menschen war, das nennen Baur (Neutest. Theologie S. 147; vgl. Pls II, S. 138f) und B. Weiss mit Recht νοῦς; vgl. I Kor 14 14 15. Beide bemerken richtig, dass I Kor 2 11 nur die Parallelisirung des menschlichen mit dem göttlichen Selbstbewusstsein dazu veranlassen konnte, auch jenes als πνεῦμα einzuführen.

[2] Vgl. Hatch S. 98f.

BIBLIOTECA Centrală Universitară

wir den „Geist Gottes“ oder „den Geist der Welt empfangen haben“ 2 12. Auch letzterer Ausdruck ist genau so missbräuchlicher Art wie etwa „der Gott dieser Welt“ II Kor 4 4. Nur in der uneigentlichen Weise, wie die Welt im Satan einen Gott im Gegensatze zum allein wahren Gott besitzt, gibt es auch neben dem allein existirenden und existenzfähigen göttlichen Geist einen „Weltgeist“. Speciell der Geist des einzelnen Menschen erscheint, gerade weil er sachlich mit der „Vernunft“ identisch ist, Rm 8 16 gleichsam als das Vis-à-vis des göttlichen Geistes, als Gegenstand der Ansprache desselben, wofern nicht geradezu schon dasjenige gemeint ist, was der Gottesgeist im Menschen gewirkt hat[1]. In letzterer Weise ist vom Geist des Pls oder der röm. Christen Rm 1 9 8 10, vielleicht auch I Kor 5 5, die Rede, wo entweder vorausgesetzt wird, dass der göttliche Geist auch wieder zurückgezogen werden, den Menschen verlassen kann, oder aber der Geist einfach den Innenmenschen bedeutet.

Der besprochene Fall könnte an sich recht dazu geeignet erscheinen, als beweisendes Beispiel für die vielgehörte Annahme zu dienen, man dürfe dem Apostel überhaupt keine dialektischen Denkoperationen mit feststehenden Begriffen zutrauen; sein unbewusstes Herüberschwanken von einem Begriffe zum anderen, sein unkontrolirbarer Wechsel im Gebrauch scheinbar fest ausgeprägter Termini beweise vielmehr, dass sein Denken sich zumeist nur in flüssigen, elastischen Vorstellungen bewege und er jeweils eben gerade zu den Ausdrücken greife, die zur sofortigen Kenntlichmachung des Gedankens genügen, unbekümmert darum, ob dieselben Ausdrücke nicht etwa in einem anderen Falle völlig verschiedene Werthe bedeuten, nach einer vielleicht sogar entgegengesetzten Richtung weisen sollten. Wie aber eine derartige Grundvoraussetzung im einzelnen Fall nur einen Freibrief für jedwede exegetische Willkür liefert, so schliesst sie im Grossen und Ganzen eine völlige Verkennung der paulin. Gedankenwelt in sich und beruht auf einem Mangel an Blick für das eigenartige, selbständige,

---

[1] Vgl. Schmiedel zu I Th 5 23. Diejenigen Stellen, auf welche sich Baumstark S. 24, 30 beruft, wie namentlich Rm 8 10 12 11, aber auch I Th 5 23 Gal 5 17 6 18 Phl 1 27 Phm 25 lassen es mindestens zweifelhaft erscheinen, ob sie nicht dem (subjectiv gewordenen) Gottesgeist im Gläubigen gelten (Holsten S. 465). Das Gleiche gilt von I Kor 7 34, sofern das Weib, als μέλος τοῦ Χριστοῦ mit ihm ein πνεῦμα geworden, heilig heissen kann τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι. Am meisten Bedenken erregt II Kor 7 1 πᾶς μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος, sofern das göttliche πνεῦμα auf keinen Fall befleckt werden kann. Freilich kann man I Kor 6 19 auch vergessen, dass der Leib ein Tempel des hl. Geistes ist. Dann wird aus der Entweihung des letzteren wenigstens ein λυπεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Eph 4 30. Klöpper zu Eph 4 23 hält nur Rm 8 16 I Kor 2 11 II Kor 7 13 für sichere Beweisstellen dafür, dass Pls ein πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου kenne.

nach constanter Regel verlaufende Leben, welches innerhalb der chaotischen Masse von Atomen diejenigen Elemente führen, welche nicht bloss neben einander ausgeschüttet, sondern auch in wechselseitige Beziehung gesetzt vorkommen, so dass sie zu einem organischen Gebilde sich zusammenschliessen und das Gesetz andeuten, nach welchem sich auch die noch ungeregelte Fluthung der freien Elemente richten müsste, wenn allseitige Durchführung einer systematischen Ordnung überhaupt beabsichtigt und erreichbar gewesen wäre. Dass es aber ein solches organisches Bildungsgesetz innerhalb der paulin. Gedankenwelt gibt, ist längst dargethan worden und soll im Folgenden noch einmal gezeigt werden.

4. Der Gegensatz von Fleisch und Geist.

Ein wesentlich hellenistisches Element der paulin. Gedankenwelt ist überall da zu constatiren, wo der Gegensatz von Gott und Welt, bzw. Mensch, mit dem Gegensatze von Geist und Fleisch zusammenfällt. Gott als Geist, der Mensch als Fleisch (daher I Kor 1 26 II Kor 1 12 = I Kor 2 13, I Kor 3 21 = II Kor 11 18 die Begriffe des Menschlichen und des Fleischlichen mit einander abwechseln): dieser Gegensatz, welcher im AT nur contradictorisch wie Unendliches und Endliches gedacht war, ist für den philosophischen Hellenismus (s. I 1, 6 2 und 7) ein conträrer Gegensatz zweier Principien geworden, innerhalb dessen sich auch das Denken des Pls, soweit es speculative Zusammenhänge aufweist, durchgängig bewegt[1]. Nicht bloss einzelne, in späterem Zusammenhange zu besprechende Verse wie Rm 7 14 (s. unten 3 2) I Kor 15 45 (s. 5 2 und 6 3) und Gal 6 8 (s. 4 5) sprechen diesen Gegensatz in aller Form aus, sondern er liegt auch einer ganzen Reihe von lehrhaften Stellen wie I Kor 2 14 15 40—50 II Kor 3 6 12 9 13 4 Rm 8 2 zu Grunde, aus welchen sich ein System von Attributen gewinnen lässt, welche sich in correlativer Weise auf die beiden polaren Gegensätze vertheilen[2]. Die absichtliche Häufung und strenge Durchführung durch die einzelnen Momente und Stufen derselben beweist am besten, wie sehr ein lehrhafter,

[1] Lüdemann S. 25f, 29f.

[2] Zum Zweck der Veranschaulichung ist folgende Tafel aufgestellt worden:

σάρξ	πνεῦμα
τὸ ψυχικόν	τὸ πνευματικόν
ψυχὴ ζῶσα	πνεῦμα ζωοποιοῦν
τὰ ἐπίγεια	τὰ ἐπουράνια
φθορά	ἀφθαρσία
ἀτιμία	δόξα
ἀσθένεια	δύναμις
ἄνθρωπος χοϊκός	ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ
τὸ θνητόν	ἀθανασία
θάνατος	ζωή

ein metaphysisch zu fassender Dualismus hier an die Stelle des weicheren Gegensatzes alttest. Vorstellungen von Gott und Welt getreten ist. Beispielsweise ist der alttest. Gott als Quelle alles Lebens selbstverständlich dem Geschick des Vergehens entnommen; zum paulin. Gottesbegriff gehört gleichfalls Beides, aber insofern eben Beides zu den unveräusserlichen Attributen des Geistes zählt (Gott ζωοποιῶν Rm 4 17 wie πνεῦμα ζωοποιοῦν I Kor 15 45 und Gott ἄφθαρτος Rm 1 23, weil τὸ πνευματικόν = τὸ ἄφθαρτον I Kor 15 42 44 53 54).

Gleichwohl zeigt sich auch hier die Doppelnatur des paulin. Denkens. Gehört es principiell auch zu seinem Begriff des Geistes, dass er, gleich dem philonischen, rein unter die Kategorie der Kraft fällt[1], so kann der in Jerusalem gebildete Theologe doch nicht völlig absehen von den Begriffen der Substantialität und Stofflichkeit. Er kann vielmehr ähnlich den älteren griech. Philosophen seine Anschauung vom Geist nur unter der Bedingung festhalten, dass er ihn zugleich als eine feinere Materialität, als jene höhere Lichtsubstanz vorstellt, welche er im Gegensatz zu der rohen, dunkeln, irdischen Stofflichkeit „Herrlichkeit" (δόξα) nennt und zu dem unveräusserlichen Wesen des Geistes rechnet. Wie der irdische Leib aus Fleisch, so besteht der himmlische nicht etwa aus Pneuma, so wenig wie der irdische, „seelische" aus Psyche, wohl aber aus Lichtäther[2] und ist darum der geistige (ἐν δόξῃ I Kor 15 43, σῶμα πνευματικόν 15 44, daher auch 15 41 die Vorstellung von verschiedenartigem Grade der δόξα bei den σώματα ἐπουράνια).

In noch auffälligerer Weise aber, als an diesem Punkte, wo nur ein abstractes Denken sich nicht der Phantasie zu erwehren vermag, erweist sich die Doppelheit der Factoren, die das paulin. System beherrschen, in der Wandlung, welche im Begriff des Fleisches in demselben Maasse vor sich geht, als er durch die centrale Bedeutung, welche dem Begriff des Geistes zukommt, eine schärfere Zuspitzung erfährt. Von Haus aus eignet dem Fleische nach allgemein alttest. Anschauungsweise nur die Eigenschaft des Sinnlich-sichtbaren, damit zugleich des Vergänglichen, Nichtigen; denn „das Sichtbare ist vergänglich" II Kor 4 18. Diese Eigenschaft theilt es mit dem gesammten Weltstoff, zu welchem

[1] H. Schultz S. 357, 400. Lobstein, La notion de la préexistence du fils de Dieu 1883, S. 28: „Cette notion du πνεῦμα divin rentre dans la catégorie de la force, non dans celle de la substance; elle a la valeur éthique et religieuse, non un contenu physique ou métaphysique."

[2] So Holsten, Zum Evglm S. 17, 378, Lüdemann S. 21f, Pfleiderer, Paulinismus[2] S. 127, 207f (gegen [1]S. 200f nur abgeschwächt und mit Vorbehalt vorgetragen), Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes S. 47f, 53, 107f, Deissmann, Die neutest. Formel „in Christo Jesu" 1892, S. 90f, Schmiedel, Exc. 1 zu I Kor 15 49, Kabisch, Die Eschatologie des Pls 1893, S. 188f, 199f. Gegensätzlich dazu verhalten sich besonders H. Schultz S. 359, Wendt S. 140f. und Gloël S. 372f.

es gehört und mit welchem zusammen es allerdings das Gegentheil darstellt vom übersinnlichen, ewigen, göttlichen Sein. So können auch irdische Güter im Gegensatze zu den wahrhaftigen Gütern des Geisteslebens „fleischliche" heissen (Rm 15 27 I Kor 9 11 σαρκικά). Das bezieht sich nur auf die irdische Stofflichkeit und bedeutet noch keinen ethischen Gegensatz. In dasselbe mittlere Gebiet fällt es noch, wenn die menschlicher Lehrer sich rühmenden Korinther I Kor 3 1 3 Fleischesmenschen (σάρκινοι) sind, obwohl sich hier eine moralische Nebenbedeutung bereits ankündigt. Denn eben als endliche, schwache, irrthumsfähige Geschöpfe heissen die Menschen überhaupt „Fleisch und Blut" Jer 17 5 = Gal 1 16 = Mt 16 17. In diesen und ähnlichen Anwendungen bleibt Pls noch ganz innerhalb der alttest. Sphäre, wo das natürliche, sinnlich bestimmte Menschenwesen „Fleisch" heisst. Eine intensivere, gesteigertere Fassung erfährt der Begriff des Fleisches erst, wenn der auf hellenistischer Spur wandelnde[1] Apostel ihn so durchbildet, dass er das Gegenstück zu dem, gleichfalls aus einem ursprünglich physischen (s. I 1, 4 5) zu einem sittlichen Princip erhobenen, Pneuma wird. Dann ist das Fleisch nur die natürlich-irdische Seite am Menschen, der Aussenmensch, mit welchem der Innenmensch Rm 7 22 23 im Kampf liegt. Wie nämlich der Geist, der im Innenmenschen ein gewisses Echo für seine Forderungen findet, eine spontane Macht ist, so auch das Fleisch, nur in gerade entgegengesetzter Richtung wirkend. So wird aus dem Gegensatz Feindschaft, aus der geistlosen, wiewohl beseelten Substanz des Fleisches eine geistwidrige Potenz, und was sie beseelt wird zum Gelüste, zur „Begierde des Fleisches" (ἐπιθυμία τῆς σαρκός Rm 6 12—14 Gal 5 16, vgl. auch Eph 2 3 ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός); „das Fleisch gelüstet wider den Geist" Gal 5 17. Die ganze Ausführung der Stelle Rm 8 4—13 verläuft in diesem Gegensatz, ist in seinen Rahmen hineingespannt.

Wir würden mit weiterer Fortsetzung dieser Gedanken in das Gebiet der Lehre von der Sünde (s. 4 1) vorgreifen. An diesem Orte gilt es nur, vorläufig zu constatiren, dass innerhalb des Paulinismus aus dem Gegensatze physisch verschiedener Substanzen ein Dualismus ethisch sich widerstreitender Principien geworden ist. Der Mensch besteht nicht bloss seinem Stoffe nach aus Fleisch (σάρκινος), sondern auch dem seelischen Lebenstrieb, seinem ganzen Verhalten, Dichten und Trachten (Rm 8 5 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν) nach erweist er

[1] Vgl. die Berührungen mit Philo bei Lüdemann S. 103f. Andererseits sprechen auch griech. und röm. Philosophen, namentlich Plutarch, vom Fleisch als der genussfähigen, genussbegierigen Sinnlichkeit, besonders von ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός u. s. w. Vgl. Heinrici zu II Kor S. 586 und Cremer unter σάρξ. Steck S. 251 und Baumgarten, Seneca und das Christenthum S. 62 citiren Seneca ad Marc. 24 5: illi (animo) cum hac carne grave certamen est.

sich als vom Fleisch beherrscht (σαρκικός, was den Genetivus qualitatis vertritt, wie σάρκινος den Genetivus substantiae). Im physischen Fleischsein liegt der ausreichende und unvermeidlich wirksame Grund seines moralischen Fleischseins. Indem der Mensch „im Fleische wandelt" oder „ist" (περιπατεῖν oder εἶναι ἐν σαρκί Rm 7 5 8 8 9), „ist, lebt" oder „wandelt" er auch „nach dem Fleische" (εἶναι, ζῆν, περιπατεῖν κατὰ σάρκα Rm 8 1? 4 5 12 13 II Kor 10 2). Erst die specifisch christl. Anthropologie bringt ein Auseinandertreten beider Bestimmtheiten mit sich, d. h. erst die Intervention des Gottesgeistes zerschneidet den zwischen ihnen bestehenden Causalnexus; erst die, nach dem inneren Menschen in das Element des Geistes versetzten, Gläubigen dürfen auch Glauben beanspruchen für ihre Versicherung II Kor 10 3: „Wiewohl im Fleische wandelnd, führen wir doch unseren Streit nicht nach dem Fleische"; denn Gal 2 20 „Was ich jetzt lebe im Fleische, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes"; ihr „Leben im Fleisch" ist eine Nothwendigkeit für die Sache des Evglms Phl 1 24; es sichert deren Fortgang Phl 1 22 (τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου). An sich aber ist und bleibt es eine widerspruchsvolle Daseinsform wie im Vergleiche mit denen, welche schon „ausser dem Leibe und zu Hause sind bei dem Herrn" II Kor 5 8, so auch mit denen, welche „im Fleische" sind und daher auch folgerecht „nach dem Fleisch leben".

3. Das Gesetz.

1. Inhalt und Umfang des Begriffes.

Mit Beiseitelassung der akademischen Frage, ob der artikulirte oder unartikulirte Gebrauch einen begrifflichen Unterschied bezeichne[1], ist die Thatsache zu constatiren, das Pls unter dem Gesetz immer das mosaische, die Tora, versteht, es sei denn, dass ein hinzugefügter Genetiv (νόμος τῆς πίστεως Rm 3 27, τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου 8 2, τοῦ Χριστοῦ Gal 6 2) oder, wie Rm 2 14, der Zusammenhang anderswohin weist. Höchstens Rm 7 2 3 (I Kor 7 39) hat Pls den Unterschied von geschriebenem und ungeschriebenem Gesetz unbeachtet gelassen[2]. Eine Scheidung zwischen dem ceremoniellen und dem sittlichen Gehalt des Gesetzes[3] oder zwischen dem Priestercodex und dem Dtn, über-

[1] So nach verschiedenen Experimenten von Lightfoot, Giffort, Hofmann, Volkmar besonders Holsten, JprTh 1879, S. 127f, Die drei ungeschriebenen Evglien S. 30. Lipsius, Schmiedel, Cremer, Cler, besonders Mangold, Der Rmbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen 1884, S. 327f halten die Durchführung einer Unterscheidung für unmöglich. Vgl. Grafe, Die paulin. Lehre vom Gesetz [2]1893, S. 2f.

[2] Vollmer S. 49.

[3] Nach Holsten, Zum Evglm S. 400f hätte Pls den rituellen Theil nicht

haupt dem prophetischen Gesetz[1], lässt sich nicht durchführen. Eher kann man in der paulin. Werthung des Gesetzes selbst zwei Seiten der Betrachtung unterscheiden[2]. Aber durchschlagende Begriffsbestimmung bleibt doch immer die göttliche Willensoffenbarung, die kraft göttlicher Initiative und Autorität gesetzte Regelung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Bundesvolk, das, die Theokratie im Ganzen wie die Lebensführung jedes einzelnen Bundesgenossen bedingende und normirende, positive Gesetz des Mosaismus, wozu nach Gal 2 12 4 10 und besonders Rm 9 4 (λατρεία) sicher auch die cultischen Vorschriften gehören. Dieselben gehen auf Thatleistungen, die zum Behufe der Herstellung von „Gerechtigkeit" nicht minder erforderlich sind, als eigentlich sittliche Forderungen. Nun enthält aber auch der geschichtliche Theil des Pentateuchs Gebote; daher ist Gen 3 16 „Gesetz" I Kor 14 34. Derselbe geschichtliche Gehalt liefert aber auch Gen 21 2—12 Weisungen auf dem Wege der Typologie Gal 4 21—31. Solchen Weisungen reihen sich die eigentlichen Weissagungen an, und so treten „Gesetz und Propheten" Rm 3 21 unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt, ja es kann I Kor 14 21 geradezu eine Prophetenstelle als „Gesetz" citirt werden. In diesem Sinne heisst Rm 3 19 die alttest. Religionsurkunde in ihrer Gesammtheit (vgl. 3 10—18 meist Psalmstellen) Gesetz (ὁ νόμος = ἡ γραφή), wogegen sofort 3 20 wieder nur die Summe der mosaischen Gebote darunter verstanden wird. Dem ehemaligen Pharisäer ist nach wie vor das Gesetz die Hauptsache im AT, und dieses Gesetz ist nur einmal vorhanden, als ein untheilbares Ganzes.

Oder ist dem etwa anders um der berühmten Stelle Rm 2 14 15 willen? Dieselbe reiht sich, trotzdem dass dem Pls die in der jüd. Schul-

---

zum Offenbarungsgehalt gerechnet. Doch gibt er Evglm des Pls S. 112, Die drei ungeschriebenen Evglien S. 15 zu, dass Gal 3 der ethische, Gal 4 aber der cultische Inhalt des Gesetzes in's Auge gefasst ist. Dagegen Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II 1889, S. 255f, 314f, B. Weiss § 71c, O. Pfleiderer, Paulinismus S. 89, Weizsäcker S. 129f.

[1] Duhm, Pauli apostoli de Judaeorum religione judicia 1873, Ueber Ziel und Methode der theol. Wissenschaft 1889, S. 13: dem Pls sei die Tora Priestergesetz, das ganze AT ein Buch der Pandekten und Institutionen. Aehnlich Cler, La notion de la loi dans St. Paul 1886, S. 49f: Pls erkenne dem Gesetz eine lediglich juristische und pädagogische Bedeutung zu.

[2] Ménégoz, Le péché et la rédemption S. 123: dem Pls sei das Gesetz bald mehr Polizei- und Verfassungscodex, bald mehr Offenbarung des Sittengesetzes, der sittlichen Weltordnung. Beyschlag II[1], S. 124f: der idealen Betrachtung Rm 7 12 14 trete Gal 3 19 Kol 2 14 eine empirisch-geschichtliche gegenüber, und auf dieser Seite, d. h. derjenigen des Ritualgesetzes, liege die vergängliche, auf jener die ewige Bedeutung des Gesetzes. Auch nach Clemen, Chronologie S. 266 „hat Pls einmal mehr die rituellen, ein andermal mehr die ethischen Bestandtheile des Gesetzes betont."

theologie übliche[1] Beurtheilung der Heiden als Sünder (Gal 2 15 ἁμαρτωλοί) und Gesetzlose (I Kor 9 21 ἄνομοι) so wenig fremd geblieben ist, als Jesu die entsprechenden volksmässigen Bezeichnungen (s. oben I 2, 4 6), doch entschieden den Ansätzen zu einer billigeren, dem Thatbestand entsprechenderen Schätzung an, woran es auch in der rabbinischen Literatur nicht ganz mangelt[2]. Solches ist aber bei Pls einfache Folgerung aus der oben (2 1) entwickelten Lehre von der Vernunft und vom Gewissen, die es mit sich bringt, dass natur- und weltgeschichtliche Kundgebungen Gottes auch an die Heiden gleichsam als Anfragen an ihr religiöses Verständniss erfolgen konnten Rm 1 19 20, vgl. Act 17 27 und dass ihnen in ethischer Beziehung die Möglichkeit, das Gute zu thun, nicht abgesprochen wird Rm 2 10. Gerade weil nun aber ausschliesslich das Gesetz es ist, daraus das Bewusstsein um ein praktisch zu verwirklichendes Gute abgeleitet wird, so muss auch bei ihnen ein Analogon des Gesetzes vorausgesetzt werden[3]. Auch von ihnen muss gelten Rm 7 22 „Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inneren Menschen", so gering auch immer das thatsächliche Resultat solcher, in der Richtung des Gotteswillens gehender, Anwandlungen sein mag[4]. Unter diesen Voraussetzungen versteht sich die fragliche Stelle, ohne dass wir unsere Zuflucht zu der neuerdings gemachten Entdeckung nehmen, es sei Rm 2 14 15 nicht von wirklichen, gegenwärtigen, sondern von gewesenen Heiden, jetzigen Christen die Rede[5]. Im Gegentheil setzt Pls den Fall als nicht gerade unerhört oder gar unmöglich, dass ohne positive Gesetzesoffenbarung Heiden doch von Natur thatsächlich vieles befolgen, was im Gesetze ausdrücklich geboten ist (ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν), gewisse Forderungen des Gesetzes kraft angeborenen sittlichen Triebes (φύσει = indole ingenita) erfüllen. Daraus ergibt sich ihm die Folgerung, dass sie, ohne ein Gesetz im jüd. Sinne zu haben, sich selbst ein Gesetz sind (οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος). Und zwar wird dieser Satz dahin erläutert, dass das

---

[1] Weber S. 66f, 69f.

[2] J. A. C. van Leeuwen S. 34. Sogar die Vorstellung, dass die Gesetzgebung auf Sinai von allen Völkern vernommen worden sei, kehrt seit Philo oft wieder. Vgl. Spitta, Die Apostelgeschichte 1891, S. 27f.

[3] Baur II, S. 149.

[4] Klöpper zu II Kor S. 308: „Eine Velleität zum Guten." R. Schmidt S. 38: „Practischer Antrieb, der sich aber nicht zum wirklichen energischen Willen vollendet."

[5] Letztere Auffassung bei Klostermann, Conjecturen zur bisherigen Erklärung des Rm-briefs 1881, S. 43f, Michelsen, ZWL 1883, S. 289f, Lorenz, Der Rm-brief 1884, S. 27f, Das Lehrsystem des Rm-briefs 1884, S. 66, Fischer zu Rm 2 13f: Theol. Studien aus Württemberg 1886, S. 272f. Vgl. dagegen Gieseke, Zur Exegese von Rm 2 11–16: StKr 1886, S. 173f.

vom Gesetz jedesmal geforderte Thun in ihren Herzen geschrieben sei (τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν: Beweis, dass νοῦς = καρδία, s. oben 2 1). Zur Verständlichmachung der Thatsache wird noch darauf hingewiesen, dass sie im Besitze eines Bewusstseins über die sittliche Qualität ihres Thuns und Lassens sind. Diese conscientia consequens (s. über συνείδησις oben 2 1) ist keineswegs das fragliche, in die Herzen geschriebene Gesetz selbst, sondern nur das Zeugniss (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως) von dem Vorhandensein einer solchen inneren und doch objectiven Norm, auch wo das Sinaigesetz als solches unbekannt ist. Es fällt durchaus zusammen mit dem „Gesetz der Vernunft" Rm 7 23[1], welches also bewirkt, dass der Mensch an dem an sich geoffenbarten, ihm persönlich aber noch unbekannt gebliebenen Gesetz eine Art prophetischer Freude haben kann (Anwendung von 7 22 auf den Fall). So wenig ist dies eine vereinzelte, erstaunliche Aeusserung des Apostels, dass er vielmehr auch sonst sittliche Veranlagung der ausserchristl. Menschheit voraussetzt Rm 13 3—5 Kol 4 1, etwas an sich Gutes und Löbliches kennt Rm 12 2[2] und Phl 4 8 gewissermaassen „rein menschliche" Tugenden empfiehlt[3]. In solchen Stellen gibt sich der hellenistische Jude deutlichst zu erkennen, wie auch das „in die Herzen geschriebene Gesetz" selbst der Atmosphäre angehört, wo von allgemein gültigen, sogar den codificirten Staatsgesetzen überlegenen Menschheitsgesetzen (vgl. die ἄγραπτα κἀσφαλῆ νόμιμα bei Sophokles, Antigone 454f, die νόμοι ἄγραφοι bei Thukydides 2 37), von Pflichten der Liebe geredet worden ist, die in keinem Gesetzescodex verzeichnet sind (Seneca, De ira II 28 1—3).

Und doch bleibt Pls dabei Jude und vergibt seinem geschriebenen Gesetz damit nichts. Zwar kennt er nicht die Ausrede, die Griechen hätten ihre sittlichen Errungenschaften schliesslich dem von ihnen geplünderten Pentateuch zu verdanken (s. I 1, 6 2). Noch viel weniger aber würde er in moderner Weise das mit der Persönlichkeit gegebene sittliche Bewusstsein als die allgemeine Kategorie anerkennen, darunter das mosaische Gesetz als Specialfall gehört, oder zwei Gesetzgebungen gleichen Ranges statuiren, eine äusserliche, geschichtlich vermittelte und eine innere Selbstoffenbarung des sittlichen Geistes im Menschen als solchen[4]. Dem auf die steinernen Tafeln geschriebenen Sinaigesetz II Kor 3 3 7 ist vielmehr nur dasjenige in die Herzen geschriebene Gesetz überlegen, welches als „Gesetz des Geistes" Rm 8 2 den Heiden

[1] Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 74, 84.
[2] v. Soden, ZThK 1892, S. 125.
[3] Weizsäcker S. 455, 636.
[4] Schenkel, Die christliche Dogmatik II, S. 376.

ebenso fremd ist wie den Juden, mithin nicht gleichzusetzen ist mit dem Herzensgesetz Rm 2 15. Letzteres ist so gut wie das Sinaigesetz nur eine fordernde und richtende Stimme, hilft den Heiden gerade so wenig zum Heile wie die Mosestafeln den Juden. Wohl aber stellen letztere ein Privilegium der Juden dar 3 2 9 4; eben um ihrer schriftlichen Fixirung willen ist die Forderung eine unmissverstehbare, während das Naturgesetz der Heiden nicht denselben Grad formulirter Klarheit besitzt[1]. Deutlich lesbar geworden, würden die dunkeln Schriftzüge, woran die Heiden sich halten, mit dem mosaischen Gesetze zusammenfallen. Dann aber würden die Heiden auch an ihrem Gesetze genau dieselben Erfahrungen machen, wie die Juden an dem ihrigen. Einstweilen also bleibt es bei dem Satze 2 12 „Alle, welche ohne Gesetz gesündigt haben, gehen auch ohne Gesetz verloren, und alle, welche am Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet."

2. Gesetz und Fleisch.

Es handelt sich um die eben angedeuteten Erfahrungen, welche mit dem Gesetz, in erster Linie also mit dem mosaischen, weiterhin mit der Präformation desselben im allgemein sittlichen Bewusstsein, gemacht wurden. Die selbstverständliche und herkömmliche Antwort lautete: wer es hält, wird leben (Gal 3 12 ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται, Rm 10 5 ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ), und wie Jesus schlechthin Mt 19 17 = Lc 10 28, so gibt auch Pls in abstracto zu, dass „das Gesetz zum Leben gegeben ist" Rm 7 10. Aber unter den Voraussetzungen der specifisch paulin. Anthropologie stellt sich die Sache in concreto doch ganz anders. Wird nämlich die Stellung des Menschen in der Geschichte beachtet, handelt es sich um den Menschen, wie er in Wirklichkeit ist, so zeigt es sich, dass diesem das Gesetz viel zu hoch und zu fern steht, um erfüllt werden und das von seiner Erfüllung zu erwartende Leben wirken zu können. Dass diesem Menschen, wie er einmal ist, als Norm und Bedingung seines Lebens das Gesetz gegeben ist, ist an sich eine Antinomie; es werden damit heterogene Factoren in gegenseitige Beziehung gesetzt. Einerseits nämlich ist „das Gebot heilig und gerecht und gut" Rm 7 12, auch göttlichen Ursprungs, Ausdruck des höchsten Willens, heilbezweckende Wirkung des göttlichen Geistes. Das Gesetz enthält Rm 2 20 die feste Ausprägung der Erkenntniss und der Wahrheit (μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας). Trotz seiner Fassung in Buchstabenform II Kor 3 7 ist es Rm 7 14 geistiger Natur (ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν), weil Verzeichniss dessen, was von Gott, dem Inhaber des Geistes, ge-

[1] Pfleiderer S. 88.

wollt und gefordert wird. Wäre nun auf der anderen Seite auch der Mensch von derselben geistigen Art (ἄνθρωπος πνευματικός), so könnte ihm das Gesetz nie in seinem Innern als etwas Fremdes gegenübertreten; es würde mit dem eigenen Wollen des Menschen zusammenfallen und überhaupt daneben keine Sonderexistenz mehr führen[1].

Nun ist aber der empirische Mensch nicht Geist, sondern Rm 7 14 „von Fleisch" (σάρκινος), er steht also von Haus aus im Gegensatz zum Gesetz. Darin allein liegt der Grund, weshalb das Gesetz nicht so, wie es an sich thun könnte, lebenschaffend wirksam ist (Gal 3 21 νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι); darum allein gibt es Rm 8 3 ein „dem Gesetz Unmögliches, weil es schwach ist durch das Fleisch" (ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός), welches Fleisch nämlich Rm 8 7 dem Gesetz gar nicht unterthan und folgsam sein kann (τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται). Die für das Gesetz vorhandene Unmöglichkeit, das zu bewirken, was es an sich hätte bewirken können, hat somit darin ihren Grund, dass das Fleisch seine Macht lähmt[2]. Während der fleischliche Mensch dem ihm fremden Gesetze opponirt, bleibt dieses zwar, ohne irgend welche Concessionen zu machen, negativ und feindlich ihm gegenüber stehen, vermag aber auch keine bessernde, den Gegner unterwerfende Wirksamkeit auszuüben[3]. Diese ganze Lehre ist natürlich an sich nichts Anderes als Systematisirung einer Erfahrung, die Pls bezüglich des Lebens unter dem Gesetz im Gegensatze zur herkömmlichen Voraussetzung von der Erfüllbarkeit des Gesetzes gemacht hatte. Die thatsächliche Nichterfüllung des Gesetzes, von welcher Pls als aufrichtiger Mensch erfahrungsmässige Ueberzeugung gewonnen hatte, wird aber im Lichte des Rm 6—8 entwickelten Gegensatzes von Fleisch und Geist zur speculativ begründeten Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, da das Wesen der von Adam herstammenden Menschheit eben nicht Geistigkeit, sondern Fleischlichkeit ist. An einem späteren Ort, nämlich bei Bestimmung des Begriffes und Wesens der Sünde, wird sich zeigen, dass wir noch weiter gehen müssen (s. unten 4 3). Nicht bloss ist das Gesetz negativ keine lebenwirkende Macht, es belässt den Menschen nicht bloss im Fleisch und überlässt ihn dem Geschicke des Fleisches, sondern es macht ihn auch erst

[1] Baur II, S. 151: „Wäre also nur auch der Mensch ebenso geistiger Natur, wie das Gesetz an sich geistig ist, so würden beide so zusammenpassen, dass von einem Widerstreit beider gar nicht die Rede sein könnte, der geistige Zweck des Gesetzes wäre an sich schon in der geistigen Natur des Menschen erfüllt."

[2] Baur II, S. 151: „An dem Widerstande des Fleisches bricht sich die Kraft des Gesetzes, es konnte an ihm nur in seiner Schwäche und Unmacht sich zeigen."

[3] Schenkel II, S. 645. Pfleiderer S. 94f.

positiv zum Sünder, weil „Sünde nicht zugerechnet wird, wo kein Gesetz ist" Rm 5 13. „Wo kein Gesetz ist, da auch keine Uebertretung" 4 15. Erst wo die Sünde als Uebertretung eines bestimmten Gebotes zur Erscheinung kommt, belastet sie den Einzelnen mit Schuldbewusstsein. „Die Kraft der Sünde ist das Gesetz" I Kor 15 56. Wir werden sehen, welch' ungeahnte Tragweite dieses Wort gewinnt, indem es Rm 5 20 sogar die Folgerung nach sich zieht, das Gesetz sei eben zu diesem Zweck gegeben worden, um die Sünde zu mehren (ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα). Dies führt zunächst auf die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Zweck des Gesetzes überhaupt.

3. Heilsgeschichtliche Stellung.

Als Theist strengster Ordnung ist Pls gewohnt, jedes thatsächlich sich ergebende Facit aus dem göttlichen Ansatz der Rechnung abzuleiten, jeden Erfolg als beabsichtigt zu denken und unter den göttlichen Zweckgedanken zu befassen. So nimmt er denn auch keinen Anstand, Gal 3 19 auszusprechen, das Gesetz sei zu der Verheissung „hinzugethan um der Uebertretungen willen" (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη). Verstand man dies früher[1] dahin, es sei zu dem Zweck gegeben, den Menschen zu zügeln und langsam zum Guten zu erziehen, und heisse darum 3 24 auch „Erzieher" (παιδαγωγός), so wissen wir heute, dass der „Knabenführer" im antiken Sinne den Knaben vor Allem im Zustande der Abhängigkeit und Unfreiheit zu erhalten hat (vgl. 4 2 die ἐπίτροποι καὶ οἰκονόμοι und für den Begriff des παιδαγωγός I Kor 4 15 den Gegensatz zum Vater). Sonach war es die Aufgabe des „Zuchtmeisters auf Christus", die ihm unterstellten Theile der Menschheit im Bewusstsein ihrer Verschlossenheit unter der Sünde zu erhalten, sie in die volle Wirklichkeit der Sünde hineinzustellen, ja nach Rm 7 7—13 den sündigen Naturtrieb zur bewussten, schuldvollen Uebertretung eines positiven Gebotes (παράβασις) fortzutreiben. Also „um der Uebertretungen willen", d. h. um solche hervorzurufen, war es allerdings recht eigentlich gegeben.

Welch' eine furchtbare, das jüd. Ohr, in das sie dringt, zerreissende, das jüd. Herz verletzende und empörende Lehre! Das dem Volke von Moses feierlich gegebene Gesetz, das Privilegium und der Stolz des auserwählten Volks, sollte nicht bloss unfähig sein, Gerechtigkeit herzustellen, sondern auch positiv zur Mehrung der Sünde dienen, ein Sündenmittel sein, die ganze Geschichte des auserwählten Volkes seit

[1] Altkirchl. Dogmatiker, aber auch noch Baumgarten-Crusius, Rückert, De Wette, Baur II, S. 213f. Im directen Gegensatz dazu leugnet Kühl, StKr 1894, S. 133f jede positive, dem Heil dienende Bedeutung des Gesetzes.

Moses aber nur eine Illustration für die Wahrheit dieses Satzes! Mehr bedurfte es in der That nicht, um den Namen des Pls zu einem Namen der Lästerung zu stempeln für alle jüd. Kreise. Jedwedes judenchristl. Gewissen musste erbeben über der Kunde, dass das Gesetz der Väter, an dessen Erfüllung der treue Jude sein ganzes Leben setzte, für das er keinen Tod scheute und dem auch Jesus nur mit Pietät gegenübergestanden, das er als Ganzes nicht angegriffen zu haben schien, die Juden dem wahren Heile nicht näher gebracht haben sollte, als auch die Heiden ohne dasselbe gedeihen konnten Rm 2 12. Dies der Grund der Opposition, welche Pls auf der Seite der „Judaisten" fand, deren Verhältniss zu den Urapposteln oder zur Urgemeinde im Uebrigen hier dahingestellt bleiben mag.

Aber keinerlei Rücksicht auf die Geister des Hasses und des Entsetzens, die er aufjagt, kann den religiösen Genius bestimmen, der sein einziges Gesetz in dem erdrückenden Machtgebot persönlicher Erfahrungen findet, die für ihn das Allergewisseste, das allein Sicherheit Verleihende sind[1]. Diese aber lauteten in seinem Falle dahin, dass, so lange der Mensch nur das Gesetz sich gegenüber weiss, er statt der erzweckten „Werke des Gesetzes" thatsächlich nur unwillkommene „Werke des Fleisches" aufzuweisen hat oder mindestens das Bewusstsein in sich trägt, wie wenig die Gesetzeswerke, über die er wirklich verfügt, der Absicht und Tragweite des Gesetzes entsprechen. Damit ist aber gegeben ein das ganze Wesen des Menschen mit sich in Zwiespalt bringender Widerstreit, in welchem das Gesetz der Glieder entgegenkämpft dem Gesetz der Vernunft Rm 7 23. Freilich ist nun dieses ein durchaus begriffswidriger Zustand, wenn der Mensch, was er sein soll, in Wirklichkeit nicht ist, wenn er, was er sein will, nicht werden kann, was er nicht will, zuletzt wird. Das Gesetz bringt mithin den Menschen innerlich nicht mit sich in Einklang, es hat nur die Aufgabe, sich zwischen die beiden Theile der Menschennatur, das ihm widerstrebende Fleisch und den mit dem Gesetz sympathisirenden Innenmenschen einzudrängen und den Menschen auf diese Weise in sich selbst zu zerreissen[2]. Sobald nämlich die Sünde zur klaren Thatsache des Bewusstseins herangediehen ist, fängt auch jene Unterscheidung des eigentlichen Ich, welches in Vernunft, Herz und Gewissen lebt, vom

[1] Hausrath III, S. 87: „Gewiss ist wenigstens, dass das Gesetz auch jetzt noch ein Hauptproblem seines Denkens ist und dass eine so dunkle Auffassung der einst vergötterten Satzung einen persönlichen Schiffbruch voraussetzt, und nicht bloss dialektische Processe."

[2] Lüdemann S. 80: „Wir sehen, was für ein Keil gleichsam in jene Fuge des Menschenwesens getrieben wird, welche wir bei den Bestimmungen der physischen Anthropologie uns reserviren zu müssen geglaubt haben."

Fleisch als dem Sitze der Sünde an. Nach der Seite seines Wissens wie seines Willens erlebt der Mensch eine, bis in die Wurzeln seiner geistig-sinnlichen Existenz hinabreichende, Zerklüftung, welche das reine Widerspiel zu dem das Bewusstsein der Versöhnung begleitenden Seelenfrieden darstellt. Gerade von dem schon in seiner Erfahrung gegebenen Heilsbewusstsein aus rückschauend, entwirft der Apostel Rm 7 7—25 das bekannte Gemälde innerer Noth und Bedrängniss. Der Mensch, der „mit Werken umgeht" (Rm 4 5 ὁ ἐργαζόμενος), erfährt das Gesetz immer nur als eine feindselige Macht, welche Anerkennung der Sünde, Bekenntniss der Schuld erzwingt und zugleich das Todesurtheil über den Gesetzesübertreter, ja nach Gal 3 10 auch schon über denjenigen ausspricht, der zwar „Werke des Gesetzes" thut, aber solche, die sich nicht gleichmässig über alle Theile des Gesetzes, nach seiner äusseren wie nach seiner inneren Seite, erstrecken. Daher ist „unter dem Gesetze sein" gleich „unter dem Fleische und unter der Sünde sein" Gal 3 21—29 Rm 3 20 6 14 7 5—13. Das letzte Wort des Menschen, der darüber nicht hinauskommt, ist der Ruf aus der Tiefe 7 24, das Bekenntniss des ethischen Dualismus und Pessimismus 7 25: „Ich für mich selbst diene mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde" (ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας). Das aber bedeutet Auflösung des Menschenwesens in seinem Kern. Zur Kenntlichmachung dieses peinlichen Durchgangsstadiums in der religiös-sittlichen Entwickelung der Menschheit dient die paulin. Lehre vom Gesetz. Nur die stahlharte Ueberzeugung, diesen Durchgang im Namen aller religiös und sittlich lebendigen Menschen erlebt zu haben, ja in einem gewissen Sinne dauernd zu erleben (s. unten 9 3), Wortführer aller aufrichtigen Gewissen zu sein, erklärt die Kühnheit der Herausforderung, die mit dieser Lehre an die bestehenden Grossmächte auf dem Gebiete alles sittlichen Denkens und Strebens ergangen ist.

Andererseits aber muss, was für den durch Kampf zum Sieg gediehenen Menschen ein Durchgangspunkt ist, auch vom Standpunkte Gottes ein solcher sein. Ein Ding, welches, als Ursache betrachtet, das Gegentheil von dem wirkt, was es seinem eigenen Wesen nach ist, welches Leben hervorrufen will und dafür Tod bringt Rm 7 10, also der vollendete Selbstwiderspruch, kann auch geschichtlich nur als Durchgangspunkt begriffen werden. Darum ist das ganze Gesetz so wenig Gottes letztes Wort an die Menschheit gewesen, als es sein erstes gewesen ist. Es bezeichnet weder den Anfang noch das Ende seiner Zwecke. Denn um 430 Jahre älter ist Gal 3 17 die Verheissung (ἐπαγγελία), überhaupt das Princip des Heilserwerbes als Geschenk der Gnade Gottes Gal 3 18.

Wie dieses Princip in der Gestalt der Verheissung schon vorhanden war, so bleibt es in der Gestalt der Erfüllung auch schliesslich allein auf dem Plan, behauptet das Feld, während das Gesetz nur als eine zwischeneingekommene (Rm 5 20 παρεισῆλθεν), also vorübergehende (Gal 4 2 ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός), Nachtrags- oder Zusatzbestimmung (ἐπιδιαταγή, vgl. Gal 3 15 ἐπιδιατάσσεται und 3 19 προσετέθη ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται) wieder beseitigt werden sollte, nachdem seine Aufgabe, die Menschen zu verhindern, auf einem anderen als dem schon dem Abraham eröffneten Wege (s. unten 8 2) zu Gott zu kommen, erledigt war. Schon dieser sein Charakter als zeitweilige Zwischenanstalt, als Mittelstation, stellt es tief unter die Verheissung, die vor Moses bereits dem Abraham, dem grossen Vorbilde der normalen Religion Gal 3 6—14 Rm 4 1—25, gegeben war und nunmehr in Christus erfüllt ist, so dass Rm 10 4 das in der Mitte wirksam gewordene Gesetz mit Christus sein Ende erreicht hat und demgemäss aus dem durchgreifenden Zusammenhang des Heilswillens Gottes ausscheidet. Diese seine Eigenschaft als ein bloss negatives Moment der Heilsvermittelung findet nun aber wenigstens in der Hauptstelle Gal 3 19 eine weitere Begründung noch in dem Umstande, dass das Gesetz gar nicht direct von Gott herrührt, sondern nur „mittelst Engel verordnet" (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων) und auch an die Thätigkeit eines menschlichen Mittlers (ἐν χειρὶ μεσίτου) geknüpft ist. Die erste dieser beiden Bestimmungen (s. oben I 1, 4 3) hängt an dem spätjüd. Begriff von der Ueberweltlichkeit Gottes; die zweite bezeichnet die Stellung des Moses nach Lev 26 46 Num 36 12 Dtn 5 5 33 3 II Chr 33 8 34 14 Neh 9 14. Wie es vorliegt ist das Gesetz somit nicht reiner Ausdruck des in sich einigen Gotteswillens (Gal 3 20 ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν)[1], son-

[1] Die hier auf der Seite Gottes betonte Einheit findet ihren Gegensatz entweder in den 2 Parteien, welche bei einem Bundesverhältniss in Betracht kommen, oder überhaupt in einer Mehrheit, welche dann entweder auf Seiten der gebenden Engel (Hilgenfeld, ZwTh 1860, S. 226f, 1862, S. 414, 1865, S. 452f, 1866, S. 310f, 1870, S. 238, Steck S. 61, Kühl, StKr 1894, S. 129f, Vollmer S. 91) oder auf Seiten des empfangenden Volkes (B. Weiss § 72b) gefunden wird. Aber dass dieses nach Ex 20 19 um seiner Sündhaftigkeit willen das Gesetz nicht habe direct empfangen können, ist ein dem Zusammenhang ganz fremder Gedanke. Die Vielen könnten vielmehr nur die Engel sein, als deren Beauftragter oder Bevollmächtigter Moses erschiene, während der Eine, mit sich einige Gott Gen 17 1—8 die Verheissung ohne alle Vermittelung gegeben hat. Allerdings könnte μεσίτης auch den Wortführer, Sachwalter, Mandatar einer Mehrheit bedeuten. Aber der Gegensatz zu dem hinzuzudenkenden ἀλλὰ πολλῶν würde die Wortstellung οὐχ ἑνός erfordern. Auch sind die Engel nicht Urheber oder Miturheber, sondern selbst nur Mittelspersonen der Gesetzgebung; eines Bevollmächtigten kann sich überdies auch ein Einzelner bedienen. Dem Apostel schwebt dabei vielmehr die Stelle Lev 26 46 vor: ὁ νόμος ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον

dern von Moses so gestaltet mit Rücksicht auf die Bedürfnisse und Zustände des Volkes Israel (vgl. Mc 10 5 = Mt 19 8 πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν). Die Religion selbst ist es so wenig, dass es vielmehr einen Cultus aufrichtet, welcher den Menschen nicht minder als der heidnische den „Elementen der Welt" unterwirft und auf gleicher Stufe der Unvollkommenheit mit den übrigen Völkern festbannt[1]. Diese Gal 4 3 9 ausgesprochene gleichmässige Unterstellung beider vorchristl. Religionsformen unter den Begriff der „Weltelemente" erklärt sich theils überhaupt aus der Vorstellung von Engeln, welche die Geschicke des jüd. Volks wie der heidnischen Völker leiten, theils insonderheit aus der Reflexion darauf, dass auch die jüd. Festzeiten in der Weise der Naturculte durch den Mondlauf bestimmt, an die von den Heiden göttlich verehrten Himmelskörper gebunden waren (s. oben I 1, 4 3). Kann somit im göttlichen Heilsplane dem Gesetz nur der Minderwerth eines Provisoriums zugesprochen werden, so darf dagegen die göttliche Gnadenerweisung den Anspruch auf dauernde Geltung erheben; so wird Gal 3 15—17 durch das spätere Gesetz so wenig beeinträchtigt, als nach röm. Recht ein legitim zu Stande gekommenes Testament durch eine blosse Nachtragsbestimmung abgeändert werden oder umgestossen werden kann[2].

τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ ἐν χειρὶ Μωυσῆ. Folglich hat ein μεσίτης da nichts zu thun, wo ein Einziger seinen Willen rechtskräftig macht: in dieser Lage ist aber Gott mit Bezug auf seine Verheissung (Lipsius, Paulin. Rechtfertigungslehre S. 77f, HC II 2², S. 42f). Das ἑνός darf schon wegen des εἷς nicht neutrisch (Holsten, Zum Evglm S. 305f, Pls I, S. 102f, PrK 1889, S. 461f, 464f; vgl. dagegen Steck ebend. S. 933, 936), sondern muss numerisch und masculinisch gefasst werden; es will entweder besagen, dass der Mittler nicht einem Einzigen, sondern einer Mehrheit, also etwa Engeln, angehört, oder dass eines Mittlers nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit von Parteien bedarf. Nur diese beiden Erklärungen können heute auch nach Godet, Introd. I, S. 249 noch in Betracht kommen. Uebereinstimmung zwischen beiden Lagern herrscht in der Anerkennung, dass die 3 19 20 geltend gemachten Momente nicht zur Verherrlichung, sondern zur Depotenzirung des Gesetzes dienen. So selbst kathol. Ausleger wie Bisping und Windischmann, im Grunde doch auch Schlatter S. 203, während noch Meyer eine solche Absicht leugnen konnte. Insonderheit aber wird jeder Gedanke an irgendwelche Entwerthung des Gesetzes zurückgewiesen von Kohlbrügge, Wichelhaus, Böhl, Locher, Wolfensberger, R. v. d. Heydt, v. Erdös und A. Zahn, Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostels Pls ²1892; nur der Gegensatz zum missbrauchten Gesetz zwinge den Apostel zu einer Polemik gegen die Gesetzlichen, welche das Gesetz selbst trifft; in Wahrheit sei sein ganzes Leben ein Kampf für das Gesetz gewesen. Für eine solche Theologie hat Pls aber überhaupt umsonst gelebt. Darüber, was ihren Irrthum veranlassen konnte, s. unten 3 4.

[1] Pfleiderer S. 64, 90. Vgl. Wellhausen S. 179: „Der Cultus war das heidnische Element in der Religion Jahves."

[2] Halmel, Ueber röm. Recht im Gal-brief 1895. Die Entdeckung selbst wird durch Uebertreibung ihrer Tragweite und durch die falsche Erklärung des μεσίτης S. 21f nicht beeinträchtigt.

Im Widerspruch mit dieser, bereits an die gnostisirenden Gedankengänge erinnernden, Entwerthung des Gesetzes scheint nun aber nicht bloss II Kor 3 6 14 (καινὴ und παλαιὰ διαθήκη, also keine blosse ἐπιδιαταγή zu dem Einen Verheissungsbunde, vgl. auch Rm 9 4 αἱ διαθῆκαι), sondern vornehmlich die absolute Werthung des Gesetzes Rm 7 12 (ὁ μὲν νόμος ἅγιος) 14 (πνευματικός) 16 (καλός) zu stehen. Nach Rm 7 10 erhebt das Gesetz den Anspruch, zum Leben gegeben zu sein, nach Gal 3 21 kann es in keiner Weise lebendig machen. In der That finden hier ihren mächtigsten Anhaltspunkt jene Theorien, sei es von einer Unterscheidung des Sittengesetzes vom Ritualgesetz (s. oben 3 1)[1], sei es von einer Fortentwickelung des Paulinismus selbst (s. oben 1 2), wobei wieder entweder eine Milderung der Stimmung auf dem Uebergang von Gal und Kor zu Rm[2] oder eine Steigerung, wie von I Kor 7 19 zu Gal 5 6 6 15, so auch von Rm 2 13 20 25 7 12 8 4 zu Gal 3 21 5 2[3] angenommen werden muss. Gleichwohl könnte der nicht zu leugnende Hiatus auch aus dem sich selbst gleichen und bleibenden Wesen der paulin. Theologie begriffen werden[4]. Es liegt überhaupt eine Antinomie im paulin. Begriff des Nomos selbst.

4. Autorität von Gesetz und Schrift; Auslegungsgrundsätze.

Abschliessend und vorblickend auf die hier noch nicht motivirbare Lehre von der Gesetzesfreiheit der Gläubigen (s. 8 6), sehen wir uns vor die paradoxe Thatsache gestellt, dass Pls aus dem Gesetz als vorausgesetzter dauernder Autorität den Beweis dafür führt, dass das Gesetz aufgehört hat, Autorität zu sein: eine widerspruchsvolle Lage, zu wel-

[1] So Klöpper, ZwTh 1870, S. 78f, 94f: alle specifisch nationalen Theile des Gesetzes stellen die sarkische Seite desselben dar und rühren von Engeln her; kann es doch möglicher Weise selbst Engeln beikommen, ein sarkisches Evglm zu lehren Gal 1 8, in welchem Falle sie der richterlichen Thätigkeit der vollendeten Gläubigen unterliegen I Kor 6 3. Das Alles liegt wenigstens auf dem Wege zum Richtigen.

[2] Baur, Krehl, Hilgenfeld, Lipsius, Pfleiderer, besonders Holsten, ZwTh 1872, S. 456, JpTh 1876, S. 84, 1879, S. 99f.

[3] Clemen, Chronologie S. 199f, 256f, 260f, Steck S. 40f, 152f, Halmel S. 31f. Dagegen bemerkt Joh. Weiss, StKr 1895, S. 284f, Gal bringe nur darum die schärfere Formulirung, weil es sich hier um solche handelt, die eine grundlegende religiöse Erfahrung hinterher durch thatsächliches Verhalten verleugnen. Der scheinbare Widerspruch liege schon in Rm 7 vor, sofern hier das Gesetz einerseits heilig ist, andererseits in dasselbe Gebiet gehört, wie auch σάρξ und ἁμαρτία, S. 290.

[4] Nach Cler S. 42f, 55f ist Pls nicht bloss Logiker, sondern auch Praktiker und weiss sich der röm. Gemeinde gegenüber in einer anderen inneren und äusseren Lage als den Galatern gegenüber. Jede Wandlung zwischen beiden Briefen stellen in Abrede Weizsäcker S. 129f, Grafe S. 31f und Vollmer S. 74f.

cher er Rm 3 31 (νόμον ἱστάνομεν) sich selbst mit vollem Bewusstsein bekennt[1]. Unter den Sternen, welche bei jener grossen Erschütterung des Firmaments, die Pls in seiner Bekehrung erlebt hat, zur Erde niedergefallen sind, ist das Gesetz der vornehmste gewesen. Dennoch sieht er ihn fortwährend unter dem gewohnten Gesichtswinkel am Himmel glänzen. Denn das Gesetz ist eben zugleich auch die „Schrift" (s. oben 3 1). Alle noch zu entwickelnden Hauptsätze seines Evglms, voran die positive Wahrheit, dass nur der Glaube gerecht macht (Rm 1 17 Gal 3 11 = Hab 2 4 und Rm 4 3 Gal 3 6 = Gen 15 6), mit ihrer negativen Kehrseite, wornach anders kein Mensch vor Gott gerecht wird (Rm 3 20 Gal 2 16 = Ps 143 2), werden aus der Schrift erwiesen, an deren Göttlichkeit der bekehrte Pls gerade so hält, wie zuvor der Pharisäer gehalten hatte. „Gemäss der Schrift" verkündigt er (I Kor 15 3 4) den um der Sünden willen gestorbenen und am 3. Tag erweckten Christus, dessen ganzes Bild mit gewissen der Schrift entnommenen Grundzügen gezeichnet wird (s. unten 5 2 und 6 3). Mit Beweismaterial aus der Schrift, insonderheit aus dem Gesetz (vgl. I Kor 14 34), sind auch die sittlichen Forderungen und Mahnungen der Briefe durchzogen. Allenthalben gilt es hier die Schriftnorm einzuhalten (I Kor 4 6 τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται)[2]. Und dennoch kann Pls das Gesetz so wenig als Heilsnorm gelten lassen, wie als Heilsgrund; es geht den Christen überhaupt nichts mehr an (s. unten 9 2). Die Lösung der Antinomie liegt wohl in der Unterscheidung zweier Gesichtspunkte, unter welchen das Gesetz erscheint. Diese Gesichtspunkte aber liefert die paulin. Hermeneutik, welche, trotzdem dass sie mehr typologischen, als allegorischen Gesichtspunkten folgt, doch mit der alexandrinischen verwandter ist, als mit der palästinischen. Nach Rm 2 29 gibt es eine Beschneidung „im Geist" und eine Beschneidung „im Buchstaben", wie es auch einen geistigen Gottesdienst (Rm 12 1 λογικὴ λατρεία) im Gegensatze zu dem nach dem Buchstaben des Gesetzes geübten gibt; es gibt einen „Dienst des Geistes" und einen „Dienst des Buchstabens", und dieser Gegensatz fällt II Kor 3 6 8 zusammen mit demjenigen des alten und des neuen Bundes. So ist auch das „in Buchstabenform, steinernen Tafeln eingemeisselte" Gesetz II Kor 3 3 7, wie es ein Gegenstand für das, eben darum auch stets

[1] Maassgebendes hierüber bei Baur II, S. 313f und Pfleiderer S. 108: „Die Stellung des Pls war um so misslicher desswegen, weil auch er die Voraussetzung der Gegner, das unverbrüchliche Recht des Buchstabens als eines unmittelbar geoffenbarten Gotteswortes, vollkommen theilte." Weizsäcker S. 133 spricht von der Bemühung, die Juden mit ihrem eigenen Glauben zu schlagen. Vollmer S. 50: „Am auffallendsten ist, dass er die Waffen zum Kampfe wider das Gesetz dem Gesetz selbst entlehnt hat."

[2] Grafe S. 21. Vollmer S. 49, 57, 77.

beschränkt gebliebene, Verständniss Israel's geworden war, eine vergängliche Grösse. Der Geistbegabte (I Kor 2 15 ὁ πνευματικός), d. h. vor Allen der Apostel selbst (I Kor 7 40 14 18), dagegen verfügt, weil er durch den Besitz des Geistes mit den Gottesgedanken vertraut ist (I Kor 2 10—12), über ein Verständniss der Schrift vom Standpunkte ihres göttlichen Urhebers aus. Solches entspricht genau der religiösen Erkenntnisstheorie Philo's (I 1, 6 2). Mochten sich die palästinischen Juden und Judaisten bewusst sein, dem Verständnisse der umstrittenen Stellen des Pentateuchs näher zu stehen — in der Richtung auf grammatisch-historische Auslegung waren sie es auch[1] —, den Apostel seinerseits befähigt der Besitz des Geistes, zu wissen, dass Gott Dtn 25 4 nicht die dreschenden Ochsen gemeint haben kann, sondern an die Lohnverhältnisse der Boten des Evglms dachte I Kor 9 8—10, dass mit dem Singular „deinem Samen" in der Abrahamsverheissung Gen 13 15 17 8 Christus gemeint ist Gal 3 16: zwei Fälle, in welchen die paulin. Exegese entweder etwas dem ursprünglichen Sinne völlig Fremdartiges und Fernliegendes oder aber das gerade Gegentheil davon ergibt. In die gleiche Kategorie pneumatisch-allegorischer Schriftauslegung stellt sich nun ausdrücklich auch die allegorische Belehrung Gal 4 21—31 über den, in den Geschichten von Sara und Hagar abgebildeten, entgegengesetzten Charakter des alten und des neuen Gottesvolkes; jenes als natürliche Menschheit ist das Kind der Magd, dieses als geisterzeugte Menschheit das Kind der Freien. Ebendahin gehört auch die Ausführung Rm 7 1—4 über das, in der gesetzlichen Lösung des Ehebundes durch den Tod eines Gatten verborgene, Geheimniss von der Lösung des Gesetzesbundes durch den Tod des Christus. Namentlich aber handelt es sich hier um die beiden Midrasche (s. oben I 1, 3 3) Rm 10 5—9 und II Kor 3 13—18.

Die erste dieser Stellen geht von dem Zugeständnisse aus, dass Moses die Erlangung des Lebens Lev 18 5 an die Gesetzeserfüllung geknüpft habe, beweist aber aus Dtn 30 11—14[2], dass er gleichwohl selbst

[1] Pfleiderer S. 108: „Das historisch-exegetische Recht war auf Seiten der Judenchristen, aber das dogmatische auf Seiten Pauli," der sich, um sich desselben zu versichern, der nämlichen Allegorie bediente, „mit welcher sich ein formal buchstabengläubiges, material aber fortgeschrittenes Bewusstsein von den Zeiten eines Philo an bis auf unsere Tage den inneren Widerspruch zu verhüllen und den widerstehenden Buchstaben mit sanfter Gewalt unter die Macht der höheren Idee zu beugen verstand," S. 109.

[2] Dass diese Stelle, nicht aber IV Esr 4 8 (Steck S. 233 f) gemeint ist, zeigt J. A. C. van Leeuwen S. 107; dass ihre allegorische Verwendung rabbinische und namentlich philonische Parallelen hat, Vollmer S. 52: „Im alttest. Zusammenhang besagt sie, dass die göttlichen Gebote, die Moses dem Volke vermittelte, dem Menschen nicht so ferne liegen, nicht so himmelhoch über ihm stehen, dass er

um den besseren Weg gewusst habe, da jenes Wort ganz im Sinne der Glaubensgerechtigkeit und mit Beziehung auf die Herabkunft des Christus vom Himmel und seine Auferstehung von den Todten geredet sei. Die Voraussetzung dieser gewagtesten Leistung paulin. Hermeneutik ist, dass Moses als Prophet selbst um die bloss temporäre Bedeutung seiner Mission, um den lediglich provisorischen Charakter seiner Institution gewusst, gleichwohl aber die Israeliten absichtlich auf eine untergeordnete Religionsstufe gestellt und darauf festgehalten habe. Eben dies besagt die zweite Stelle: „Moses legte eine Decke auf sein Angesicht, damit die Söhne Israel's nicht blickten auf das Ende des Vergehenden" II Kor 3 13. Und nur allzugut ist diese Absicht erreicht worden. Denn „bis auf den heutigen Tag liegt dieselbe Decke über der Vorlesung des AT" 3 14. Während nämlich der Glanz auf dem Angesichte des Moses, der Reflex göttlicher Herrlichkeit, längst erloschen ist, bilden sich die Israeliten immer noch ein, diese Herrlichkeit (δόξα, s. oben I 1, 4 5) sei gegenwärtig in ihrem Tempel- und Synagogendienst, und demgemäss des Weiteren auch, Gottes Gerechtigkeit erwachse aus Werken des Gesetzes. In Wirklichkeit also hat Moses Gedanken und Willen Gottes in das Gesetz nur hineingeheimnisst; dem mit Gottes Geheimnissen vertrauten Geistesmenschen des neuen Bundes aber ist es verliehen, jenen wahren Inhalt auf dem Wege der geistigen Auslegung wieder zu erheben[1]. Israel aber müsste, um die gleiche Entdeckung zu machen, sich, anstatt immer noch auf die Decke des Moses zu starren, erst umwenden zu dem Herrn, welcher Geist ist und Freiheit bringt, wo sein Geist weht 3 16 17.

Diese so mannigfach illustrirte Lehre von dem sich selbst aufhebenden Gesetz bildet, wie Alles, was tieferes Schriftverständniss heisst, ein Stück der paulin. Gnosis I Kor 8 1 7. Im Sinne des Gnostikers Pls kann man die Lösung der Antinomie auch so ausdrücken, dass hinter und über Moses als der, den Buchstaben und die zeitliche Bedeutung des Gesetzes vertretenden, Persönlichkeit die Schrift selbst als eine Persönlichkeit höherer Ordnung steht, etwa zusammenfallend mit der alexan-

---

sie nicht erfüllen könnte, sondern vielmehr seinem inneren Wesen ganz entsprechen und ihm gewissermaassen selbst auf der Zunge liegen. Pls setzt für die ἐντολή Christus ein, indem er den Satz ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου als das ῥῆμα τῆς πίστεως bedeutend auffasst, als deren Inhalt er Jesus und seine Auferstehung hinstellt."

[1] Vollmer S. 78: „Dass das nicht ohne einige für unser modernes Empfinden unerträgliche Vergewaltigungen der Textesworte, nicht ohne sinnverändernde Streichung oder Ergänzung und künstliche Auslegung abging, kann uns nicht befremden." S. 79: „Insofern der Apostel in der mystischen Art seines Empfindens bei dieser Auslegung den Eindruck pneumatischer Eingabe hatte, musste ihm dieser Sinn als der eigentliche und unumstössliche erscheinen."

drinischen Weisheit (s. oben I 1, 4 5). Sie, diese in alexandrinischer Weise personificirte „Schrift", sah ja den Heilsrathschluss Gottes, in welchem Moses nur eine verschwindende Rolle spielen sollte, voraus und traf dementsprechende Maassnahmen Gal 3 8 (προϊδοῦσα ἡ γραφή) 22 (συνέκλεισεν ἡ γραφή κτλ.). Wie sie durch Sara Gal 4 30 und durch Elias Rm 11 2 redete, so wird sie auch des Moses sich nur als eines zeitweiligen Organs bedient haben. Ueber ihn hinaus hat sie schon im Bilde Abraham's Rm 4 3 das Wesen des Glaubens, im Bilde Pharao's Rm 9 17 das Wesen der ungläubigen Verstockung im Voraus gezeichnet, wie sie denn überhaupt mit Allem, was sie von der Vergangenheit zu berichten weiss, nur die Gegenwart meint Rm 15 4, und zwar I Kor 10 11 speciell „uns, auf welche die Zielausgänge der Weltzeiten eingetroffen sind" [1]. So hat Pls auf der einen Seite den obersten Gedanken seines Volkes, das Palladium der zugespitztesten Buchreligion auch seinerseits als Jude gewahrt und sicher gestellt [2], gleichzeitig aber auch als Christ das Seine zur Ueberwindung dieser, auch für ihn selbst noch bestehenden, Schranke gethan, indem er in dieselbe Höhenlage, zu welcher ein todtes und tödtendes Abstractum erhoben war, eine lebendige und Leben spendende Person setzt (s. oben I, S. 62). Seitdem diese, den Geist des Gesetzes in sich tragende, Persönlichkeit erschienen und wirksam geworden ist, steht das buchstäblich verstandene Gesetz der Erkenntniss der Wahrheit nur noch im Wege, muss also verschwinden (s. unten 8 6). Aber ehe es dazu kommt, müssen sich die Wirkungen des Gesetzes erst vollständig erschöpft, es muss sich gezeigt haben, dass die Wege, auf welchen es den Menschen begleitet, direct in den Tod führen.

4. Sünde und Verderben.

1. Fleisch und Sünde.

Wir haben in dem über das Fleisch als geist- und gottwidrige Potenz (2 4) und in dem über das Gesetz als gegensätzliche Macht (3 2) Gesagten die zwei Factoren kennen gelernt, deren Product die volle, die ganz ausgereifte Sünde ist. Um einen allgemeineren Begriff der Sünde zu begründen, reicht schon die Consequenz hin, die sich aus dem

---

[1] Die Stellen könnten noch bedeutend vermehrt werden. In den angeführten setzt Pls die γραφή selbst in Thätigkeit. Vollmer S. 57: „Nach einigen Aussprüchen fällt sie ihm mit der göttlichen Vorsehung zusammen."

[2] Weizsäcker S. 130: „So dürfen wir nicht ausser Rechnung lassen, dass ihm die hl. Schrift, mit welcher das Gesetz zusammenfällt, nach wie vor unbedingtes göttliches Ansehen hat. Damit ist die Auskunft ausgeschlossen, dass dasselbe nur eine Vorstufe des Evglms und als solche eine unvollkommene Offenbarung des göttlichen Willens gewesen sei."

intensiveren Begriff des Fleisches ergibt. „Das Fleisch ist schwach“ Mc 14 38 = Mt 26 41 und bedarf nach dem alttest. und synopt. Entwurf der Anthropologie nur eines Anlasses, einer Versuchung, um sich in seiner Schwäche zu verrathen. Dagegen nach Pls bedarf es nur eines solchen „Anlasses“ (Gal 5 13 εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί), um sich überdies als productive Sündenmacht auszuweisen. Dasselbe AT, welches den allgemeinen Begriff des Fleisches liefert, führt an einzelnen Stellen wie Ps 51 7 58 4 103 14—16 Jes 48 8 Job 4 17—21 15 14—16 25 4—6 die Sündigkeit des Menschen auf seine Endlichkeit und Fleischesnatur zurück oder entschuldigt sie mit seinem Fleischesursprung. Eben diese Stellen bildeten für den Alexandrinismus die Brücke, über die man zu jenem oben (2 4) entwickelten, dualistisch bedingten und ethisch vertieften, Begriff vom Fleisch hinüberschritt, wie er auch den strengen Lehrzusammenhang des Paulinismus charakterisirt, dem Boden des unverfälschten Judenthums aber fremd ist. Innerhalb der jüd. Vorstellungswelt würde sich Pls noch halten, wenn nach seiner Auffassung wie der innere Mensch, Vernunft, Herz, Gewissen, zum Guten, so der äussere oder vielmehr das Fleisch, daraus er besteht, ebenso zum Bösen gravitiren würde (s. I 1, 4 4). Statt dessen aber ist das Fleisch zwar nicht selbst Sünde, wohl aber mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit Princip und Sitz, Organ und Instrument der Sünde vermöge der ihm von Natur innewohnenden Lust oder Begierde, so dass von einem Gleichgewicht, einem Indifferenzstand, wie etwa in der jüd. Theologie, von vornherein die Rede nicht sein kann[1].

Da somit der Mensch nicht etwa zur Sünde neigt, sondern diese ihn vielmehr von vornherein schon hat und beherrscht, erscheint sie durchweg unter dem Gesichtspunkt einer Macht. Auf diesem Punkte wahrt der Paulinismus seine lehrhafte Folgerichtigkeit am consequentesten. Daher das Wort „Sünde“ (ἁμαρτία) im Singular, von Rm 4 8 II Kor 11 7 abgesehen, niemals, wie in der populären Redeweise, eine Thatsünde, sondern immer die Sünde als objectiven Bestand bezeichnet. Das Wort „Sünde“ ist geradezu Ausdruck für die Beschaffenheit der empirischen Natur des Menschen, d. h. für deren principielle Sündhaftigkeit[2]. Hier ist der Punkt, wo Pls den Mutterboden der jüd. Welt-

[1] Dagegen wäre nach Ménégoz S. 42f das Fleisch nicht mehr Sitz der Sünde, als auch des Guten, wie das Ohr Sitz des Gehörs, aber auch der Taubheit sein kann. Selbst nach Sabatier, L'origine du péché S. 18 kommt Sünde erst zu Stande, wenn der Wille dem Trieb des Fleisches sein Placet ertheilt. Damit kommt er aber in Conflict mit seiner eigenen richtigen Auffassung vom Ursprung der Sünde (s. unten 4 2).

[2] Lüdemann S. 80: „Da nun der Mensch sich die σάρξ nicht selbst gegeben hat, sondern sie zu den ihm gestellten irdischen Daseinsbedingungen gehört, so

anschauung und Ethik im Grundsatze aufgibt[1]. Nicht minder aber macht sich der Widerstreit einer Auffassung, welche die materielle Naturbeschaffenheit des Menschen, die Substanz seiner animalisch-leiblichen Organisation, in unzertrennliche Beziehung zu seinem sittlichen Zustande bringt, mit unseren modernen Begriffen geltend, sofern letzteren zufolge entweder der Zusammenhang von natürlichem Sein und sittlichem Werden als unverbrüchlich anerkannt und demgemäss der strenge Begriff der Sünde eliminirt oder aber unter bestimmtester Betonung dieses Begriffes sein Zusammenhang mit der Materialität mindestens gelockert wird; denn Princip der Sünde könne nie etwas Unpersönliches, das Fleisch, sondern nur die Selbstsucht sein. Das heisst nun zwar schon an sich die Sache auf den Kopf stellen und die geistige Zuspitzung des Verlaufes an seinen Anfang setzen[2]. Aber auch exegetisch ist man dabei auf einem Irrwege. Das „Begehren" (ἐπιθυμεῖν) des Fleisches kommt als auf das natürliche Eigenleben gerichteter Naturtrieb zuerst auf sinnlichem Gebiete zur Erscheinung; das Fleisch bleibt freilich immer ein Stoff, die Sünde dagegen eine Macht, aber eine Macht, die unablösbar in jenem Stoffe wohnt Rm 7 18. „Ich weiss, dass in mir, das ist in meinem Fleische, wohnet nichts Gutes"[3], d. h. dass nicht das Ich, der „innere Mensch", der vielmehr 7 22 Lust an Gottes Gesetz hat, sondern 7 17 die, das Ich vom Fleisch her beherrschende und zwingende, Sünde das Böse hervorbringt (οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία); daher ich 7 18 „Wollen wohl habe, aber das Vollbringen des Guten nicht finde". Wie sehr gerade der Stoff von Belang ist für das Wesen der Sünde, erhellt schon daraus, dass, weil der Stoff des Leibes Fleisch ist, nicht bloss vom „Fleisch der Sünde" Rm 8 3, sondern auch vom „Leib der Sünde" 6 6, ja sogar „des Todes" 7 24 die Rede ist. Ausdrücklich heisst es 7 14 „ich aber bin von Fleisch (σάρκινος) und (in Folge dessen) unter die Sünde verkauft",

folgt, dass auch die Sünde, ἁμαρτία, dem Menschen ohne sein Zuthun gegeben ist. Mithin ist der Begriff ἁμαρτία keineswegs subjectiv von einer Richtung des menschlichen Willens, sondern objectiv von einer Beschaffenheit der dermaligen irdischen Natur des Menschen zu verstehen."

[1] Nur sehr allgemeine und schwache, auch bezüglich ihrer Gleichzeitigkeit fragliche und vielleicht selbst schon von griech. Einflüssen zeugende, Analogien liefert der rabbinische jeṣer har'a; vgl. Pfleiderer, Urchristenthum S. 163f, 187, Gloël S. 246, Wabnitz S. 42f, andererseits Gunkel S. 107 und Schmiedel, HC II 1, S. 255.

[2] Im Gegensatze zu Julius Müller und seinen Nachfolgern dargelegt von R. Rothe, Theol. Ethik III², S. 2f, 12f.

[3] Auf dieses „Wohnen" beruft man sich gewöhnlich (z. B. Ménégoz S. 38f) zu Gunsten der Unterscheidung von Fleisch und Sünde. „Aber das ist nur begriffliche Unterscheidung; trennbar sind beide eben nicht. Pls kennt keine σάρξ, in der die ἁμαρτία nicht wohnte" (Schmiedel, HC S. 254).

ihrer Zwangsgewalt preisgegeben. Nicht minder unzweideutig wird die „in mir wohnende Sünde“ 7 20 näher bestimmt als „in meinen Gliedern“ 7 23 (vgl. 7 5 τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν und 8 13 τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε) wirksam und ein Krieg constatirt zwischen dem „Gesetz meiner Vernunft“ und dem „Gesetz der Sünde in meinen Gliedern“. Des Apostels Ansicht geht somit dahin, dass die dem lebendigen Fleisch innewohnende Energie des sinnlichen Begehrens den sittlichen Regungen und der göttlichen Forderung zuwider läuft und als Sünde schlechthin zu beurtheilen ist[1].

Würde Pls noch weiter, würde er folgerecht bis zu Ende gehen und das Fleisch, weil mit ihm die Sünde von Natur verbunden ist, auch

---

[1] Wenn ein Schriftsteller so deutlich zu erkennen gibt, er verstehe unter Fleisch eben wirklich Fleisch und nichts als Fleisch, dass er zur Verdeutlichung dessen, was er meint, gelegentlich auch von „Streichen des Körpers“ (Rm 8 13, sachlich nicht verschieden von den „Werken des Fleisches“ Gal 5 19) und vom „Sündengesetz in den Gliedern“ (in diesen wohnt die Sünde Rm 7 23 wie 7 18 im Fleisch) redet, so ist wenigstens nicht er, sondern nur die Entschlossenheit seiner theol. Ausleger, ihn missverstehen zu wollen, bzw. die Ueberzeugung, ihn aus theol. und moralischen Gründen missverstehen zu sollen (vgl. Beyschlag II, S. 39: „Die Auskunft, dem Apostel ein Stück materialistischen Dualismus zuzutrauen und ihm aus fragwürdigen hellenistischen Einflüssen die durch und durch unbibl. Ansicht beikommen zu lassen“), daran schuld, wenn seinen Worten fortwährend der einzige Sinn und Verstand, den sie haben können, aberkannt und dem durchaus klaren, einheitlichen Begriff, welchen sie ausdrücken, ein beliebig wechselndes, widerspruchsvolles und schwer bestimmbares Verständniss abgewonnen wird. Die Experimente der früheren Schultheologen (Neander, Schmid, Lechler, Messner, Wieseler, Tholuck, selbst Ritschl) dürfen als schon durch R. Schmidt S. 12f (trotz der Rückzüge S. 42f, mit welchen er einen Mittelweg für Gloël S. 32f, 44f und Beyschlag S. 42f gebahnt hat) und Lüdemann (S. 54f gegen Julius Müller und Ernesti, auch S. 63f gegen B. Weiss) beseitigt betrachtet werden. Gegen Wendt (Die Begriffe von Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch 1878), mit dem Dickson (St. Paul's use of the terms flesh and spirit 1883) und Westphal (Chair et esprit 1885) die Ueberzeugung theilen, dass sich mit dem alttest. Sprachgebrauch auch bei Pls auskommen lasse, hat Holsten im „Literarischen Centralblatt“ 1878, S. 635 die von ihm erstmals 1855, abgedruckt in der Schrift „Zum Evglm des Pls und des Pt“ 1868, S. 365f, geltend gemachte richtige Fassung vertheidigt, welche seither auch vertreten ist durch Lüdemann S. 3f, 19f, 22f, 53f, 71f, Hausrath III, S. 79f, Weizsäcker S. 124f, Schmiedel zu II Kor 7 1, HC S. 254f, im Wesentlichen auch von R. Schmidt S. 8f, 24f, Pfleiderer, Das Urchristenthum S. 183f, Paulinismus [2]S. 60f, Orello Cone S. 175f, für die Stellen Rm 8 4–13 Gal 5 10–24 selbst von Lipsius, Dogmatik [3]S. 363f, zu Rm 7 14, HC [2]S. 141; vorgearbeitet haben Baur S. 142f, Pls II, S. 152 und Rothe, Theol. Ethik [2]III, S. 14. Das gewöhnliche Mittel zur Escamotirung der paulin. Zuspitzung ist die Berufung auf irgend welchen gemeinbibl. Sprachgebrauch. Von welcher Art dieser aber ist, und wie sich der paulin. von ihm abzweigt, wurde oben 2 3 gezeigt. Bruce S. 270f steift sich darauf, dass, wenn der Leib geheiligt werden soll, so sicher auch das Fleisch, daraus er besteht; folglich könne es nicht sündlich an sich sein. Aber das „Fleisch“ soll ja der paulin. Christ vielmehr kreuzigen und tödten; eben dadurch wird „der Leib“ in einer höheren Existenzform erhalten.

sammt dieser Natur von der Verursachung durch Gott ausschliessen, so wäre er eben damit auch vollständig von dem alttest. religiösen auf den Boden der griech. philosophischen Weltanschauung hinübergetreten. Aber er kennt bloss die Lehre von dem widergöttlichen bösen Fleisch, nicht die weitergreifende von der an sich bösen Materie[1]: ein Beweis, dass er auf dem jüd. Boden zu Hause, auf den griech. dagegen nur so weit hinübergedrängt ist, als seine ganze innere Stimmung gegenüber der Macht, die ihm „Fleisch" heisst, gebieterisch verlangt. Auch hier sind nicht dialektische Processe, sondern psychologische Nöthigungen das in letzter Instanz Ausschlaggebende gewesen[2].

2. Ursprung der Sünde.

Wenn einerseits die Sünde unzertrennlich mit dem Fleisch und, da alles lebendige Fleisch beseelt ist, auch mit der Psyche verbunden ist, andererseits die ganze empirische Menschheit sich als materiell, fleischlich, seelisch (ἄνθρωπος χοϊκός σάρκινος und σαρκικός, ψυχικός) charakterisirt und in dieser Beziehung ihr Haupt und ihren Repräsentanten in dem „zur lebendigen Seele" geschaffenen Adam I Kor 15 45 hat, so kommt die speculative Anthropologie und Ponerologie des Pls in's Gedränge angesichts der Autorität der alttest. Erzählung von Adam's

---

[1] Schmiedel S. 255: „Pls hat den metaphysischen Gegensatz auf einen ethischen herabgedrückt, aber der metaphysische liegt deutlich zu Grunde."

[2] Dies sei solchen zu Gefallen besonders hervorgehoben, welche jedweden Nachweis einer geschlossenen Gedankenfolge oder gar eines metaphysisch begründeten Weltbildes mit der Redewendung übertrumpfen zu können meinen, die betreffenden Texte seien vielmehr „ethisch" (in anderen Fällen auch „religiös") zu verstehen. Allerdings werden wir annehmen dürfen, dass zunächst Naturell, Temperament und vor Allem sittliche Erfahrung über die Weltanschauung entschieden haben. Von Beobachtungen allgemein menschlicher Natur abgesehen, ist bei Pls zu den Eingebungen eines national bedingten Hasses gegen die, im Gefolge des Triumphes der Weltmächte allenthalben sich öffentlich spreizende, sogar als Gottesdienst sich geberdende, Unzucht auf der individuellen Seite ein angeborener, nervös reizbarer Widerwille getreten gegen die, auf der breiten Wiese gedanken- und schmerzlos tollende, animalische Rohheit. Nicht zum Wenigsten hat endlich als eigener Erwerb Kenntnissnahme von den hoffnungs- und heillosen Labyrinthen mitgewirkt, in welchen der unter wechselnden Verkleidungen nahende Leidenschaftswahn der Sinnlichkeit seine Opfer herumtreibt, verhext und verhetzt. Der einmal wach gewordene Argwohn entdeckt in derselben σάρξ auch die Anstifterin und Mitwisserin bei socialen unsauberen Geschäften und schlimmen Händeln, deren Motive zunächst auf anderen Gebieten zu liegen scheinen. Und so kann, gleich dem an ihm haftenden Tod, auch das Fleisch selbst als jener „letzte Feind" I Kor 15 26 gelten, welchen Pls überall lauern sieht und den er zu entlarven und zu treffen gedenkt, wenn er sich ohne Bedürfniss nach reflexionsmässiger Vermittelung einer metaphysischen Theorie ergibt, welche den sonst festgehaltenen, kosmologischen und anthropologischen Voraussetzungen seiner väterlichen Religion doch im Grunde nur widerspricht.

Sündenfall Gen 2 15—3 24 JSir 25 24 IV Esr 7 18—20, welcher zufolge die Sünde vielmehr erst innerhalb der schon eröffneten Bahn der Menschheitsgeschichte einen, freilich schon ganz nahe an dem Ausgangspunkt gelegenen, aber immerhin zufälligen, Zeitanfang genommen hat. Nichts ist gewisser, als dass Pls an dieser nationalen Vorstellungsform vom Ursprung des Bösen nicht gleichgültig vorübergeht. Er thut ihr vielmehr durchaus Genüge mit der Lehre, dass „durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen und also (d. h. in dieser Motivirtheit durch die Sünde) der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist" Rm 5 12. Gleichwohl schreibt er nicht bloss II Kor 11 3 „die Schlange täuschte die Eva", sondern auch mit Beziehung auf dieselbe Sündenfallserzählung Rm 7 11 „die Sünde täuschte mich". Hier liegt die originelle paulin. Wendung der Sache. Indem er sich selbst zum Subject dessen macht, was in Gen 3 von den Stammeltern erzählt wird, verwendet er 7 9—11 das Mythologumen als Modell, Symbol und Illustration für das Bewusstwerden der Sünde in jedem Individuum[1]. Die Sünde heisst nämlich 7 8 „todt", so lange sie noch dem sittlichen Urtheil nicht unterstellt ist, in der Region des Unbewussten bleibt, als rein animalisches Begehren. Erst das Gebot ist es, was die bisher wie leblos im Grase ruhende Schlange dazu bringt, sich zu ringeln und zu zischen. In dieser Form also kann sich Pls die Sündenfallsgeschichte aneignen; er gründet darauf die Lehre vom Bösen als einer allgemeinen, mittelst des Fleisches über die Menschheit herrschenden Gewalt, vermöge welcher jeder Erdmensch, wie Pls, selbst irgendwie die Geschichte Adam's nach- und miterlebt. Es ist aber klar, dass dann auch das Sündenprincip wie in jedem Menschen so auch in Adam als schon gegeben, wenngleich schlummernd, vorausgesetzt wird. Schreibt man dem Pls hingegen eine Auffassung des Sündenfalles zu, als bedeute derselbe nicht das Hervortreten eines schon vorhandenen, sondern das Hereintreten eines neuen Princips, verlegt man geradezu den Schwerpunkt des paulin. Denkens auf diese Seite der traditionellen alttest. Auffassung, so muss man nicht bloss den gewonnenen Begriff des Fleisches aufgeben[2], sondern dem Apostel die weitere

---

[1] So Lipsius, HC II 2, S. 138f und Pfleiderer S. 58.

[2] Daher die falsche Erklärung der σάρξ bei B. Weiss § 68b, als hafte das Moment des Sündhaften nicht an ihr selbst, sondern nur an dem erfahrungsmässigen Zustande, gleichsam ihrer „schlechten Wirklichkeit". Aber auch die anders gerichteten Fassungen des Begriffes bei Ernesti, Vom Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt 1862 I, S. 71f, 75, II, S. 52f, 56 und Adolf Zahn, Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostels Pls 1892, S. 38f hängen mit der Betonung des Sündenfalls zusammen oder sind darauf eingerichtet. Ueberhaupt liegt den älteren und noch heute in der breiten Mitte der Exegese herrschenden Auffassungen des Begriffes σάρξ meist das Interesse zu

Vorstellung zutrauen, dass in Folge der That Adam's eine tief greifende Veränderung der menschlichen Natur, ja, weil das menschliche Fleisch zur Weltsubstanz überhaupt gehört, dieser Substanz selbst eingetreten sei. Entweder, wenn nämlich das Fleisch die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen, durch die Sünde Adam's verursachten, Zustande bedeutet[1], ist der Mensch erst in das Fleisch gesunken, oder dieses ist erst aus gleicher Ursache specifisches Vehikel der Sünde geworden[2]. In der That scheint Pls derartiges gedacht zu haben bei dem, was er Rm 8 19—22 von der seufzenden Creatur aussagt, sofern hier ein, von Gott selbst über die vernunftlose Schöpfung (κτίσις) verhängter, Fluch angedeutet ist[3]. Jedenfalls wird hier ähnlich wie Sap 1 13 14 2 23[4] der Gedanke ausgesprochen, der Tod habe nicht im ursprünglichen Schöpfungsplane gelegen; Hen 80 2—7 geräth die Natur sogar aus Anlass der Sünder aus Rand und Band. Nichts stände also im Wege, hier ebenso die ideale Welt nach Gen 1 31 geschildert zu finden, wie aus Gen 1 26 27 die Anschauung des idealen Menschen geflossen ist; und wie Gen 2 7 im Gegensatze dazu den Begriff des empirischen Menschen lieferte, so könnte auch Gen 2 17 3 19 den empirischen Zustand der Natur bezeichnen, so dass nicht etwa erst vom Sündenfall, sondern schon von Anfang der Existenz einer Sinnenwelt an dieselbe auch als bereits der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit unterworfen zu denken wäre[5]. Das wird sogar um so wahrscheinlicher, als die 8 21 statthabende Gleichsetzung von Vergänglichkeit und Hinfälligkeit (ματαιότης) mit Verderben und Verwesung (φθορά) uns in das oben (s. 2 4) gegebene Schema correlativer Gegensätze hineinversetzt. Aber dann müsste um der 8 20 vorliegenden Vorstellung eines in der Zeit erfolgten Aktes (οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα) willen die Schöpfung der Körperwelt selbst als eine Art Strafe für einen, in irgend welcher Präexistenz vor sich gegangenen, Abfall gedacht sein. Hiefür stehen uns jedoch keinerlei Anhaltspunkte zu

---

Grunde, den Zusammenhang von σάρξ und ἁμαρτία als einen geschichtlich gewordenen zu fassen.

[1] So Hofmann, Der Schriftbeweis I, S. 557f.

[2] So meint Gloël S. 45f, 50f ursprüngliche Freiheit der σάρξ von der Sündenherrschaft aus der II Kor 7 1 gesetzten Möglichkeit späterer Befreiung derselben erschliessen zu dürfen. Umgekehrt schliesst Schmiedel im Verein mit Anderen aus dem sonstigen Lehrzusammenhang auf Unechtheit von II Kor 7 1, HC S. 253f.

[3] Das mit ὑπετάγη angedeutete historische Factum wird herkömmlicher Weise auf Gen 3 17 bezogen. Selbst Reuss, Les épîtres Pauliniennes S. 81 findet in Rm 8 20 den Eindruck, welchen die Natur auf die Phantasie des Pls machte: „Elle est comme sous le coup d'une malédiction."

[4] Vgl. Grafe, Theol. Abhandlungen S. 280.

[5] So zuerst Theodoret, dann Grotius, Krehl, Baumgarten-Crusius, de Wette.

Gebote. Was aber schon vorher und nicht minder unklar bleibt, das ist das Verhältniss des persönlichen Sündigens jedes Menschen zu der Ursünde des Gattungsanfängers, sofern Rm 5 12—19 Uebertragung der Ursünde auf die Nachkommen statthat, jene selbst aber ein keiner weiteren Erklärung fähiges Ereigniss bleibt, dagegen Rm 7 14—23 und deutlicher noch I Kor 15 45—47 die Sünde durch Adam nicht sowohl veranlasst, als vielmehr erstmalig in die Erscheinung getreten ist, ihren zureichenden Grund aber in der fleischlich-seelischen Constitution dieser ganzen ersten Menschheitsreihe hat[1]. Auf jeden Fall wendet Pls das Princip der Solidarität an, sofern für ihn nicht bloss thatsächlich alle Menschen Sünder Rm 3 9—20 11 32, sondern auch vermöge irgend welcher Continuität an der Sünde Adam's betheiligt sind. Wie aber dieser Zusammenhang in concreto zu fassen sei, ist schon nach der Einen Stelle Rm 5 12 schwer zu bestimmen, sofern neben der Ursünde des Einen auch dem individuellen Sündigen der Einzelnen selbständige Causalität zugeschrieben zu werden scheint[2]. Die Umgebung der Stelle gibt An-

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 192, Paulinismus S. 52f, 71f statuirt ein unvermitteltes Nebeneinander von disparaten Elementen, Pharisäismus und Hellenismus; das Vorhandensein des letzteren Factors vertheidigt er JpTh 1890, S. 72f gegen Ritschl's Herleitung der fleischlichen Sündhaftigkeit aus den freien Sündenthaten der Individuen in ihrer gesellschaftlichen Wechselwirkung.

[2] Das mit ἐφ' ᾧ eingeführte πάντες ἥμαρτον ist so gut wie die gleichen Worte 3 23 von freien Thatsünden zu verstehen (Sabatier, B. Weiss, Bruston, Le parallèle entre Adam et Jésus-Christ: Revue de Théologie et de Philosophie 1894, S. 33f), somit wird eine Thatsache, keinerlei Nothwendigkeit ausgesprochen (Lorenz S. 47, 79, 90, 92). Dann würde auch jeder nachadamitische Mensch ein Doppelwesen sein, in jedem aber so gut wie in Adam das Zünglein der Waage sich zu Gunsten des Fleisches neigen, jeder auf eigene Hand sündigen (Lorenz S. 38). Dabei kann Pls aber doch keinesfalls an einen ausnahmslos eintretenden Zufall gedacht haben. Die Regelmässigkeit, womit die Entscheidung nach links statt nach rechts ausfällt, verlangt eine objective bestehende Causalität. Und in der That führt der Fortgang 5 13 14 darauf, die That Adam's als Gesammtthat zu fassen (Beyschlag II, S. 58f). Darum bleibt aber doch nicht bloss die Fassung von ἐφ' ᾧ = in quo (kathol. Erklärung seit Vulg. und Augustinus), sondern auch die Ergänzung von ἐν τῷ Ἀδάμ (Olshausen, Meyer, Philippi, Godet, Pfleiderer) willkürlich: alle Menschen sollen gleichsam in Adam gesündigt haben. Was wirklich geschrieben steht, führt an sich nicht über die Anschauung hinaus, dass die Individuen der, durch Adam in die Welt hereingedrungenen und seither allgemein herrschenden, Sündenmacht nur dadurch und darum unterlegen sind, dass Jeder auch für seine Person sündigte. Die Adamskinder müssen sich die That Adam's erst durch eigene Thatsünden aneignen, ähnlich wie auf der Kehrseite die einzelnen Glieder der neuen Menschheit sich das Gerechtigkeitsgeschenk des Christus durch den Glauben aneignen müssen. Dass sie solches aber ausnahmslos thun, ist nur denkbar entweder, weil die Fleischesnatur bei jedem Menschen dieselbe sündige Beschaffenheit hat, wie schon bei Adam (Schmiedel) oder weil sie in Folge der Sünde Adam's bei allen seinen Nachkommen eine solche Beschaffenheit auf dem Wege der Vererbung angenommen hat (B. Weiss). Damit stehen wir wieder vor dem alten Problem.

deutung dazu, die That Adam's als Gattungsthat zu fassen, an welcher Alle betheiligt sind. Die Sünde des Gattungsanfängers bedingt den religiös-sittlichen Zustand der ersten Menschheitsreihe, wie umgekehrt 5 18 die Rechtthat des zweiten Adam für Alle die Gnadengabe der Gerechtigkeit mit sich führt. Wenn nun aber dem zweiten Adam der sein persönliches Wesen constituirende „Heiligkeitsgeist" nicht etwa in Folge freiwilliger Selbstbestimmung zu eigen geworden, sondern sein Besitz von Haus aus gewesen ist (s. unten 6 1 und 3), so wird auf der entsprechenden entgegengesetzten Seite auch der erste Adam zur Sünde prädisponirt gewesen sein, es wird schon in seiner That das, dem Fleisch immanente, aber zunächst noch latente, Sündenprincip sich ausgewirkt haben, wie denn auch alle seine Nachkommen nur gleichfalls der im Fleische von Haus aus liegenden Energie der Sünde Raum geben. Dann aber ist er gegen Rm 5 12 und ist Eva gegen II Kor 11 3 nicht Causalität der Sünde aller Nachkommen, sondern Beide sind als Protoplasten auch die ersten Repräsentanten der, aus einer langen Succession von sündigen Individuen bestehenden, fleischlichen oder seelischen Menschheit, wie denn auch I Kor 15 45—47 nirgends von einer ursprünglich anderen und besseren Natur des Erdmenschen die Rede ist[1]. Man wird also die Anlehnung an die volksmässige Auffassung vom Geschichtsanfang der Sünde nicht ableugnen können, gleichwohl aber zugeben müssen, dass dem speculativen Grundzug des Systems nur die Conception entspricht, welcher zufolge allem persönlichen Sündigen ein unpersönliches, der Menschennatur immanentes Sündenprincip voraufgeht als letzter, zwangsweise wirkender Grund aller in die Erscheinung tretender Thatsünden[2]. Eine Vereinbarung beider Gedankenreihen könnte man wieder mit Hülfe des rabbinischen bösen Triebes versuchen, welcher zwar von Anfang an im Fleische vorhanden, aber durch

[1] So Usteri, Baur, Holsten, Lüdemann S. 86, 90f, Hausrath III, S. 81, Biedermann II, S. 49.

[2] Von hier aus erklärt sich der Gedankengang Sabatier's, welcher zunächst St. Paul ²1881, S. 266 bei Pls eine doppelte Strömung unterschieden, dann aber in der als Nachtrag dazu erschienenen Schrift L'origine du péché dans le système théologique de Paul 1887 die Auskunft der unausgleichbaren Antinomie zu Gunsten der speculativen Auffassung verlassen hat. Er folgert aus der Andeutung über Adam's ursprüngliche Ausstattung I Kor 15 45 (ψυχὴ ζῶσα) die Gleichartigkeit des ersten Adam nach Natur und Geschick mit allen seinen Nachkommen. Wie nach ihm, so soll sich auch nach Bruston S. 41f sogar Rm 5 12—21 durchaus im Rahmen der hellenistischen Auffassung halten. Dagegen erhob Bois, Revue théologique 1887, S. 229f Einwendungen im Interesse der Stellen, welche die tradionelle Herleitung der Sünde begünstigen. Schliesslich unterscheidet auch Ménégoz S. 29f, 68f eine doppelte Theorie vom Ursprung der Sünde: eine moralische, welcher zufolge die Sünde That des Einzelnen, und eine dogmatische, derzufolge sie That des Menschheitsorganismus ist.

Adam's Uebertretung erstmalig in Wirksamkeit getreten und von da an zu immer stärkerer Wirksamkeit herangediehen sei, so dass die allgemein herrschende Macht der Sünde immerhin als durch Einen Menschen verursacht erschiene[1]. Aber mit dieser Anschauung ist selbst schon der alttest. Boden verlassen und wesentlich eine Parallele zu der anfänglich „todten Sünde" Rm 7 8 geboten[2]. Ausserdem verlangt der paulin. Parallelismus von Sünde und Tod ein Schema, dessen ausgleichende Macht, wenn sie sich für entgegengesetzte Auffassungsweisen hinsichtlich der Entstehung der Sünde bewährt haben sollte, auch sofort dieselben Dienste bezüglich der für die Erklärung des Todes in ganz gleicher Weise bestehenden Schwierigkeit leisten müsste. Aber gerade diese Erwartung wird sich nicht erfüllen (s. unten 4 5).

3. Sünde und Gesetz.

Sünde an sich, als objective Macht, ist mit der Existenz des aus Fleisch bestehenden Menschen irgendwie schon gesetzt. Fleischliche Adamskinder gab es auch schon vor Moses; also gab es auch Sünde schon vor dem Gesetz Rm 5 13. Gleichwohl sind Sünde und Gesetz Wechselbegriffe, sofern eigentliche persönliche Sünde erst entsteht aus dem Zusammentreffen des Fleisches mit dem Gesetz. Sie ist das unheilige Product der heterogenen Combination von geistigem Gesetz und fleischlicher Menschennatur. So weit hat uns bereits die über das Gesetz selbst gepflogene Betrachtung gefördert (s. oben 3 2). Jetzt handelt es sich darum, den Wirkungen, welche der Zwischeneintritt des Gesetzes auf dem Gebiete der Sünde hervorruft, im Einzelnen nachzugehen. Unter ihnen erscheint dem bereits Gesagten zufolge als erste und augenfälligste die Charakterisirung der Sünde als positive Gesetzesübertretung. Das Gesetz erst zieht die latente Sünde hervor in das Licht notorischer Thatsünde; die materiale Sünde wird dadurch zugleich zur formalen. Nach Rm 7 7 besteht darum eine zweite Wirkung des Gesetzes darin, dass es den Menschen die in ihm als Begierde vorhandene Sünde erst kennen lehrt (τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις), mithin auch 3 20 bezüglich der bereits dahinter liegenden, etwa mit schlafenden Gewissen begangenen, Sünden die conscientia consequens weckt (διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας). Erst diese mit vollem Bewusstsein begangene Sünde wird zugerechnet.

---

[1] So Pfleiderer, Urchristenthum S. 166 f, 171, Paulinismus[2] S. 52 f, 70 f.

[2] Vgl. Weber S. 206, 221, wornach der böse Trieb (s. I 1, 4 4) erst vom 10. Jahr an in Action tritt. Eine noch näher liegende Parallele zu Rm 7 8 ist es, wenn der Zustand kindlicher Unschuld für Philo, Quis rerum divin. heres 59 mit dem 7. Jahr endet.

Das subjective Moment, welches das Gesetz zum objectiven Thatbestand hinzubringt, besteht also darin, dass der Mensch jetzt von seiner Sünde weiss, seine Schuld fühlt, die darauf gesetzte Strafe fürchtet. Diesen Zustand empfindet er 7 9 als ein eigentliches Aufleben der Sünde (ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν), welches 7 10 einen Niedergang, ein Absterben des Menschen selbst bedeutet (ἐγὼ δὲ ἀπέθανον), so dass das Gesetz seine Diener nur tödtet (καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον), was sich freilich erst recht bewährt auf einer folgenden und letzten Station des Sündenwegs (s. unten 4 5). Für jetzt aber hat sich gezeigt, dass gerade jenes „geistige Gesetz", welches sich der Auswirkung des Sündenprincips durch Geltendmachung der göttlichen Forderung entgegenstemmt, dieses Princip zur Verdoppelung seiner Anstrengungen reizt, dessen Sieg beschleunigt, ja 7 13 der Sünde dazu verhilft, sich in ihrer ganzen Riesenmacht vor dem allmählich verzagenden Menschen aufzurichten (ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς). Das aber, Mehrung der Sünde 5 20, ist die dritte und letzte der in Rede stehenden Wirkungen (νόμος παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα). Es geschieht dies eben dadurch, dass zum sündigen Trieb nunmehr durch das Gesetz auch die Vorstellung von der Sünde hinzutritt. Und zwar nicht bloss weil die bewusste Uebertretung eines Gebotes sündhafter ist, als die naive Lust des Naturmenschen, also nicht bloss qualitativ, sondern auch quantitativ. Nach Rm 7 8 braucht nur durch ein Verbot dem Fleische ein Gebiet angezeigt zu werden, darauf es sich noch nicht bethätigt hat, um es zur sofortigen Beschreitung desselben zu veranlassen (ἀφορμὴν λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατηργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν). Vom Verbot nimmt der sündige Hang erst recht Anlass, sich alles und jedes Verbotene als möglichen Gegenstand des Begehrens vorzustellen, so dass es unter dem Gesetz zu zahlreicheren Formen der Sünde kommt, als ohne Gesetz, und die mannigfachsten „Werke des Fleisches" Gal 5 19—21, ein Heer von finsteren Gedanken, bösen Worten und frechen Thaten, den Obsieg des Fleisches über den Geist verkündigen. Darin liegt eine Verschärfung des Begriffes der Sünde, wie sie nicht aus der jüd. Theologie, aber auch nicht aus der alexandrinischen Speculation zu gewinnen war, dagegen ihren nächsten Anschluss in Mc 7 21—23 = Mt 15 19 20 findet. Zu bemerken aber ist hinsichtlich des Wesens der Sünde, dass Sinnlichkeitssünden jenen Katalog eröffnen und schliessen. Sie bilden doch immer die Kerntruppen im Lager des Bösen.

4. Der Zorn Gottes.

In Folge der Sündenknechtschaft ist die Menschheit Gegenstand des göttlichen Zornes. Die speculativen Ansätze zu einer Gotteslehre, welchen wir bei Pls begegnen werden (s. unten 6 5), sind in seinen hier einschlagenden Aussagen noch ganz unwirksam. Auf diesem Punkte setzt vielmehr das alttest. Gottesbild seine Forderungen noch siegreich durch, wie solches ja auch zu den düsteren Schlagschatten stimmt, welche auf das ganze Bild des Lebens fielen (s. oben 4 1). Was den ernsten Menschen zur Schwermuth stimmt, stimmt den hl. Gott zur wirklichen Zornesempfindung. Nun stempelt aber das Gesetz die Sünde zur ausdrücklichen Herausforderung Gottes. Also wirkt es Zorn Rm 4 15 (ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται). Sofern sich dieser Satz aber auch auf das ungeschriebene Gesetz in den Herzen der Heiden (s. oben 3 1) ausdehnen lässt, ergeht Rm 1 18 Gottes Zorn (in der Parallele 2 8 steht ὀργὴ καὶ θυμός wie Ps 90 7: also ganz pathologisch von tiefer Erregung des Unwillens) ausnahmslos über alle Ungerechtigkeit der Menschen (ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων). Die fortschreitende religiöse und sittliche Degeneration der Heidenwelt, wie sie sich unter den Augen der in Rm Angeredeten fortwährend vollzieht, ist 1 19—32 selbst nur ein Symptom der angekündigten Zornesoffenbarung; diese gibt sich zu erkennen in der Dahingabe der Sünder unter die Tod wirkende Macht der Sünde. Aber so gewiss derartige Straffolgen der Sünde schon in der Gegenwart zu constatiren sind, und zwar nicht bloss unter Heiden, sondern auch bei den Juden, wo sie I Th 2 16 sogar schon einen relativen Abschluss erfahren haben, so gewiss sind sie doch andererseits erst vorläufige Zorneswirkungen, die Schrecklicheres noch erwarten lassen (daher Rm 2 5 θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ). Zur Zeit noch zurückgehalten durch die Geduld (3 26 ἀνοχή oder 9 22 μακροθυμία), wird der angehäufte Zorn zuletzt hervorbrechen. In dieser Endoffenbarung äussert er sich als Gericht Gottes 2 3 (τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ). Das ist I Th 1 10 „der Zorn, der da kommt". Da, am Gerichtstage, tritt nicht mehr die Theilarbeit des Zornes Gottes zu Tage, sondern offenbart Gott sich in abschliessender Weise als den Zorn verhängenden Richter Rm 3 5 (ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν). Wie viele daher vorher nicht durch die Versöhnung dem Zorne entronnen sind 5 9 (ἀπὸ τῆς ὀργῆς σεσωσμένοι), die sind und bleiben „Gefässe des Zornes" (Gegensatz dazu I Th 5 9 οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας), an welchen es zum Erweise der Realität dieses göttlichen Zornes kommt Rm 9 22 (θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν . . .

ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς). Aber eine ausschliessliche Beschränkung des Zornes auf diesen Moment kann trotz I Th 1 10 5 9 Rm 2 5 8 5 9 Kol 3 6 bei Pls nicht nachgewiesen werden (vgl. Rm 1 18 das Präsens ἀποκαλύπτεται)[1]. Andererseits ist auch nicht gesagt, dass dieser Zorn auf der Menschheit um ihres habituellen Sündenstandes willen laste (das liegt nicht einmal in τέκνα φύσει ὀργῆς Eph 2 3), sondern das actuelle Sündigen genügt, um den Zorn zu motiviren Kol 3 6 = Eph 5 6. Als die Factoren, welche für die Würdigung der paulin. Versöhnungslehre in Rechnung einzustellen sein werden (s. unten 7 2), ergeben sich mithin der sündigende Mensch auf der einen, der zürnende und richtende Gott auf der anderen Seite.

5. Tod und Verderben.

Der Mensch, welcher in der beschriebenen Weise sowohl die Herrschaft des Fleisches als auch den Druck des Gesetzes erfährt, wird sich zum eigenen Entsetzen bewusst, dass ihn eine unaufhaltsame Strömung ergriffen hat, die ihn dem Strudel der Vernichtung entgegentreibt. Alles Sinnen und Trachten des Fleisches ist Rm 8 6 Tod (τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος). Alles, selbst was er von Christus erfährt, wird ihm zum „Geruch aus Tod zum Tod" II Kor 2 16. Der Ruf Rm 7 24 um Rettung aus dem „Leibe dieses Todes" ist der Schrei des Ertrinkenden. Denn er beruht auf der Erwägung, dass ohne Leib nicht zu leben, der Mensch aber dazu verurtheilt ist, einen Leib zu tragen, der, weil aus sündigem Fleisch bestehend, ihn hinabzieht in den Tod. Diese entscheidende Erfahrung hat ihren lehrhaften Niederschlag, ihre Systematisirung in der Lehre vom Tode gefunden. Im Tode, d.h. der gewaltsamen Lebensberaubung (ἀπόλλυσθαι I Kor 10 9 10), werden Seele und Leib in das Schicksal des Fleisches hereingezogen; daher der Ausdruck „Todesleib". Das Geschick selbst aber heisst „Verderben" (Gal 6 8 ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, I Kor 3 17 φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός, also φθορά = ἀπώλεια und φθείρεσθαι = ἀπόλλυσθαι). Es gibt solche, die dem Verderben, der Vernichtung anheimfallen (οἱ ἀπολλύμενοι I Kor 1 18 II Kor 2 15 4 3 9). Denn Tod bedeutet zugleich Todtbleiben, so gewiss Verwesung das Endschicksal des Fleisches bildet. Das Sterben des Sünders fällt zusammen

[1] Gegen Ritschl S. 138f, 150f, 154. Vgl. dagegen O. Pfleiderer, JpTh 1890, S. 65f, Godet zu Rm, deutsch [2]I, S. 116f, Dieckmann, ZwTh 1893 II, S. 321f, Schäder S. 69f. Die Denkweise des Apostels erweist sich auf diesem Punkte durchaus als vom AT geregelt (vgl. Klöpper zu Kol S. 290, 298) und hängt damit zusammen, dass er die Sünde keineswegs aus Unwissenheit herleitet (so Ritschl S. 242f), sondern aus bewusster Auflehnung gegen Gott, vgl. Rm 1 18—32 7 7—25, nach Num 15 22—31 Lev 5 17 18.

mit dem Sterben seines Fleisches. Das gerade ist das Furchtbare der Vorstellung des Todes, dass keine Zurückbringung des Lebens, keine Rückgängigmachung des Sterbeprocesses in Aussicht steht. Der zeitliche Tod ist der endgültige, der ewige Tod[1]. Das „Verderben" kann nichts Anderes bedeuten als unaufhaltsames Vergehen, dauernde Vernichtung, Ausscheidung aus dem Kreise der Existenz, das völlig negative Resultat der Lebensbethätigung des, aus Fleisch bestehenden und daher auch fleischlich gesinnten, Menschen[2]. Mag dem modernen Menschen zwar am Sterben sehr viel, am Todtsein und Todtbleiben um so weniger gelegen sein, der Apostel „stirbt täglich" I Kor 15 31 II Kor 4 11 Rm 8 36, freut und rühmt sich dessen; aber völlig aus, einfach todt sein und todt bleiben ewiglich — das ist ihm der schauervollste aller Gedanken, das entsetzlichste, allen Hades und alle Gehenna überbietende Uebel[3].

Aus dem Dargelegten erhellt zunächst der enge Zusammenhang zwischen Sünde und Tod. Dieser ist Rm 6 23 der entsprechende Lohn für jene (ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας). Wo immer ein solcher Tod vorliegt, da auch eine furchtbare Wirkung des göttlichen Zornes; in diesem Sinne wird sich Pls Ps 90 7 angeeignet haben. Es gibt Rm 9 22 „Gefässe des Zornes, bestimmt zum Verderben" (σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν). Das erst macht die Sünde so schlimm, dass Rm 6 21 23 7 5 8 10 der Tod als Strafe im Hintergrunde steht und jederzeit hervortreten kann. So gewiss das ist, so unklar bleibt das Verhältniss des allgemeinen Sterbens zum Tode Adam's, welches ja nur die Parallele zu dem gleichfalls unklar gebliebenen Verhältniss der allgemeinen Sündhaftigkeit zur Uebertretung Adam's bilden kann. Von der Herrschaft des Todes ist daher Rm 5 14—17 gerade unter dem Gesichtspunkt die Rede, dass darin die Herrschaft der Sünde Rm 5 12 19 21 zur thatsächlichen Erscheinung, zum unabweisbaren, unmissverständlichen Ausdruck kommt (5 21 ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ). Ganz im traditionellen Geleise scheint hier wieder die Anschauung 5 12 gehalten, dass erst durch Adam's Uebertretung der Eintritt des Todes in die Weltordnung erfolgt ist. „Vermöge der Uebertretung des Einen hat der Tod geherrscht durch den Einen" 5 17. Sonach würde er für den Einzelnen wie für die Gattung die nicht auf Naturnothwendigkeit, sondern mit

[1] Ménégoz S. 76f, 91f, Kabisch S. 93f, 104. Auf diesem Punkt sieht richtig F. Nietzsche in der interessanten Skizze des Paulinismus, Werke IV, S. 59f.

[2] Lorenz, Lehrsystem S. 80f, 88f, 177f, Kabisch S. 250f. Ueber jüd. Analogien vgl. Weber S. 374f. Mit diesem Resultat ist selbst der Ausdruck II Th 1 9 ὄλεθρος αἰώνιος vereinbar, sofern er nicht nothwendig gleich Mt 25 46 κόλασις αἰώνιος genommen zu werden braucht.

[3] So richtig Kabisch S. 85f, 134f.

freiem göttlichen Urtheilsspruch begründete Straffolge bestimmter Sünden darstellen, welche Alle gethan haben[1]. Denn das Sterben der Einzelnen wird 5 12 (εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) in einen unmittelbaren Causalzusammenhang nur mit dem Sündigen dieser Einzelnen gesetzt. Nur weil dieses wieder irgendwie in der Sünde Adam's begründet ist (s. oben 4 2), steht auch das Sterben der Einzelnen wenigstens in einem mittelbaren Zusammenhang mit dem Tode Adam's. Dieser Zusammenhang aber scheint erst durch eine positive göttliche Rechtsverfügung im Hinblick auf bestimmte Handlungsweisen der Einzelnen hergestellt 5 16: „der Urtheilsspruch (nämlich über diese Sünden, τὸ κρίμα) ist auf Eines Anlass (ἐξ ἑνός) zum Todesurtheil (εἰς κατάκριμα) geworden", wobei jener Anlass des Einen nur in dem, bei Gelegenheit der Sünde Adam's gesetzten, Causalzusammenhang zwischen Sünde und Tod gefunden werden könnte (5 12 διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, von welchem es dann heisst: καὶ οὕτως διῆλθεν). So „sind durch des Einen Uebertretung die Vielen gestorben" 5 15, und zwar unter diesen auch solche, „welche nicht gesündigt haben in Gleichheit mit der Uebertretung Adam's" 5 14, d. h. nicht in Uebertretung eines positiven Gebotes, wie es dem Adam Gott und dann erst wieder Moses dem Volk Gottes gegeben hat (ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωυσέως). Gott hat an ihnen die thatsächlich vorhandene Sünde, auch wenn sie wegen mangelnden Gesetzes noch nicht vollkommen persönliche Sünde geworden war, mit dem Tode bestraft, was ebenso gut mit dem Grundsatze 2 12 (ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται) motivirt[2], wie als Uebertragung der Sündenstrafe des Einen auf Alle gedeutet werden kann[3].

Legen wir statt Rm 5 12—21 dagegen I Kor 15 21 22 45—49, wo die dort durchgeführte Parallele zwischen Adam und Christus sich in eine Gegenüberstellung der von beiden vertretenen Potenzen, Sünde und Tod, Gnade und Leben, verwandelt[4], zu Grunde, so stellt sich Alles anders. Für den Fleisches- und darum Sündenleib des ersten Adam und seines Geschlechts kann der Tod nicht als erst geschichtlich begründet, sondern muss wegen der unlösbaren Abfolge, in welcher der Begriff des Ver-

[1] Man sollte zwar denken, die Strafbarkeit der Sünde falle weg, sofern nach der einen Theorie nur Adam, nach der anderen nicht einmal er sie verschuldet hat, weil die Sünde in diesem Falle unvermeidlich, aber auch in jenem für Adam's Nachkommen naturnothwendig wäre. Aber eher würde Pls auf beide Theorien zugleich, als auf die Strafbarkeit der Sünde verzichtet haben. Vgl. Schmiedel, Exc. 4 9 zu II Kor 7 1: „Es ist dies nur eine der Antinomien in seinem Denken."

[2] Pfleiderer S. 56, O. Cone S. 174.

[3] Lipsius, HC S. 125.

[4] Vgl. Hünefeld, Rm 5 12—21 von Neuem erklärt, 1895.

derbens (φθορά) zum Begriff des Fleisches steht, als naturnothwendig gegeben gelten. Das von Haus aus bestehende Missverhältniss zwischen dem äusseren und dem inneren Menschen führt wie zur Sünde, so auch zu einem Zusammenbruch des ganzen Menschen. Diese Antinomie kann auch nicht einmal scheinbar und zur Noth gelöst, sie kann nur als Offenbarung des Dualismus von pharisäischen und hellenistischen Factoren begriffen und mit Analogien sowohl auf rabbinischer[1] wie auf alexandrinischer Seite (vgl. Sap 2 24 mit 9 15) belegt werden[2]. Sicheres Resultat bleibt nur, dass der Tod an der Sünde hängt. Weil aber diese wieder durch das Gesetz in Actualität tritt und zum Bewusstsein gebracht wird, so können alle drei Begriffe in der Weise unter einander verkettet werden, wie in dem I Kor 15 56 glossenartig eingestellten Spruche geschieht: „Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde ist aber das Gesetz“[3].

Der Rückblick auf die bisher durchmessene Bahn paulin. Gedankengänge ergibt Resultate von absolut pessimistischer Natur. Die gesammte Menschheit hat mit all' ihrem Denken und Thun nichts erreicht[4]. Den Beweis liefert die nicht bloss unter den Heiden, sondern ebenso auch unter den Juden herrschende Sündhaftigkeit, die nicht abzuleugnende Thatsache, dass man beiderseits das thut, wovon man selbst das Bewusstsein hat, dass man es nicht thun sollte. Darauf erbaut sich eine religionsgeschichtliche Betrachtung, welche in der ganzen mit Adam eingeleiteten Periode die Herrschaft der Sünde und des Todes findet. Eine andere Möglichkeit, mit Gott in Gemeinschaft zu treten, als die, dass man seinem Gesetz sich unterwerfe, gab es nicht. Gleichwohl hat selbst das, durch den Besitz dieses Gesetzes so hoch ausgezeichnete, Judenthum als Resultat seiner gesetzlichen Bestrebungen statt Aufhebung der Sünde nur deren Mehrung zu verzeichnen. Gerade am Gesetz stellt sich ja der Widerstreit zwischen dem, was man ist, und dem, was man sein soll, mit voller Klarheit heraus; am Gesetz wird die Sünde erst recht mächtig. Was aber diese traurige Wirkung des Gesetzes in ihrem tiefsten Grunde verstehen lässt, ist

---

[1] Vgl. Reiche zu Rm 5 12 und Weber S. 214, 338 f. Adam wurde sterblich erschaffen und ist doch erst in Folge des Sündenfalls dem Tode verfallen.

[2] Pfleiderer S. 191.

[3] Kühl S. 137 f: „Vom Gesetz her hat die Sünde die Kraft empfangen, dem Tod den Stachel in die Hand zu geben, womit er zu tödten vermag.“ Dagegen ist das Mittelglied der Sünde übersprungen in dem ähnlichen Spruche II Kor 3 6: „Der Buchstabe tödtet.“

[4] Weizsäcker S. 69: „Es war nicht nur der gewöhnliche blinde Gesetzeseifer unter der Macht des Hergebrachten gewesen, was ihn erfüllt hat, sondern die Verzweiflung an der Gegenwart, die trostlose Erkenntniss des Elends derselben.“

der Rückgang auf die gegebene Natur des Menschen, der als „Fleisch“ mit seinem eigenen rein natürlichen Wollen im schlimmen Fall dem Gesetze widerstreben, im besseren nie vollständig nachkommen kann. Nun steht aber hinter dem Gesetz Gott selbst, der heilige und gerechte. Sein Zorn, sein Fluch liegt also auf dem gesammten Menschengeschlecht. Mit dem ethischen Theismus ist hier in einer Weise Ernst gemacht, dass schon die Existenz des gottwidrigen Geschöpfes zur Sünde wird. Aber woher hat es denn diese seine nothwendig in den Tod ausmündende Existenz? An diesem Punkte droht der Gottesgedanke selbst zu zerbrechen, es sei denn, dass der anthropologische Dualismus zu einem theologischen fortgebildet und die Welt als Kampfplatz einer guten und einer bösen Vormacht dargestellt werde. Pls aber kennt nur Einen Gott, „von dem, durch den, zu dem das Sämmtliche ist“ Rm 11 36. Die ganze bisherige Gedankenkette hat darum nur Gültigkeit unter Vorbehalt ihrer Fortsetzung oder vielmehr durch die nachträgliche Aufhebung ihres Resultates, wie sie Folge eines, die Gewalt der Sünde und des Todes überwältigenden, Gegenschlages ist. Auch diese neue, den Process der Versöhnung und Erlösung darstellende, Gedankenkette läuft in derselben Weise von dem Gottesbegriff aus, wie die andere schliesslich auf diesen zurückweist. Die Art aber, wie beide mit einander verknüpft sind, entzieht sich zwar nicht vollständig jedem Verständnisse, sofern sie an dem successiven Hervortreten von Zorn und Gnade in Gott (7 2) eine Parallele hat, fällt aber doch schliesslich in den Bereich jener „Tiefen der Gottheit“ (I Kor 2 10 βάθη τοῦ θεοῦ, vgl. Rm 11 33), die zugleich fernste Höhen sind, auf welchen dem menschlichen Gedanken der Athem ausgeht.

5. Der Umschwung.

1. Das theoretische Problem.

Das auf der bisher betrachteten Hemisphäre des paulin. Denkens[1] gewonnene Ergebniss war ein lediglich negatives. Die Schöpfung Gottes schien in ihr Gegentheil umgeschlagen, dem ewigen Tod verfallen zu sein, weil die Entwickelungslinie der Menschheit, welche dieser Schöpfung angehört, nur abwärts, der Vernichtung entgegen führte. So wenigstens stellte sich die Sache für Pls von dem Moment an, da er sich selbst diesem Zug des Todes zum Tod entrissen und in eine entgegengesetzte, aufwärts, zum Leben führende Entwickelungslinie eingegliedert wusste. Die geschichtliche Frage, wie es zu einem solchen, allent-

[1] Auch Harnack I, S. 89 f unterscheidet eine paulin. Theologie „nach rückwärts gesehen“ (Lehre vom Gesetz und vom alten Wesen des Menschen) und „nach vorwärts gesehen“ (Lehre von der befreienden Macht des Geistes Christi).

scheidenden Umschlag gekommen ist, tritt für eine Betrachtung, welche nur der Entwickelung des Lehrhaften nachgehen soll, zurück, sobald nur feststeht, dass jenes schwer bestimmbare, thatsächliche Moment, welches schon in den ersten Bildungsprocess des Auferstehungsglaubens einen rascheren Verlauf und eine glühendere Farbe gebracht hat, als jede nach sonstigen Analogien verfahrende Construction des wiederauflebenden Messiasglaubens erwarten liesse, seine Nachwirkungen auch noch bis in die paulin. Gedankenwelt erstreckt. Wir stehen abermals (s. I 3, 3) vor der Schicksalsfrage des Urchristenthums, ob und wie Einer Messias sein könne trotzdem, dass seine Ansprüche am Kreuz erloschen sind. Wie für die Gedankenwelt der Urgemeinde, so bildet dies auch für den paulin. Lehrbegriff den springenden Punkt. Nun war die seitherige Lösung eben die gewesen, dass der Kreuzestod in diesem Einen Falle nicht Verbrecherlohn, sondern von Gott gewollter Opfertod war, darum auch sofort umschlug in Auferstehung und Erhöhung. Der Beweis lag also in der Auferstehung, und es handelte sich für Pls in erster und letzter Instanz darum, ob er sich von der Auferstehung überzeugen konnte. War dieses der Fall, so war die Schmach des Kreuzes getilgt, der Messias erwiesen, der Punkt gegeben, von welchem aus die alten Elemente seiner Gedankenwelt neue Ordnung, Gliederung und Werthung empfangen mussten. Auf diesen Punkt muss folglich der ganze Ideenreichthum der paulin. Briefe immer wieder zurückgeführt, von hier aus stets auf's Neue beleuchtet werden[1]. Dabei ist vor Allem nicht ausser Acht zu lassen, dass, auch so lange die Auferstehung Jesu für Pls nur eine fragliche, eine Vorstellung, deren Realität abzuweisen war, gewesen ist, dieselbe als Denkmöglichkeit doch irgendwelche bestimmte Umrissenheit dargeboten haben, dass es mit anderen Worten einen Rahmen gegeben haben musste, in welcher das Bild Jesu als des auferstandenen Messias einzuschieben einstweilen noch verboten war. Kann, darf, muss es gleichwohl von diesem Rahmen aufgenommen werden? Ist dieser vielleicht sogar von vornherein auf solchen Inhalt angelegt gewesen? Das war die Frage, die Pls in sich trug und herumwälzte, wenn er die von den Messiasgläubigen geltend gemachten Ansprüche Jesu erwog. Wie etwa wird ein solches bereits mitgebrachtes Christusbild ausgesehen haben? Aus welchem Stoffe wird es gebildet, mit welchen Zügen wird es ausgestattet gewesen sein?

[1] Aus der einheitlichen Wurzel der Christophanie bei der Bekehrung haben die ganze paul. Theologie abgeleitet und entwickelt schon der katholische Kuhn, dann Lechler, Weizsäcker, Schlatter, Holsten, Sabatier, Ménégoz, Lobstein.

2. Der metaphysische Hintergrund des Christusbildes.

Es handelt sich um den, vor der Christophanie schon gegebenen, Hintergrund des paulin. Christusbildes. Als solchen lässt die Ausführung I Kor 15 45—50 das allgemeine Schema des pneumatischen Himmelsmenschen (ἄνθρωπος ἐπουράνιος) erkennen, wie er als zweiter Adam das Gegenbild zu dem ersten Adam, dem psychischen Erdmenschen (ἄνθρωπος χοϊκός, ψυχικός) bildet[1]. Wir haben gesehen (I 1, 65), wie schon Philo den platonischen Gegensatz der idealen und der empirischen Menschheitsform mit dem doppelten Schöpfungsbericht Gen 1 und 2 zusammenbrachte. Nebenformen dieser Theorie finden sich allerdings theils in der jüd. Schultheologie ('adam ḳadmon = himmlischer Mensch und 'adam ha'acharon = zweiter Adam)[2], theils bei den Gnostikern[3]. Es ist aber schwer ersichtlich, welchen Gewinn man durch Aberkennung der doch auch sonst sich herandrängenden (s. 95) Analogien zum gleich-

---

[1] Die richtige Auffassung begründete Holsten, Zum Evglm des Pls und des Pt S. 71f, Pls I, S. 431f, JpTh 1876, S. 128f; ebenso stehen Hilgenfeld, ZwTh 1871, S. 189, Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte III, S. 90f, Pls [2]S. 162f, Keim, Der geschichtliche Christus[3] S. 141f, O. Cone S. 183f, Pfleiderer, Urchristenthum S. 213f, 217f. Dagegen Paulinismus [1]S. 141f war die philonische Analogie verworfen, und Paulinismus [2]S. 121 „braucht man nicht anzunehmen, dass Pls diese Lehre Philo's unmittelbar im Auge gehabt habe; war diese selbst doch nur die philosophisch geformte Parallele zu der wesentlich gleichartigen Lehre der palästinensisch-jüd. Schule." Desshalb zieht sich Pfleiderer hier nach theilweisem Vorgang Hilgenfeld's S. 13, 113 auf den apokalyptischen Menschensohn zurück. Auch Weizsäcker S. 121 erkennt in dem paulin. Christusbild „eine Schöpfung seines Denkens", „ohne Zweifel durch gewisse jüd. Vorstellungen nahe gelegt", glaubt dabei aber nicht auf Philo verweisen zu sollen; „es genügt die in der palästinensischen Theologie vorhandene Vorstellung, nach welcher der Messias als Menschensohn schon im Himmel vorbereitet und aufgehoben ist bis zur Zeit seiner Offenbarung." An sich schon richtig. Aber Pls geht nirgends ausdrücklich auf Dan 7 13 oder den apokalyptischen Messias zurück, wohl aber entnimmt er Namen und Charakterzüge der beiden Adam dem Schöpfungsberichte und spricht I Kor 15 45 ausdrücklich das Bewusstsein aus, die ganze Lehre aus der Schrift erhoben zu haben. Anknüpfung an Gen 1 27, aber in der Form, in welcher die alexandrinische Weisheits- und Logosspeculation die Lehre vom Ebenbilde Gottes verarbeitet hatte, nimmt Beyschlag II, S. 79f an, gleichfalls mit der Anerkennung, „dass wir es hier mit einem Stück apostol. Theologie und nicht mit einem Stück metaphysischer Gottesoffenbarung zu thun haben".

[2] So K. F. A. Fritzsche, Pauli ad Romanos epistola I, S. 318f. Ueber die Verwandtschaft dieser Lehre mit der philonischen vgl. Siegfried, Philo von Alexandria, S. 231, 284, 308.

[3] Diese verlegten den typischen Charakter von Adam in dessen Söhne. So sprachen die Ophiten von Sethiten und Kainiten, während Andere die 3 Adamssöhne als argumenta naturae atque essentiae ansahen, indem von Adam τρεῖς φύσεις oder γένη hergeleitet wurden: der κατ' εἰκόνα erzeugte ἄλογος καὶ χοϊκός, der καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ erzeugte ψυχικός (Abel) und der κατ' ἰδέαν erzeugte πνευματικός. Vgl. Tertull. adv. Valent. 24. Clem. Alex. Excerpta ex scriptis Theodoti 54—57.

zeitigen Alexandrinismus zu erreichen hofft, wenn doch die anderen Formen erweislich erst späteren Ursprungs sind. Die paulin. Lehrform ist nicht geradezu philonisch[1], wohl aber mit der nächst verwandten philonischen und den weiter abstehenden Spätlingen auf Einem Holze jüd. Nachdenkens über die Schöpfungsberichte gewachsen, wie nicht bloss die Charakterisirung beider Adam nach Gen 1 26 27 (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) und 2 7 (εἰς ψυχὴν ζῶσαν), sondern auch das speciell alexandrinisch ausgestattete Schema der Correlatbegriffe beweist, in welches sie eingeordnet erscheinen[2].

3. Die Christophanie.

Wenn Pls den Auferstandenen als Sohn Gottes geschaut hat, wenn er speciell zur Zeit der Kor-briefe das uns aus I Kor 15 22 42—49 II Kor 4 4 6 5 21 8 9 entgegenleuchtende Christusbild gezeichnet hat, so waren es demnach die Züge des historischen Jesus, soweit er sie theils aus den vorangegangenen Zeugnissen und dem ganzen Auftreten der verfolgten Gemeinde, theils aus den nachgehenden Mittheilungen der Apostel kannte[3], welche aufgetragen wurden auf die Lichtfolie der Vorstellung eines, als Gegenbild zum ersten Adam und zur empirischen Menschheit gedachten, Himmelsmenschen. Es ist dabei zu beachten, dass Pls, indem er einen Einblick in diese interessantesten Partien seiner Gnosis gestattet, nicht ex professo Christologie treibt, sondern darauf nur in Verfolgung seiner Absicht zu sprechen kommt, zu zeigen, dass der künftige

---

[1] Die Einerleiheit der paulin. Lehre mit der philonischen stellen an sich mit Recht, aber ohne der obschwebenden Wahlverwandtschaft gerecht zu werden, in Abrede R. Schmidt S. 118, B. Weiss § 79 a, Heinrici zu I Kor 15 47.

[2] Im Anschlusse an die S. 19 mitgetheilte Tafel hat man nach I Kor 15 22 42—49 und den weiter anzuführenden Stellen folgende weitere Reihe von Correlatbegriffen aufgestellt:

ὁ πρῶτος Ἀδάμ	ὁ δεύτερος (ἔσχατος) Ἀδάμ
ἐκ γῆς χοϊκός	κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ II Kor 4 4
ψυχή (σῶμα ψυχικόν)	πνεῦμα (σῶμα πνευματικόν)
σάρξ	δόξα II Kor 4 6
ἄρσεν καὶ θῆλυ Gal 3 28	ἰσάγγελος Lc 20 36.
φθαρτός	ἄφθαρτος
ὑφ' ἁμαρτίαν Rm 7 14	μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν II Kor 5 21
πτωχός	πλούσιος II Kor 8 9
ἀσθένεια	δύναμις
πάντες ἀποθνήσκουσιν ἐν αὐτῷ	πάντες ζωοποιηθήσονται ἐν αὐτῷ.

[3] H. v. Soden, Theologische Abhandlungen S. 117: „Wir werden uns die Bekehrung des Apostels ohne irgend welches Maass von Bekanntschaft mit dem Lebensbild Jesu, wenn sie nicht psychologisch ganz unvermittelt erfolgt sein soll, so wenig zu denken vermögen, als es psychologisch begreiflich wäre, dass er nicht jede Gelegenheit, wie sie ihm sein Verkehr mit Petrus und die Arbeitsgemeinschaft mit Barnabas uud Marcus bot, benützt hätte, um aus dem Erdenleben dessen, in dem er den Messias erkannt hatte, sich immer auf's Neue möglichst concretes Detail berichten zu lassen."



Leib der Gläubigen ein pneumatischer sein werde, I Kor 15 35–49, weil gleichgeartet demjenigen des „Erstlings", in welchem I Kor 15 22 „Alle lebendig gemacht werden". Dieser erhöhte Christus ist nun aber als „lebendig machender Geist" auch ausgestattet mit einem seinem Wesen entsprechenden, geistigen Leib (15 44 σῶμα πνευματικόν). Unmittelbar nachdem Pls 15 49 die Auferstandenen als solche bezeichnet hat, die das Bild des irdischen Menschen mit demjenigen des himmlischen vertauscht haben, fügt er 15 50 zur Erklärung des Ganzen bei, dass „Fleisch und Blut Gottes Reich nicht ererben kann". Im Gegensatze zu Fleisch und Blut denkt er demgemäss die Leiblichkeit der Auferstandenen und somit auch diejenige ihres Urbildes, des auferstandenen Christus, als eine überirdische, verklärte. Besteht sie aber nicht aus Fleisch und Blut, so ist sie auch für die Organe des Fleisches, für die Augen des Erdenleibes unsichtbar. Es gehört somit nach den christologischen Voraussetzungen des Pls selbst zum Begriff des ihm erschienenen Christus, ein fleisch- und blutloses Lichtwesen zu sein, das seiner Natur nach nur dem inneren Menschen anschaubar werden, nur auf dem Spiegel seines Geistes erscheinen kann (II Kor 3 18 ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι), nachdem zuvor II Kor 3 15 16 die Decke des Moses weggezogen war. „In mir gefiel es Gott seinen Sohn zu offenbaren" Gal 1 15 16, indem dieser nämlich dem Pls „erschien" (I Kor 15 8 ὤφθη κἀμοί, 9 1 ἑόρακα τὸν κύριον), und zwar so, dass auf dem Angesichte des Erschienenen die Herrlichkeit Gottes strahlte II Kor 4 6, die ihn als Gottes Sohn charakterisirte[1]. Somit bestand der Inhalt des Gesichts in einem von himmlischem Lichte umflossenen „Leibe der Herrlichkeit" (σῶμα τῆς δόξης Phl 3 21), dessen Träger der Messias Jesus war, wie ihn die gläubige Gemeinde bekannte. Die geschichtliche Gestalt des Letzteren und das überirdische Bild des Himmelsmenschen waren zusammengeflossen, um von nun ab in unlösbarer Einheit die Gedankenwelt des Apostels zu beherrschen. Im Dunkel vor der Schwelle des Bewusstseins war dieses Bild entstanden. Die Realität, zu welcher es mit Ueberschreitung dieser Schwelle erwuchs und den Pls ein für allemal überwältigte, verdankt es wenigstens in erster Linie dem in irgend welchem, freilich schwer zu bestimmenden, Maasse anzunehmenden Beitrag, welchen das erste, das geschichtliche Moment zum entscheidenden Durchbruch leistete, während die lediglich aus der theologischen Reflexion stammenden Elemente es zugleich verständlich erscheinen lassen, wie eben jene concrete Gestalt für Pls ihren persönlichen Charakter schliesslich an den Begriff des Geistes abgeben, ganz

[1] Vgl. hierüber besonders Klöpper zu II Kor 3 18, S. 210.

in den „Herrn, der der Geist ist“ II Kor 3 17 übergehen, im Geiste aufgehen konnte (s. unten 6 3 9 1)[1].

Aber das ist nur die eine Seite in der Sache. Was die grundlegende Christophanie wesentlich von späteren „Erscheinungen des Herrn“, wie sie im Leben des Pls II Kor 12 1 9 Act 22 17—21 23 11 27 (sonst vgl. noch Gal 2 2 Act 16 9 10 27 23 24) vorkommen, unterscheidet, ist, dass sie die Entscheidung nicht bloss einer theoretischen, sondern auch einer ethischen Krisis brachte, nämlich eben jenes peinlichen Zwiespaltes, welchen Pls aus eigenstem Wissen um die Erfahrungen schildert, die mit und unter dem Gesetz zu machen sind (s. oben 4 3). Hatte der Pharisäer die Thatsache, dass das Gesetz unerfüllbar und darum auch kein Heilsweg, sondern das Gegentheil eines solchen sei, bisher sich selbst ängstlich zu verheimlichen oder auszureden versucht, so ging jetzt über einem freudlosen Trümmerfeld gescheiterter Gerechtigkeitsunternehmungen ein neues Licht von dem Christus aus, welchen die Gesetzeswächter selbst dem Tode geweiht hatten, während seine Auferweckung durch Gott das thatsächliche Vorhandensein eines anderen Heilsweges verbürgte. Nicht bloss sein bisheriger Gesetzesdienst erschien jetzt als Sündenleben, seine pharisäische Schriftwissenschaft als Thorheit, sein Ansturm wider die Messiasgemeinde als Gottesfeindschaft, sondern es war im innersten Gefüge seiner Existenz ein Bruch erfolgt, in dessen Folge eine Spannung, unter welcher er bisher geseufzt hatte, plötzlich gelöst erschien. Eine übermächtige Durchschütterung seines Geistes, ein bis in die feinsten Functionen des Nervensystems hereinbrechender, das ganze Empfindungsleben der Seele bald wild aufjagender, bald jäh darniederstreckender Sturm brachte in dem Manne, für den es sich dabei um Sein oder Nichtsein im moralischen und in jedem Sinne handelte, alle anderen Stimmen zum Schweigen, legte alle bisher wirk-

[1] Schmiedel, ZSchw 1893, S. 224f, J. Weiss, Die Nachfolge Christi S. 93, 96f. — Im Obigen sind einige Hauptstützen für eine Analyse der Bekehrung des Pls gegeben, wie sie erstmalig Holsten 1861 geliefert hat, in erweiterter Gestalt abgedruckt Zum Evglm etc. S. 1f, 65f. Dazu kommen die seither erschienenen Behandlungen des Gegenstandes von Zeller, Strauss, Renan, A. Réville, Hausrath, Hirzel, Hilgenfeld, Schenkel, Pfleiderer, Weizsäcker, Schmiedel und Orello Cone. Solche Untersuchungen haben ihre selbstverständlichen Schranken in der zunehmenden Undurchsichtigkeit des intensiveren persönlichen Lebens. Die Fragen, welche in unserem Falle noch im Reste bleiben, betreffen hauptsächlich den oben angedeuteten Punkt und gehören in das breite Gebiet des historisch Unerkennbaren. Vgl. übrigens Keim, Geschichte Jesu, Dritte Bearbeitung [2]S. 19f: „Je menschlicher man diese Erscheinung beurtheilt, um so unausweichlicher ist die Annahme des überwältigenden Eindrucks, welchen der Gekreuzigte und seine Anhänger einen Augenblick nach seinem schimpflichen Tode auf den Pharisäerschüler machte, der über Verachtung und Hass hinweg zur Seelenangst und zur Ergebung gezwungen ward.“

sam gewesenen Motive und Impulse wie mit einem, den natürlichen Lebenstrieb durchschneidenden, Stich, einem verheerenden und verzehrenden Schlag lahm. Nachdem das Gewitter sich langsam verzogen, sahen Himmel und Erde anders aus als zuvor. Auf dem Platze blieb siegreich, alle weiteren Gedankengänge, Gefühlsregungen und Willensmotive mit souveräner Ausschliesslichkeit beherrschend, das neu errungene Anschauungsbild der auf dem Angesichte Jesu aufgeleuchteten Herrlichkeit Gottes, für Pls eine, der ersten Lichtschöpfung Gen 1 3 entsprechende, neue Lichtschöpfung II Kor 4 6, eine persönlich erfahrene Neuschöpfung II Kor 5 17[1]: „Siehe es ist Alles neu geworden" — neue Gesichtspunkte, neue Strebeziele, neue Antriebe, neue Werthe, neue Verhältnissbestimmungen, neue Kriterien der Selbstbeurtheilung, neuer Lebensmuth, neue Lebenskraft, vor Allem eine geradezu sinnliche Empfindung von der Zerstörung des „Sündengesetzes in den Gliedern". Letzteres ist von maassgebender Bedeutung für das Verständniss seiner Erlösungslehre, zumal der ethisch gerichteten, während für die theologische Stellung des Mannes der Umstand durchschlagende Kraft erwies, dass der erschienene Christus nicht zürnende, sondern gnädige Züge aufgewiesen hatte[2]. So trat die Christuserscheinung unter den Gesichtspunkt einer Intervention Gottes, welche der sittlichen Zerrissenheit, dem geistig-sinnlichen Conflict, dem unerfreulichen und zuletzt unerträglichen Zustande, wie ihn das Leben unter dem Gesetz geschaffen hatte, Lösung und zugleich der ganzen pharisäischen Gesetzeslehre einen Umschlag in ihr Gegentheil eintrug[3]. Pls ist sich Phl 3 8 bewusst, Alles, was ihm zuvor Gewinn schien, für Schaden erachtet zu haben um der Alles überragenden Erkenntniss seines Herrn willen (διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ). Wer einmal das überstrahlende Licht II Kor 3 10 (οὐ δεδόξασται τὸ δεδοξασμένον εἵνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης) gesehen, der hat den richtigen Maassstab für die mangelhafte Beleuchtung, unter welcher er bisher sich selbst zurechtzufinden und mit sich selbst auseinanderzusetzen versuchen musste. Alle Räthsel sind für ihn errathbar, alle Streitfragen spruchreif geworden (I Kor 2 15 ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα).

---

[1] Vgl. Klöpper zu Kol, S. 234, Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi S. 84: „Man kann den Einschnitt in die Geschichte, den ungeheuren Bruch mit dem normalen Geschehen nicht stärker markiren, als es Pls thut, wenn er den Moment, als ihm die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi erschien, in Parallele stellt mit dem Schöpfungsmoment, da Gott sprach: Es werde Licht!"

[2] Schlatter, Der Glaube im NT ²1896, S. 261: „Nicht als den Rächer seiner Feindschaft, sondern als den, der ihm sein Reich öffnete und ihn in seinen Dienst berief."

[3] Ritschl II, S. 321, Weiss § 58b, Weizsäcker S. 72f.

4. Heidenapostolat und Universalismus.

Vollkommen gerecht wird man der Fruchtbarkeit des, in der doppelten Krisis der Bekehrung zum Leben gediehenen, Keimes erst, wenn neben dem individuellen Moment auch ein zweites mit in Rechnung gezogen wird, welches die Sache betrifft, die nunmehr von dem bekehrten Pls vertreten wird. Man muss sich durchaus entschliessen, diese Bekehrung als ein Ereigniss im vollen Sinne des Wortes zu betrachten, d. h. als eine Thatsache, die zunächst constatirt, im ganzen Umfang ihrer Wirkungen erkannt und anerkannt, erst hinterher, wenn und soweit das noch möglich ist, abgeleitet, erklärt und in einen Causalnexus eingegliedert werden will. Geht man umgekehrt zu Werke, so wird man sich der Versuchung nicht erwehren können, unter Anwendung des Gesetzes der Entwickelung und mit Berücksichtigung einer zweifellosen Mehrheit von analogen Fällen in dem theoretischen Bewusstsein des Bekehrten durchaus nur erst den möglichen Ansatzpunkt für einen Lehrbegriff zu erblicken, wie er später Wirklichkeit geworden ist. Auf manchen Punkten lässt sich ein solcher Thatbestand auch gar nicht bestreiten; aber diese Punkte müssen und können nachgewiesen werden (s. oben 1 2). Dagegen ist es blosse, wenn auch noch so ansprechende Vermuthung, dass der Heidenapostolat gleichsam eine erst nachgehends gereifte Frucht des Tages von Damaskus, dass auch der Universalismus der Weltreligion eine erst später gezeitigte Entwickelungsphase des paulin. Denkens und Wirkens darstellen solle[1]. Leider stehen dieser Annahme entscheidende Selbstzeugnisse des Pls selbst entgegen, davon ganz abgesehen, dass schon Act 26 17 18 seine Bekehrung mit einer Offenbarung über seine Bestimmung zum Heidenapostel zusammenfällt.

„Als es aber wohlgefiel dem, der mich von Mutterleib an aus-

[1] Besonders Baur I, S. 103, Renan, St. Paul S. 373, Weizsäcker S. 68, 76 f, Schmiedel, HC II 1, S. 245, Godet, Introd. I, S. 107 f, 280 f, Wellhausen S. 353, haben gleichzeitig mit dem Act der Bekehrung auch den Durchbruch des Bewusstseins, berufen zu sein zum Apostel und zwar zum Heidenapostel gesetzt, während Straatman, Pls 1874, S. 74 f, 77, 80, 88 f, B. Weiss, Einl. ^{2}§ 13 2 3 6, Bibl. Theol. § 58 d, Klöpper zu II Kor S. 292 f und Clemen, Die Chronologie der paulin. Briefe 1893, S. 50 f, 264 eine Entwickelung auch in dieser Beziehung annehmen, dass Pls zunächst nach seiner Bekehrung längere Zeit über mehr den Uraposteln verwandte Arbeit geleistet und gleich ihnen zu den Juden sich gewandt habe. Es lässt sich nicht leugnen, dass auf solche Weise leichter sich verstehen Stellen wie Act 9 20–25 26 20 (anfängliche Judenpredigt), II Kor 5 16 εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν und Gal 1 10 ἄρτι und ἔτι, 5 11 das doppelte ἔτι (s. oben S. 7), auch Gal 1 18 19 (Verkehr mit Pt und Jak) 23 24 (Popularität bei der Urgemeinde). Aber an entscheidender Klarheit kommt keine dieser problematischen Stellen den obigen gleich.

gesondert und berufen hat durch seine Gnade, seinen Sohn in mir zu offenbaren, dass ich das Evangelium von ihm verkündigte unter den Heiden, besprach ich mich gleich damals nicht mit Fleisch und Blut, zog auch nicht hin nach Jerusalem zu denen, welche vor mir Apostel waren" — damit spricht der Apostel Gal 1 15—17 die ursprüngliche Selbständigkeit seines Apostolates aus, wie in dem anderen 2 9 „Wir unter den Heiden, sie aber unter der Beschneidung" die grundsätzliche Verschiedenheit auch der äusseren Gebiete, auf welchen sich die beiderseitigen Missionen bewegen sollten. Wie die Zwölf, nach der Zahl der zwölf Stämme erwählt, den ersten Hörerkreis für ihre Predigt immer in Israel fanden, so ist er seinerseits der Heidenapostel, und wenn der geschichtliche Christus selbst seine Wirksamkeit grundsätzlich auf die Juden beschränkt und höchstens erst nach seinem leiblichen Untergang das Heil der Heidenwelt im Aufgang erblickt hat, so tritt ebenso auch bei Pls jener in Galiläa und Judäa wandelnde Jesus zurück. Kaum dass wir aus den paulin. Briefen uns den nothdürftigsten Begriff von seinen Lebensschicksalen bilden können. Aber ihn als blosse geschichtliche Erscheinung kennen, ja auch als jüd. Messias, ohne die Nothwendigkeit des Todes als des Durchgangspunktes zum unauflöslichen Geistleben hinzuzudenken, das hiess ihm „Christus kennen nach dem Fleische" II Kor 5 16. Erst der durch den Tod zum Triumph hindurchgedrungene Christus stellt für ihn zugleich die Läuterung der Messiasidee von allen ihr im Judenthum anhängenden fleischlichen Elementen dar. Was daher bei Pls im Vordergrunde steht, das ist der erhöhte Christus, das Haupt der aus Juden und Heiden gesammelten Gemeinde, der Herr der Kirche. Dadurch gewann nun aber die Person Jesu noch eine ungleich dominirendere Stellung, als in der Lehre Jesu selbst. Hingen die Aussagen Jesu von sich selbst zumeist an seinen Aussprüchen über das Reich Gottes, so fällt dagegen der Schwerpunkt der paulin. Predigt in die Lehre von der Person des Christus, des Gottessohnes, des „Herrn". Die Hauptfrage ist nicht, wie Jesus durch Wort und That die Menschen zum Reiche Gottes geführt hat, sondern wie er ihr Erlöser, der Begründer und ewige Vermittler eines neuen Verhältnisses zu Gott geworden ist.

In diesen Grundzügen mindestens muss dem Apostel sein Evglm festgestanden haben, sobald sich die in der Katastrophe zersprengten Elemente seines Bewusstseins wieder zusammengefunden und neu constituirt hatten. In derselben Stelle Gal 1 16, welche diesen Act als einen inneren Vorgang kennzeichnet, erscheint derselbe auch als ein Mittel, dessen direct beabsichtigter Zweck in der Heidenmission lag (vgl. die Correlation von ἐν ἐμοί und ἐν τοῖς ἔθνεσιν). Ebenso bezieht

sich Rm 15 15 die ihm zu Theil gewordene „Gnade“ keineswegs bloss auf seine Bekehrung überhaupt, sondern speciell auch auf sein Werk der Heidenmission (15 16 εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη). Nicht anders wird daher auch die II Kor 4 6 ausgesprochene Ueberzeugung zu verstehen sein, dass die praktische Bedeutung der ihm zu Theil gewordenen Christophanie nur in der Aufgabe bestehen kann, den empfangenen Lichteindruck weiter zu vermitteln (πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ). Eben darum ist er Rm 1 14 „ein Schuldner sowohl Griechen wie Barbaren“ [1]. Einst waren dem Pharisäer die Erfolge des Christenthums in der Diaspora besonders widerwärtig gewesen, weil dadurch die mittlerische Bestimmung des Judenthums für die Heidenwelt bedroht schien. Hatte er damals, als er nach Damaskus reiste, das Evglm um des Gesetzes willen verworfen, welches den Juden ihr Erstgeburtsrecht und ihre priesterliche Stellung unter den Völkern sicherte, so bedeutet der Bruch mit dem Gesetz zugleich die Bestimmung des Evglms für Gesetzlose wie für Gesetzliche; die Heiden sind jetzt directe Empfänger der neuen Gottesoffenbarung geworden. Für eine solche universalistische Auffassung seiner Aufgabe besass er überdies Prämissen in der relativen Gleichstellung von Juden und Heiden, wie sie in Anerkennung einer Gottesoffenbarung in Natur und Gewissen, ja selbst sittlicher Bestrebungen auch bei Heiden sich kund gibt (s. 3 1 s). In einem höheren Sinne blieb Pls seiner Vergangenheit treu, auch nachdem er mit ihr gebrochen hatte. Allermeist wies nach dem Universalismus seine gesteigerte Anschauung vom Messias als dem „Himmelsmenschen“ (s. 6 s.) War er dies, so war er menschheitliches Haupt, und das zog die Auffassung auch des Heilswerkes als einer auf die ganze Menschheit sich beziehenden Veranstaltung Gottes nach sich. Bedeutete die Bekehrung negativ Bruch mit dem Gesetz, Verwerfung der gesetzlichen Gerechtigkeit, so musste sie auch positiv den universalistischen Charakter der paulin. Missionspredigt bedeuten. Gerade auf diese Consequenz bezieht sich das Bewusstsein des Apostels, seine Lehre von keinem Menschen empfangen zu haben Gal 1 1 11 12 16 17.

---

[1] Mit diesen exegetischen Thatsachen contrastirt in bezeichnendster Weise das Urtheil eines Bibeltheologen ex professo wie Nösgen, Geschichte der neutest. Offenbarung II, S. 178: „Pls sah sich nicht sofort nach seiner Berufung als Apostel an.“ Woher doch weiss man das? Aus Act nicht, aus den Plsbriefen auch nicht. Also aus der „Vernunft“? Deren Gebrauch aber lehnt man ja selbst nach Kräften ab und braucht man sich auch in der That nicht nachsagen zu lassen.

5. Bleibende Signatur des Paulinismus.

Wie die Stunde der Bekehrung das im Zeitrahmen verfliessende Leben in zwei inhaltlich direct sich entgegengesetzte Hälften theilt, so kennzeichnet sich auch die von jenem Moment aus gewonnene Weltanschauung durch ein scharf dualistisches Gepräge. Das Leben und Tod umspannende, alle Höhen und Tiefen erklärende, dabei zugleich den Widerspruch der Seele lösende, das wahrhaft beseligende Gefühl des neuen Gedankens überkommt den, in welchen er sich erst- und einmalig vollzogen hat, so übermächtig, dass Pls am allerwenigsten sich selbst, den unter dieser Uebermacht erliegenden Menschen, als den Schöpfer dieses Gedankens setzen und empfinden kann. Auch nicht einmal geworden war er in ihm, sondern von oben hereingefallen, das Licht aller Lichter in die dunkelste aller Nächte. Hier liegt der Grund jenes entschiedenen Supernaturalismus, welcher die christl. Anthropologie des Pls kennzeichnet: ein Todessprung, der vom natürlichen (νοῦς) zum übernatürlichen Geist (πνεῦμα) hinüberträgt. Der „elende Mensch" im „Todesleib" kann nicht einen Schlüssel verfertigen, der Gegenwärtiges und Zukünftiges, Hölle und Himmel aufschliesst, nicht Schöpfer eines Glückes sein, das kaum Engelzungen auszusprechen vermögen I Kor 13 1 II Kor 12 4. Vielmehr lagert sich eine ganz neue Bewusstseinsschicht über der alten. Was in dieser vorgeht, weiss nur der Geist des Menschen I Kor 2 11, was in jener nur der Geist Gottes, der eintritt, wo dem Menschen Worte und Gedanken versagen Rm 8 26. Was, wiewohl durch kein Thor der Sinne importirbar, dennoch „in eines Menschen Herz hinaufsteigen" konnte I Kor 2 9, das kann nur Gott durch seinen Geist ge offenbart haben I Kor 2 10. In diese Region gehört Alles, was wir heutiges Tags uns als „paulin. Lehrbegriff" verständlich zu machen suchen[1]. Der Mann der Inspiration, der Vision, der Ekstase — das ist der neue Pls im Gegensatz zum alten Buchstabenverehrer, Schrifttheologen und Satzungsmenschen. Wie trotzdem beide unter sich zusammenhängen,

[1] Weizsäcker S. 113: „Was die Glaubenslehre betrifft, so hat er sich darüber am deutlichsten I Kor 2 10–16 ausgesprochen. Er nimmt hier eine unmittelbare Gewissheit der höchsten Wahrheit und ein ausschliessliches Recht des Urtheils über göttliche Dinge für den geistlichen Menschen, denjenigen, welcher den Geist Gottes besitzt, in Anspruch, und er wendet dies auf sich selbst, auf die Lehre, welche er als Apostel mittheilt, an. Die Erkenntniss des Glaubens entspringt aus dem Geiste, und zwar in dieser Weise nicht bloss desswegen, weil in dem göttlichen Geist dem Menschen überhaupt eine Kraft der Erkenntniss dieser übernatürlichen Dinge oder auch ein gewisser Vorrath von Begriffen mitgetheilt wird, sondern der Geist, welcher dem Gläubigen mitgetheilt wird, ist geradezu das unbegrenzte Vermögen der Erkenntniss, und zwar insbesondere der Erkenntniss Gottes selbst, weil er aus dem göttlichen Bewusstsein selbst schöpft." Vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 220f.

haben wir theils schon gesehen (3 4), theils werden wir es noch weiterhin zu begründen haben (9 1). Es ist nämlich Thatsache, dass er den neu gewonnenen Gehalt seiner Geisteswelt immer erst an den allegorisch und typologisch zurechtgelegten Gehalt der alten Autorität, des Schriftwortes, anlehnen, ihn gleichsam den Hieroglyphen desselben vermöge einer übernatürlichen Lesekunst entnehmen, also den Laut der Geistesstimmen erst in einem so künstlich hergestellten Echo auffangen musste, um sich jenes neuen Reichthums recht zu bemeistern und ganz sicher zu werden. Aber gerade diese seltsame Art und Weise, sich selbst mit sich selbst in Einklang zu bringen, zeugt nur wieder dafür, dass die Schriftstücke, mit welchen wir es zu thun haben, keiner von aussen construirten, nachträglich erfundenen und überhaupt erfindbaren Grösse angehören, sondern den lauter Ueberraschungen liefernden Niederschlag des geistigen Ringens und Strebens eines wirklichen Menschen, eines geborenen Juden darstellen, welcher im Krieg mit seiner eigenen Vergangenheit sich doch zugleich mit dieser zu verständigen hatte, um sich allseitig zurechtzufinden und eins mit sich selbst, überdies auch im Besitze der Mittel zu bleiben, Andere in die Sphäre des eigenen Gedankens hereinzuziehen.

An sich von grösserem Werth als dieser schroffe Dualismus des Intellects, der sich übrigens in der Geschichte der christl. Theologie verewigen sollte, ist die ethische Signatur, welche der Moment der Bekehrung allen paulin. Gedankengängen aufgedrückt hat, wie sie sich allmählich zu einem sog. Lehrbegriff zusammengeschlossen haben. Hatten dieselben den, durch zeitlichen Tod zum unauflöslichen Leben hindurchgedrungenen, Christus zum Ausgangspunkt, so war damit überhaupt das Leitmotiv gegeben: durch Tod zum Leben, durch Untergang zum Aufgang; durch Selbstaufopferung zur Vollendung. Niemand konnte den Schauer vor dem Tod so empfinden, wie Pls (s. 4 5). Aber gerade dieser Abscheu des Fleisches vor dem Tod ist ein Beweis mehr für das gottwidrige Wesen des Fleisches, für die Opposition desselben gegen jenes Grundgesetz höchster göttlicher Weltordnung. Das Fleisch will leben auf alle Fälle und findet desshalb das Leben auch um den Preis des mühsamsten Lohndienstes, wie der Knecht des Gesetzes ihn verrichtet, nicht zu theuer erkauft. Pls aber hat die Ungangbarkeit dieses Weges erfahren; er weiss, dass mit dem Fleisch kein Abkommen zu treffen ist, dass es schlechterdings sterben muss. Der gewaltsame Tod seines Christus lässt überdies keine andere Deutung zu, während das Hervorgehen und Auferstehen desselben Christus aus dem Todeszustande den unaufhaltsamen Zusammenbruch des Reiches des Todes selbst verbürgt. Alle Errettung und Erlösung bedeutet in diesem

Gedankencomplex in letzter Instanz Reaction gegen den Tod, den „letzten Feind“; erst der Zusammenhang des Todes mit der Sünde und wieder der Sünde mit dem Gesetz bedingt es, dass das Heil zunächst in der Gestalt einer Befreiung von Gesetz und Sünde erscheint. Aber auch schon diese Anfangsstationen des Heilsweges sind beleuchtet von der Hoffnung, einer Vorahnung jenes ewigen Lichtglanzes, darin alles Leid der Erdenloose und der Tod selbst verschlungen werden müssen und dem heissen Wunsch nach Leben Stillung verheissen wird, nachdem alles Fleischliche daran zuvor mit dem Fleische selbst verzehrt ist. Denn im Grunde hat das Individuum Pls Gal 2 19 mit dem Moment der Bekehrung schon aufgehört zu leben; sein Einzelleben ist 2 20 von dem grösseren Leben des auferstandenen Christus aufgezehrt und aufgesogen (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός); er ist seiner selbst los geworden, um sich in dem Auferstandenen wieder zu finden. Derartiges hatte bisher kein Prophet und kein Apostel erlebt, und so ist die Eigenthümlichkeit der Stellung des Pls im Unterschiede von den Uraposteln, deren Glaube vom Vertrauen auf die prophetische und weiterhin messianische Ausrüstung ihres Meisters ausgegangen war, schon in der alten Kirche auf den richtig bezeichnenden Ausdruck „Apostolat der Auferstehung“ (ἀποστολὴ τῆς ἀναστάσεως) gebracht worden.

6. Christologie.

1. Die Doppelseitigkeit.

Der lebensmässige Ursprung des paulin. Christusbildes gibt sich freilich nur noch in schwachen Nachwirkungen zu erkennen, wenn dieses Bild nun auf eine Theorie gebracht, Anlass wird zu einer geradezu gnostisirenden Construction. „Sohn Gottes“ zwar ist Christus für Pls wie für das vulgär judenchristl. Bewusstsein, aber er ist es in einer, diese Begriffe weit überbietenden, hypertheokratischen Weise. Wer in ihm nur die volksthümlich begrenzte Erscheinung dessen sieht, der als „geboren von einem Weibe, unter das Gesetz gethan“ Gal 4 4 auf dem Erdboden gewandelt ist, kennt ihn nur „nach dem Fleisch“ II Kor 5 16. Dem „Fleische“ entspricht die „Schwachheit“ mit der in ihr begründeten Unvermeidlichkeit des Todes 13 4 (s. unten S. 67). Aber im vollen Sinne, „in Kraft“ als Sohn Gottes erwiesen ist erst der Auferstandene Rm 1 4; er ist der „Christus nach dem Geist“ nicht bloss, sondern „der Geist“ schlechthin II Kor 3 17. Was er aber so nach Abstreifung der Fleischeshülle geworden ist, das war er potentiell auch schon im Fleische vermöge des „Geistes der Heiligkeit“, welcher den Kern seines Wesens, seinen „inneren Menschen“ ausmachte,

während das vorübergehend nationale und irdisch-individuelle Gepräge seines Wesens nur den „Aussenmenschen“ betraf. Es ist somit der Dualismus der allgemeinen Anthropologie des Apostels, welchen jetzt seine Lehre von Christus fortführt bis auf eine Spitze, da das logisch unvermeidliche Auseinanderbrechen jener in Gestalt einer Krisis von umfassendster religiöser Bedeutung, nämlich im Tode dieses Christus, zu Tage tritt. Eben hierdurch aber bewährt sich jener allgemeine Schlüssel zum Verständniss des Daseins, das Losungswort „durch Tod zum Leben“, mit durchschlagendem Erfolg[1]. Diese Sätze gilt es im Folgenden näher zu begründen.

Das „Evglm Gottes“ Rm 1 1, welches „er durch seine Propheten in hl. Schriften voraus verheissen hat“ 1 2, hat zu seinem specifischen Inhalt den „Sohn Gottes“ 1 3 (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), womit demnach die in den prophetischen Schriften vorausgezeichnete Messiaspersönlichkeit gemeint ist. Daher wird sofort mit dem Hinweise auf den, „welcher geworden ist aus David's Samen dem Fleische nach“ (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυίδ), geradezu der Hauptzug aus dem alttest. Signalement aufgenommen. Aber diese, auch dem Evglm der Urapostel und selbst der Judaisten geläufige, Begriffsbestimmung erschöpft den Inhalt der Gottessohnschaft für Pls noch keineswegs. Es ist nur die Aussenseite an der Person des Messias (sein ἔξω ἄνθρωπος), darauf sich die, von den Judaisten zur Hauptsache gemachte, Davidssohnschaft bezieht. Sie blieben principiell stehen bei dem „Christus nach dem Fleisch“ (vgl. 9 5 ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα), welcher von den Erzvätern stammt, und suchten nun eben die diesen constituirenden Momente auch in dem auferstandenen, zur Rechten Gottes erhöhten, Christus wieder auf. Pls aber bestimmt seinen Gegenstand näher mit den Worten 1 4 „welcher gesetzt ist zum Sohne Gottes in Kraft nach dem Geiste der Heiligkeit“ (τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης). Es werden also zwei Zustandsformen unterschieden: in der ersten erscheint der Sohn Gottes als Davidssohn kraft seiner Entstehungsweise oder Geburt (κατὰ σάρκα). Aber in dieser irdisch-mensch-

[1] Einem Wort von Carlyle zu Folge besteht die Bekehrung eines Menschen darin, dass ihm aus allen relativen Gegensätzen, mit welchen er sich bisher abzufinden hatte, absolute Gegensätze werden. Als solche erweisen sich Fleisch und Geist, die selbst noch im Gläubigen nebeneinander bestehen, erst in der Auslegung, welche Pls dem Inhalte seiner Christophanie gibt. Vgl. Holsten, Drei ungeschriebene Evglien S. 18: „So trug Pls in der Gewissheit eigener Lebenserfahrung als Messiasanschauung das Bild einer Menschenpersönlichkeit in sich, die frei von allem Erdenstoffe des Fleisches, der im Kreuzestod des Weibessohnes Jesu abgestreift worden, von der höchsten Lichtglorie des Himmels, von der Lichtglorie Gottes selber, des Geistes, umstrahlt war.“

lichen Erscheinung des Davidssohnes kam die Gottessohnschaft doch nur in inadäquater, depotenzirter, halbwahrer Form zur Darstellung; den vollen Begriff der Gottessohnschaft erweist er erst in der zweiten Zustandsform: dies der Grund der Wiederholung des „Sohnes Gottes" in der Beschreibung dessen, was Christus seiner geistigen Innenseite nach ist (κατὰ πνεῦμα)[1]. Dabei entsprechen sich die Bestimmungen auf beiden Kehrseiten genau[2]. Als Sohn Gottes im nationalen Sinn ist er „geworden" (γενόμενος), als Sohn Gottes im universalen Sinn ist er „bestimmt" oder „gesetzt" (ὁρισθείς). Jenes bedeutet das Resultat eines Naturverlaufs, dieses (vgl. Act 17 31) das Resultat einer zweckvollen göttlichen Wirkung. Und zwar „bestellt" oder „eingesetzt" ist er zum Gottessohne „in Macht", also nicht in der, vom Geborensein als Mensch ausgehenden, Schwachheit belassen, den Leiden und Versuchungen unterworfen (Gegensatz von ἐν ἀσθενείᾳ, vgl. II Kor 13 4 ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας). Von dieser seiner endlichen Beschränkung ist nach göttlicher Bestimmung und Wirkung Jesus als der „Christus nach dem Geiste" losgelöst. Wenn es aber speciell heisst „nach dem Geiste der Heiligkeit"[3], so kennt ja der Apostel zwar sonst einen Geist des Menschen nur vermöge eines ungenauen Sprachgebrauchs, wo eigentlich die Vernunft (νοῦς) zu nennen gewesen wäre (s. oben 2 3). Dagegen ist in Jesus Christus diese Vernunft von vornherein pneumatisch; sein innerer Mensch fällt zusammen mit dem, das irdische Thun und Lassen des Davidssohnes leitenden, Geist der Heiligkeit.

---

[1] Vgl. hierzu besonders Klöpper zu II Kor S. 291 und zu Kol S. 258.

[2] Gloël S. 114f leugnet, dass die innere Beziehung beider κατά die gleiche sei. Er hat ganz Recht, wenn er κατὰ σάρκα zu γενομένου zieht: David's Sohn ist Christus auf dem Wege des Fleisches geworden, d. h. durch menschliche, fleischlich vermittelte Geburt Gal 4 4 (keine übernatürliche Zeugung). Insofern treten allerdings zunächst nur 2 Arten des Werdens einander gegenüber. Während aber durch κατὰ σάρκα die Art und Weise des γενέσθαι, wird durch κατὰ πν. ἁγ. „der innere Grund und Maassstab des ὁρίζεσθαι ausgedrückt." Für das ὁρίζεσθαι war das πνεῦμα „maassgebend". Entspricht demnach die Zustandsform als υἱὸς θεοῦ diesem, so wird die Zustandsform als υἱὸς Δαυὶδ dem Maassstab der σάρξ entsprechen, so dass der κατὰ σάρκα γενόμενος sachlich = ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ist. Aus der Verschiedenartigkeit des Werdeprocesses entspringt eine Verschiedenartigkeit der Zustandsform; jener gilt das 1., dieser das 2. κατὰ.

[3] Jedenfalls ist ἁγιωσύνης gen. qualitatis und bringt die Eigenschaft der Heiligkeit entschiedener zum Ausdruck als das Adjectiv ἅγιον (Gloël S. 115). An sich aber ist πν. ἁγ. nur „ein dem schwungvollen Tone dieses Briefeinganges entsprechender, hebraïsirender Doppelgänger zu πνεῦμα ἅγιον" (Gunkel S. 104). Vgl. die Parallelen Test. Levi 18 πνεῦμα ἁγιασμοῦ und ἁγιωσύνης. Falsch also Weiss § 78 d: Pls wolle den Geist, der ursprünglich in Christus war, unterscheiden von dem durch ihn mitgetheilten. Gloël S. 116 nimmt diese Unterscheidung nur auf, um sofort die innere Einheit des Jesu eigenen und des von ihm mitgetheilten Geistes zu behaupten.

Also nicht gezeugt ist er für Pls aus dem hl. Geist, aber auch nicht bloss nach allgemein synoptischem Typus gesalbt und ausgerüstet damit, sondern das πνεῦμα ἁγιωσύνης ist das personbildende Princip der Messiaspersönlichkeit[1], macht sein inneres, einzigartiges Wesen aus. Der Unterschied zwischen dem paulin. Christus und den anderen Menschen läuft sonach darauf hinaus, dass diese ihrem Wesen nach Fleisch sind, ihre Vernunft aber möglicher Weise zum Geiste potenzirt werden kann, während bei Christus die persönliche Entwickelung von vornherein nach Maassgabe des in ihm waltenden Heiligkeitsgeistes erfolgt. Sachlich ist damit der Materialgrund seiner Gottessohnschaft im übertheokratischen, im metaphysischen Sinne gegeben, seine Herkunft vom Himmel I Kor 15 47 ausgesprochen[2]. Nun heisst es aber Rm 1 4 weiter: „in Folge von Auferstehung von den Todten" (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν auf der Seite des πνεῦμα, entsprechend dem ἐκ σπέρματος Δαυίδ auf Seiten der σάρξ; ohne diese Parallele hätte Pls vielleicht geschrieben δι' ἀναστάσεως). Daraus erhellt zunächst, dass jenes göttliche Bestimmen (ὁρίζειν) seine Realisation in der Auferweckung von den Todten findet, kraft der (mit Christus anhebenden) Todtenerweckung. In der Auferstehung wird Christus als Gottessohn in Macht vorgeführt. Sofern Alles nach Maassgabe der alttest. Weissagung 1 2 gedacht ist, liegt wahrscheinlich eine Reflexion auf Ps 2 7 zu Grunde: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" (Act 13 33 Hbr 1 5). Da nun jedenfalls die Auferstehung das „Heute" der Einsetzung zum Sohn Gottes im höheren Sinne bildet, besteht die Versuchung, auch den Heiligkeitsgeist lediglich von dem Geiste verstehen zu wollen, welchen er nach Abstreifung der sarkischen Schranke als Ausrüstung zu dem zur Rechten Gottes geübten Herrscheramt empfangen hat[3]. Dafür spricht, von der Aussage I Kor 15 45 (ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν) vorläufig abgesehen, die rundeste Antwort, welche Pls auf die Frage, was Christus sei, in Bereitschaft hält. Ist er II Kor 3 17 schlechthin Geist, Zusammenfassung alles wirklichen Geistes, so ist damit vollständig aus seinem Wesen entfernt, was dem Geiste entgegengesetzt ist, das Fleisch. Gleichwohl liegt die Sache anders und ist die gewöhnliche Auslegung im Rechte. Denn da der Auferstandene unserer Stelle zufolge im Vollbesitz einer Gottessohnschaft steht, die in minderer Form auch schon dem irdischen Christus eignete, so wird auch das in Folge der Auferstehung eingetretene Geistsein vorher schon irgend-

[1] Hoekstra, ThT 1868, S. 604f. Gloël S. 116: „die bestimmende Macht des persönlichen Lebens Christi." Vgl. auch Lobstein S. 33.

[2] Pleiderer, Urchristenthum S. 212f.

[3] So Klöpper zu Kol 1 19, S. 258.

wie latent vorhanden gewesen sein. Der Heiligkeitsgeist ist das, was Christus schon besass, was ihn aber zu der von ihm ausgesagten Erhöhung qualificirte[1]. Eben dieses Letztere will die gewählte Formel (κατὰ πν. ἁγ.) andeuten, so dass dieser Heiligkeitsgeist gleichsam als Bindeglied beider Zustandsformen erscheint. Somit bezeichnet diese Formel den eigentlichen Grund der Gottessohnschaft, die andere (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν) aber die vermittelnde Ursache für die Vollerscheinung und kraftvolle Bethätigung der Gottessohnschaft[2]. Das, worauf er vermöge des Heiligkeitsgeistes schon angelegt war, das wurde er mit der Auferstehung auch „in Macht", so dass er seine Gottessohnschaft nunmehr in entsprechender Weise bethätigen konnte[3].

2. Das Fleisch des Christus.

Aus dem Gesagten erhellt zunächst, dass, weil Christus nach dem Fleisch der Davidssohn ist, mit diesem Fleisch zusammenhängen die nationale Abstammung II Kor 11 18 22, die Beschneidung Rm 2 28 Phl 3 3—5, die messianische Amtsthätigkeit lediglich innerhalb Israel's Rm 15 8. Dass ihm dieser Christus angehört hat, war die höchste, aber auch die letzte Bevorzugung Israel's Rm 9 5 (ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα). Aber für den Glaubensstandpunkt des Apostels kommt II Kor 5 16 auf die Kenntniss des Christus, der Jude und unter das Gesetz gethan war, sei es auch als Messias (ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστόν), nichts mehr an. Im Grunde haften sogar an dieser Vorstellung nicht geringe Bedenken, wenn wir uns der Beziehungen des Begriffes „Fleisch" zu den Begriffen „Gesetz" und „Sünde" erinnern. In ersterer Beziehung wird die Consequenz Gal 4 4 gezogen: der fleischlich, d. h. vom Weib Geborene ist auch „unter das Gesetz gethan" (γενόμενος ὑπὸ νόμον), so dass Paulus die positive Stellung, welche der geschichtliche Christus zum Gesetz eingenommen hatte, durchaus gerechtfertigt finden kann und muss (s. I 2, 2 5). Erst durch den Tod konnte Christus Rm 7 1—3 aus diesem Verbande mit dem Gesetz ausgelöst und befreit wer-

---

[1] Vgl. B. Weiss zu Rm 1 4, Gunkel S. 104. Nach Lobstein S. 32 ist la résurrection = l'éclosion et l'épanouissement de ce qui existait déjà comme germe = πνεῦμα ἁγιωσύνης.

[2] Gloël S. 117: „Während Heiligkeitsgeist das bestimmende Princip war, demzufolge das ὁρισθῆναι stattfand, diente Todtenauferstehung dazu, das ὁρισθῆναι zu vermitteln."

[3] Gloël S. 117: „Auferstehung ist ihm zur Geburt in ein Leben der Kraft und Herrlichkeit geworden." Weizsäcker S. 119: „Das, was er als der geweissagte Sohn Gottes werden sollte, das ist doch im irdischen Leben nur der Weissagung entsprechend eingeleitet, aber ausgeführt ist es jetzt erst mit und nach seiner Auferstehung, und damit hat das irdische Leben seinen Zweck erfüllt und seine Bedeutung ist vorüber."

den. Nun aber die Sünde! Sie stellt sich ja überall ein, wo Gesetz und Fleisch zusammentreffen. Wie steht es in dieser Beziehung mit Christus? Es handelt sich um den Sinn von Rm 8 3: „Er sandte seinen eigenen Sohn in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde“ (τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). Damit wird nach herkömmlicher Uebersetzung und Erklärung auf der einen Seite Gleichheit, auf der anderen Ungleichheit gesetzt; denn der Begriff der Aehnlichkeit bringe es mit sich, dass bei und trotz aller Gleichheit auch ein Moment der Ungleichheit existirt. Speciell soll in dem Ausdruck die Negation der Sünde liegen, die sonst mit dem Begriffe Fleisch verbunden ist[1]. Diese Fassung legt also entscheidenden Werth darauf, dass in dem mit „Aehnlichkeit“ oder auch „Gleichgestalt“ wiederzugebenden Ausdruck bei aller Annäherung doch niemals die volle Gleichheit liege; das Wort bedeute eine Sache, die einer anderen ähnlich ist (so Rm 6 5, weil wir nicht mit Sterben und Auferstehen Jesu selbst unmittelbar zusammenwachsen können), Aehnlichkeit (Rm 5 14 mit der Uebertretung Adam's), Bild (Rm 1 23 ὁμοίωμα εἰκόνος ἀνθρώπου, wofür auch εἰκὼν ἀνθρώπου schlechtweg stehen könnte, wenn der Verf. nicht den Gedanken ausdrücken wollte, dass die Götterbilder nicht unmittelbare Abbilder bestimmter Menschen, sondern nur nach dem menschlichen Typus überhaupt entworfen sind), Aussehen und Gestalt (Apk 9 7 ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις). Jedenfalls ist die Bedeutung „Gestalt“ aus LXX gesichert und passt als die allgemeinste für alle neutest. Stellen. So ist Phl 2 7 (wo ὁμοίωμα parallel mit σχῆμα, forma mit habitus steht) Christus in einen Aehnlichkeitszustand mit Menschen, in menschliche Gestalt eingetreten (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος), wobei immerhin noch ein Moment der Ungleichheit vorbehalten bleibt; denn die Menschengestalt ist als eine zwar wirkliche (gegen Doketismus), aber doch nur äusserliche, materielle Form (II Kor 4 7 5 1–4) für den Geist seienden und bleibenden Christus gedacht[2]. Der Ausdruck bezeichnet dann eine erborgte Gleichartigkeit der äusseren Erscheinung, nicht eine angestammte des Wesens, im betreffenden Fall etwas dem sündenbehafteten Fleische Aehnliches[3]. Somit wäre Christus als Synthese von prä-

[1] So Meyer, B. Weiss, Oltramare, Godet, Göbel in den Commentaren, Ernesti I, S. 62, Sabatier, St. Paul S. 306f, Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist S. 182f, Baur, Paulus II, S. 269, R. Schmidt S. 99f, Gloël S. 47, Weiffenbach, Zur Auslegung der Stelle Phil 2 5–11 1884, S. 36, 39, Weizsäcker S. 120, Zeller, ZwTh 1870, S. 301f, W. Grimm, ebend. 1873, S. 44, Beyschlag II, S. 68, O. Cone S. 188f.

[2] Vgl. Holsten, JpTh 1876, S. 132, Weiffenbach S. 34f, Pfleiderer, Urchristenthum S. 219: „Wie etwa ein Reisender in fremden Ländern sich eine der dortigen Tracht nachgemachte Kleidung verschafft.“

[3] Zeller S. 306: „Ein solches ist aber eine sündlose σάρξ ebenso gewiss,

existentem Geist und angenommenem Fleischesleib zu begreifen, sein Leib nur darin, dass er Fleisch war, demjenigen der übrigen Menschen gleich; das Moment der Gleichheit wäre im Fleisch, dasjenige der Ungleichheit in der Sünde vertreten. Gerade um diese nur relative Correspondenz, das bloss analoge, nicht aber identische Sein auszudrücken, würde „Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde" gesetzt sein. Christus erschien in dem nämlichen Fleische, welches der natürlichen Menschheit Grund der Sünde war, so dass sein Fleisch allein nicht sündenbefleckt, sondern nur für die Folgen der Sünde empfänglich, versuchbar und leidensfähig war.

Die bisher dargelegte Erklärung empfiehlt sich dadurch, dass sie gegen das Bedenkliche der Berührung mit dem Fleische einen widerstandsfähigen Damm schafft. Dafür aber zeigt sich ein entschieden schwacher Punkt in der Zertheilung der beiden, im fraglichen Ausdruck liegenden, entgegengesetzten Momente auf Fleisch und Sünde, während doch „Sündenfleisch", zumal nach den in Rm vorangegangenen Ausführungen, einen unzertrennlich zusammengehörigen Begriff bildet. Zu übersetzen ist also: „in der Gleichgestalt des Sündenfleisches." Sicherlich muss dem Apostel Alles darauf ankommen, ein möglichst intimes Verhältniss des Christus zur menschlichen Fleischesnatur auszusagen; denn darauf, dass das menschheitliche Fleisch im Geschicke des Fleisches des Christus wirklich zum Tode getroffen wurde, beruht der ganze Zusammenhang der Stelle[1]. Die Möglichkeit aller Erlösung liegt für Pls darin, dass Christus nicht in eine bloss sittlich indifferente Verbindung mit der menschlichen Natur trat, wie solches mit Annahme eines dem menschlichen Leib nur ähnlichen, eines Scheinleibes geschehen wäre[2], es sei denn, dass man das Beherrschtwerden des Fleisches von der Sünde nicht zum Wesen des Fleisches rechnen dürfte. Aber mit Leugnung der sündlichen Qualität des Fleisches

als der Leib eines Kranken dem eines Gesunden ähnlich ist." Daraus wird nun geschlossen, „dass die σάρξ Christi der σὰρξ ἁμαρτίας nur theilweise gleichartig war: gleichartig, wiefern diese eine σάρξ, ungleichartig, wiefern sie mit Sünde behaftet ist." R. Schmidt S. 98 und Gloël S. 48 berufen sich auf Ps 106 20 ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον, wo sich die Gleichheit nicht bis auf das Grasfressen ausdehnt.

[1] Lipsius, HC II 2, S. 145: „Durch den Zweck der Sendung des Sohnes, die Macht der ἁμαρτία zu brechen, ist auch die Gestalt bestimmt, in welcher er kommen musste."

[2] Ein Leib ohne Sündenfleisch wäre ein Scheinleib; hätte Paulus einen solchen gedacht, so hätte er geschrieben ἐν ὁμοιώματι σαρκός, wodurch der Begriff der Aehnlichkeit im Unterschiede von demjenigen der Gleichheit direct auf das Fleisch bezogen wäre. Die gewöhnliche Erklärung dagegen wäre etwa auszudrücken gewesen mit ἐν σαρκὶ χωρὶς (ἐκτὸς) ἁμαρτίας. Aber gerade eine solche Zusammenstellung wäre für Paulus eine contradictio in adjecto.

verliert der ganze Paulinismus seinen Halt. Sünde ist nothwendige, inhärirende Qualität des Fleisches (s. oben 4 1), und davon kann es keine Ausnahme geben. Ohne Sündenfleisch hätte Christus niemals das Gesetz kennen lernen, „unter das Gesetz gethan" sein können; hätte er auch mit dem Fleische nicht die Sünde an sich selbst können zum Tode bringen[1]. Somit bleibt nur noch Ein Ausweg offen[2]: nämlich der, in dem vieldeutbaren Ausdruck nicht den abstracten Begriff der Aehnlichkeit (ὁμοιότης), sondern ein concretes Etwas (ὁμοιώμενόν τι), in sinnlich erscheinender Form Ab- und Nachgebildetes zu finden, wobei auf das Moment der Unähnlichkeit gar nicht mehr zu reflectiren ist und der hinzutretende Genetiv das Urbild (παράδειγμα) bezeichnet, von welchem der ähnlich machende Bildner (der ὁμοιῶν) das (genaue) Abbild nimmt. So ist Christus Phl 2 7 erschienen in einer Form, welche Abbild war der Form, in welcher Menschen erscheinen[3]. Demgemäss ist nach Rm 8 3 die „Gleichgestalt" als „Nachgestaltung", als ein Abbild zu fassen, welches vom Sündenfleisch genommen war, so dass demnach Christus zum Stoffe seines Leibes das gleiche, objectiv und habituell sündhafte, Fleisch an sich genommen hat, wie andere Menschen auch. Die Anthropologie des Pls bringt es weiterhin mit sich, dass das, was vom Fleisch, auch von der Seele gilt; sein Aussenmensch war der „seelische Mensch" (s. oben 2 2). Ein Moment der Ungleichheit aber, wie man es am falschen Ort (im ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας) finden wollte, liegt vielmehr darin, dass Christus, wie eben gezeigt wurde, nicht geradezu in einen Menschen sich verwandelt hat, sondern eine der psychischen

---

[1] Nach Gloël S. 49 hätte Pls τῆς ἁμαρτίας nur gesetzt, weil zuvor vom Fleisch die Rede war, sofern es dem todbringenden Gesetz der Sünde dient. Darum die „Erscheinung in der Gestalt solchen Fleisches, wie es unter der Herrschaft der Sünde geartet war," nämlich „der Schwachheit, der Versuchung, der Sterblichkeit preisgegeben." Mit diesem Gedanken ist aber nur dann Ernst gemacht, wenn man die „solidarische Gemeinschaft", in die er eingetreten ist, auf die σὰρξ ἁμαρτίας in obiger Weise ausdehnt. Gerade weil es sich Rm 7 24 um Erlösung ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου handelt, musste Christus, um ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου 8 2 zu befreien, selbst ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας 8 3 auftreten.

[2] Beschritten nach Vorgang des Gennadius von Holsten, Zum Evglm des Pls und Pt, S. 436 f, JpTh 1875, S. 451 f, 1876, S. 133, Overbeck, ZwTh 1869, S. 178 f, Hausrath III, S. 96, Lüdemann S. 113 f, Lipsius zu Rm 8 3, Biedermann II S. 97, Klöpper S. 309 f, 312 und Osc. Holtzmann, ZThK 1891, S. 390 f. Ebenso auch Pfleiderer, Paulinismus[1] S. 153 f, während er [2]S. 132 f die Frage offen lässt, jedoch S. 133, Urchristenthum S. 220 geneigt ist, einen „doketischen Zug" angedeutet zu finden, wie zuvor schon Krehl zu Rm 8 3 und Hilgenfeld, ZwTh 1871, S. 182 f, 1874, S. 171 f, 1893, I S. 155 f (das Fleisch des Christus sei von Haus aus ein anderes als das menschliche gewesen) gethan hatten.

[3] Weiffenbach S. 35 f. Lipsius übersetzt ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων „in Menschenabbild", Weizsäcker, „in Menschenbild".

Menschheit direct entgegengesetzte Stellung zum Fleische einnehmen konnte und eingenommen hat, sofern er als Innenmensch „Heiligkeitsgeist", also das directe Gegentheil zum Aussenmenschen, gewesen und geblieben ist[1]. Seine Erscheinung und sein Wesen widersprechen sich direct. So bestätigt sich das obige Ergebniss, wonach im Heiligkeitsgeist der Grund lag, wesshalb das Fleisch, mit welchem Christus das dem Wesen Gottes entgegengesetzte Princip der Sünde angenommen hat, es doch nicht zur Sündenwirkung gebracht, keine subjective Sünde zur Folge hatte, weder im Bewusstsein, noch in der Lebensführung: er hat keine persönliche Erfahrung von Sünde gewonnen, weder innerliche, noch thatsächliche (II Kor 5 21 ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν). Scheint das paradox und ist es für ein an der modernen Anthropologie orientirtes Denken wirklich der vollendete Selbstwiderspruch, so ist doch solcher Widerspruch schon in der allgemeinen Anthropologie des Apostels begründet und vorbereitet, der zufolge der Mensch „Fleisch" und „unter die Sünde verkauft" ist (Rm 7 14), gleichwohl aber nach seinem „inneren Menschen" Wohlgefallen an Gottes Gesetz haben kann (Rm 7 22), und vollends die paulin. Heilslehre ruht ganz auf der Voraussetzung, dass die Fleischestriebe durch eine innere Reaction zum Rückgang gebracht und unwirksam gemacht werden können. Während aber bei allen Anderen, die aus dem Fleischeszustand in die pneumatische Daseinsweise umgesetzt werden, ein Umschwung von einem Gegenpol in den anderen statt hat, folgt aus der Personalunion von Fleisch und Geist im irdischen Christus nur eine gewisse Spannung, die nie zu einem Bruch geführt, wohl aber in Tod und Auferstehung Lösung erfahren hat. Wenn sonst das Fleisch auch den inneren Menschen gefangen nimmt unter ein diesem fremdes Gesetz, lähmte hier umgekehrt der Heiligkeitsgeist als Kern des Innenmenschen von sich aus das Fleisch, liess es zu einer wirklichen Uebertretung (παράβασις) nicht kommen[2]. Der Grund der Unwirksamkeit des Fleisches liegt

[1] H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi S. 407 f: „Aber doch so, dass die Daseinsform, welche er empfing, dieselbe war, wie wir sie tragen, die auch in ihm, nach ihrer natürlichen Art, nothwendig Widerspruch gegen den Willen Gottes, also Sünde hervorrufen musste, wenn nicht eine höhere Macht sie in die richtige Stellung zurückwies, die also auch in ihm Versuchung, Reizung zum Ungehorsam gegen den Willen Gottes mit sich brachte." Dazu bedarf es nur der Ergänzung, dass diese höhere Macht in dem lag, was er im Unterschiede von allen Menschen schon mitgebracht hat. Biedermann II S. 97 f: „Sein Ich war von vornherein nicht in der gleichen Stellung zu dieser σάρξ wie unser Ich: hierin bestand die blosse Aehnlichkeit und nicht vollständige Gleichheit mit uns in Beziehung auf den Leib." Dass darin für unser Denken etwas Doketisches (genauer eigentlich: Mythologisches) liegt, das haben wir nicht dagegen geltend zu machen: Pls hat es nicht doketisch genommen.

[2] R. Schmidt S. 107.

also darin (worauf übrigens gerade das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος statt ἄνθρωπος γενόμενος und das ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας statt ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας hindeuten), dass gerade für ihn nur ein verliehener, ein angenommener Zustand war, was für andere Menschen ihr natürlicher Zustand ist[1]. Christus ist in die widerspruchsvolle Verbindung mit dem Fleisch eingegangen, aber nicht zu seinem, sondern zum Schaden des Fleisches. Die „lebendige Seele" aber, die sonst, vom Fleische regiert, Subject der Lust (ἐπιθυμία) wird, wurde bei ihm ausschliesslich von jenem Heiligkeitsgeiste bestimmt, welcher von ihm mit in das Erdendasein herein und auch wieder aus diesem Erdendasein hinausgebracht, aus dem Conflict gerettet, als siegreiche Macht erwiesen, zum „lebendig machenden Geist" erhoben worden ist.

Darf also das „Sündenfleisch" nicht mit der herkömmlichen Auslegung in ein Moment der Aehnlichkeit, demzufolge es dem Sohne Gottes zukommt (Fleisch), und in ein anderes, welches ihm nicht zukäme (Sünde), auseinander gelegt werden, so liegt die Lösung des sich ergebenden Conflictes zwischen den Consequenzen des strengen Fleischbegriffes und dem Postulate der Sündlosigkeit nur darin, dass Christus zwar als den Kampf aus nächster Nähe kämpfend, zugleich aber als vermöge des mitgebrachten „Geistes der Heiligkeit" fortdauernd siegreich kämpfend gedacht ist. Damit wird sein irdisches Leben zur continuirlichen „Abtödtung" (II Kor 4 10 νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ), zum Process stetig fortschreitender Lahmlegung des Fleisches, Rückgängigmachung seiner Eroberungen und Erfolge; der leibliche Tod selbst ist, von dieser Seite betrachtet, nur der krönende Abschluss des Werkes. „Was er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben" Rm 6 10. So nothwendig aber ist dieser Abschluss, dass nur im Hinblick auf ihn der vorhergehende, im Grunde begriffswidrige, Zustand des Zusammenseins von „Heiligkeitsgeist" und „Sündenfleisch" erträglich, das ganze irdische Leben Jesu als von vorn herein zum Tode hin gravitirend, also nur unter dem Vorbehalt dieses seines Ausgangs denkbar wird (s. 7 3).

Entworfen ist somit diese ganze Construction der Christuspersönlichkeit vom Standpunkte des in der Auferstehung aufgehobenen Todes aus. Ein so alles Gemeinmenschliche überragender Endverlauf der Geschicke kann seine Begründung nur in einer, allem Gemeinmenschlichen gleichfalls überlegenen, Beschaffenheit des Trägers dieser Geschicke finden. Damit war die Persönlichkeit des Religionsstifters erstmalig den Reihen der Menschheit entrückt; sie gehörte diesen gewissermaassen nur noch zur Hälfte, „dem Fleische nach", an, um

[1] H. Schultz S. 407, 415.

sie desto entschiedener auf der Seite des Geistes, d. h. nach dem, was Christus von Gott her ist, zu überragen: allerdings ein erster Ansatz zur kirchl. Lehre von der Doppelnatur, aber doch ganz anders construirt, als diese.

3. Der Geist des Christus.

Den Stempel der Werkstätte, daraus es hervorgegangen, trägt das paulin. Christusbild aber nicht bloss im anthropologischen Merkmal, dem Gegenüber von Aussenmensch und Innenmensch, sondern ebenso sehr auch in der metaphysischen Construction der beiden Menschheitsformen, welche sich als (physisch-)psychische und als (ethisch-)pneumatische Schöpfung gegenüberstehen, im Geschichtsverlaufe auf einanderfolgend (daher „erster" und „zweiter Adam"), während sie vom göttlichen Standpunkte betrachtet (erst ideales, dann, durch es vermittelt, empirisches Dasein) in umgekehrter Ordnung erscheinen müssten (daher Gen 1 26 vor 2 7). „Geworden" sind sie nach I Kor 15 45 beide, aber der zweite so, dass er einerseits schon vor dem ersten bei Gott lebte, andererseits aber das, was er solcher Gestalt an sich war, durch die Art, wie er, in den irdischen Zeitverlauf eingetreten, sich des damit gegebenen Fleisches entledigte, selbst errungen und erobert hat: die Existenz als reines Geistwesen, die damit gegebene Stellung als „Herr". Der „Geist der Heiligkeit" Rm 1 4 ist also ebenso sehr die nachwirkende Spur seines vorzeitlichen, wie die Voraussetzung seines nachzeitlichen Geistseins. An die Stelle des zeitweise getragenen, vom ersten Adam herrührenden, „seelischen Leibes" ist aber bei dem erhöhten Christus der „geistige Leib" getreten, welcher ihn als zweiten Adam charakterisirt und das vollkommen homogene Organ des Geistes, die unerlässliche Vorbedingung unauflöslichen Lebens ist. Es wird dies zunächst gegen eine sehr nahe liegende exegetische Instanz wo möglich sicher zu stellen sein.

Mit dem Resultate, dass Pls das volle Wesen der Christuspersönlichkeit erst in dem durch Auferweckung und Erhöhung Geist gewordenen „Herrn" realisirt sieht, scheint nämlich die vielbehandelte Grundstelle I Kor 15 45 nicht zu stimmen, derzufolge „geschrieben steht: es wurde der erste Mensch, Adam, zur lebendigen Seele (εἰς ψυχὴν ζῶσαν = LXX Gen 2 7 wie 1 20 24 die Thierwelt als ψυχὴ ζῶσα charakterisirt ist), der letzte Adam zum lebendigmachenden Geiste." Was mit dieser Doppelaussage bewiesen werden soll, ist nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Thatsächlichkeit eines Geistleibes (σῶμα πνευματικόν). Das Dasein dieser Form von Leiblichkeit neben der erfahrungsmässigen des Fleischesleibes soll bedingt sein durch das Dasein zweier entsprechen-

den Formen von Menschenschöpfung, und diese wieder soll in der Schrift bezeugt sein. Gemeint ist offenbar der Schöpfungsbericht, und zwar verlangt das Prädicat (ἐγένετο) kraft seines 1. Subjectes auch für das 2. eine Beziehung auf den göttlichen Schöpfungsact[1]. Um die Entstehung (Genesis) des zweiten Adam handelt es sich so gut wie um diejenige des ersten, denn jenes „wurde" umfasst gleichmässig beide Satzglieder. Bezöge man es im 2. Glied in einer der ersten Beziehung entgegengesetzten Weise auf die Auferstehung, so würde die Incongruenz sich ergeben, dass es beim ersten Adam ein Werden, beim zweiten den Uebergang aus einem Zustande in den anderen bezeichnen müsste. Consequenter Weise ist das 2. auf Gen 1 26 (ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν), d. h. auf die Schöpfung des Idealmenschen (ἄνθρωπος ἐπουράνιος), der um seiner Gottebenbildlichkeit willen „zum Geiste wurde", wie Gott Geist ist, dagegen wegen seines erst nachgehenden Auftretens in der Menschheitsgeschichte (vgl. I Kor 15 46) „letzter Adam" heisst, zu beziehen[2]. Auf diesem Wege allein erledigt sich wenigstens einigermaassen die Schwierigkeit, dass die ganze Aussage I Kor 15 45 als Citat (οὕτως καὶ γέγραπται) eingeführt wird, während die herkömmliche Exegese doch nur die erste Hälfte derselben in der Schrift nachzuweisen vermag[3].

Die Schwierigkeit dieser Zurechtlegung besteht nun aber darin, dass der „zweite Adam" mit dem, vor dem ersten, geschichtlichen Adam geschaffenen, „Ebenbilde Gottes" Gen 1 26 zusammenfallen soll. Man kann das Befremden vieler Ausleger verstehen über die Zumuthung, die Aussagen über die geschlechtlich differenzirte Schöpfung des Menschen und über seine Bestimmung, sich zu mehren, die Erde zu füllen, über alle Thiere zu herrschen und sammt diesen sich von allem Kraut

---

[1] So namentlich Holsten S. 432 f, 437, Schmiedel S. 203, Pfleiderer, Paulinismus [2] S. 117 f gegen [1] S. 131 f.

[2] Richtig Holsten I, S. 432: „Weil Gott πνεῦμα ist, wird dieser Mensch als εἰκὼν τοῦ θεοῦ ebenfalls εἰς πνεῦμα." Ebenso Hausrath III, S. 92, Schmiedel, HC II 1 S. 202.

[3] Bezüglich der anderen gilt dann der Satz Bengel's: Caetera addit ex natura oppositorum. So auch A. Clemen, Der Gebrauch des AT in den neutest. Schriften 1895, S. 202. Vgl. Göbel, Neutest. Schriften III, S. 86: „Mit solcher Hervorhebung der nur psychischen Leiblichkeit des ersten Menschen lässt die Schrift nämlich ausdrücklich Raum für die Bestimmung der Menschheit noch zu einer anderen Leiblichkeit als jener, die ihr von der ersten Schöpfung her eignet." Mindestens ist die citirte Stelle durch den Zusatz πρῶτος bereichert, und selbst bei obiger Fassung bleibt immer noch das einfach aus dem Wesen des Geistes gefolgerte ζωοποιοῦν ungedeckt. Vollmer S. 54 f erklärt es aus einer Variante in Gen 2 7 LXX, C. Clemen, Chronologie S. 273 als Citat aus einem Midrasch. Nach Weizsäcker S. 572 ist das Citat mit der darauf gegründeten Glosse zusammengewachsen.

der Erde zu nähren Gen 1 27—30, auf den Idealmenschen, den präexistenten Christus, beziehen zu sollen[1]. Aber es kann auch aus anderswo (s. unten 6 4) entwickelten Gründen von einer unmittelbaren Beziehung von Gen 1 26 auf den „Himmelsmenschen" gar nicht gesprochen werden. Vielmehr wiederholen sich hier Unklarheiten, die ganz auf der gleichen Stelle auch bei Philo begegneten (I 1, 6 5). Zunächst bezieht Pls jene Stelle I Kor 11 7 auf das in der Schöpfungsordnung begründete Verhältniss der Geschlechter, und nur indirect schliesst er daraus, dass der Mann seine Eigenschaft als Bild Gottes von demselben Christus bezogen habe, welchem das Prädicat „Bild Gottes" im absoluten Sinne zukommt. Der „Himmelsmensch" also ist vorweltlicher Natur; seine Eigenschaft als „letzter Adam" aber gewinnt er erst im Verlaufe der Welt, d. h. im Hinblick auf das, schon als geschichtliche Thatsache vorausgesetzte, Auftreten eines „ersten Adam". Denn dieser ist Rm 5 14 sein Vorbild (τύπος τοῦ μέλλοντος), also nicht etwa in der Weise der Typologie von Hbr sein irdischer Antityp, während andererseits aus der Entgegenstellung des Ungehorsams auf Seiten des Typus und des Gehorsams auf Seiten des Antitypus 5 19 hervorgeht, dass der „zweite Adam" schon vor der Auferstehung als „Christus nach dem Fleisch" existirt hat. Somit beschränkt sich der Sinn jenes zunächst dem Schöpfungsbericht entstammten „wurde" (I Kor 15 45 ἐγένετο) darauf, dass auch der Himmelsmensch als ein Geschöpf Gottes[2], seine Schöpfung aber als ein Process zu denken ist, welcher verschiedene Stadien durchläuft Phl 2 6—9 und erst mit der Auferstehung einen, auch jetzt wieder nur vorläufigen (vgl. I Kor 15 24 28), Zielpunkt erreicht hat; erst der „Sohn Gottes in Macht" Rm 1 4 erweist sich im engeren, christlich bestimmten, Sinne des Wortes als lebendigmachender Geist. Dies das Wahrheitsmoment in jener anderen Auffassung, die in einem Zusammenhang, welcher den psychischen Leib in Contrast zu der pneumatischen Qualität des Auferstehungsleibes stellt, Beziehung des „wurde" auf den Zeitpunkt fordert, da das Genus der Auferstehungs-

[1] So z. B. Godet, Comm. sur la I. ép. aux Cor II, S. 413. Freilich schreibt er selbst zu I Kor 15 27 = Ps 8 7 diesem Ps, der 8 8 9 zur gleichen Consequenz führt, eine Beziehung auf Christus zu, worüber Reuss, Das AT V, S. 62 sich seinerseits ebenso verwundert.

[2] Weizsäcker S. 122 und Pfleiderer, Paul. S. 122. Consequent haben dies Holsten S. 435 und Schmiedel, HC S. 202 f dahin ausgestattetes Wesen, ja dass er nicht bloss himmlischer Mensch, sondern auch lebendig machender Geist gewesen sei und sich als solcher I Kor 8 6 (10 4 9) erwiesen habe. Dann wäre der erhöhte Christus in dieser Beziehung wieder geworden, was er zuvor gewesen war. Als der Moment aber, da er wieder ward, was er an sich ist und vor der Welt gewesen war, ist allerdings der Moment der Auferstehung gedacht.

leiblichkeit im Gegensatz zu der mit der Schöpfung Adam's gegebenen Entstehung psychischer Leiblichkeit in's Dasein getreten ist[1].

Zwischen beiden sich bekämpfenden Auffassungen ist eine Vermittelung möglich[2]. In Formen unseres Denkens wäre dann zu sagen: der durch die Auferstehung über alle irdische Beschränktheit und Schwachheit Erhöhte ist eben damit das geworden, worauf er schon während und vor seiner irdischen Existenz vermöge des ihm als personbildendes Princip einwohnenden Heiligkeitsgeistes angelegt war. Nachdem letzteres von seiner endlichen Schranke, der Verbindung mit dem heterogenen Fleisch, befreit, aus derselben definitiv herausgetreten ist, hat es ein wirklich conformes Organ im pneumatischen Leibe gewonnen[3]. Ein ausgebildetes Geistwesen ist vorhanden, versehen mit einer Leiblichkeit, welche das homogene Organ des Geistes ist, nicht mehr dessen Gegentheil, wie es der psychische Leib gewesen war. Dieser letztere (die σὰρξ Χριστοῦ) kann nur das Schicksal der Verwesung (φθορά) erleiden I Kor 15 42. Nichts Anderes also ist mit dem Bekenntniss, „dass er begraben wurde" I Kor 15 4, ausgesagt, als dass mit dem Fleisch die (dem Χριστὸς κατὰ σάρκα unabkömmlichen) Schranken der Nationalität und Legalität von seiner Messiasschaft definitiv abgethan und verschwunden sind Rm 6 6 10 7 4 Gal 3 28 5 6 6 14 15[4]. Wird also aus jenem Bekenntnisse (ὅτι ἐτάφη) gewöhnlich das

---

[1] So schon Ambrosiaster, neuerdings Ernesti, Meyer, Weiss, Heinrici, Hofmann, R. Schmidt S. 108f; vgl. auch Hellwag, Theol. Jahrbücher 1848, S. 240, H. Schultz S. 413, Klöpper zu Kol S. 220, Gloël S. 117f.

[2] Geahnt bei Godet II, S. 417, angedeutet bei Weizsäcker (S. 123: „es tritt auch das, was er seinem Wesen nach ist, erst von seiner Auferstehung an in Wirksamkeit"), ausgesprochen bei Pfleiderer, Das Urchristenthum S. 213: „Da das Gewordensein (ἐγένετο) im ersten Glied des Verses vom Schöpfungsursprung zu verstehen ist, wird es auch im zweiten Glied in ebendemselben Sinne zu ergänzen sein, so dass also nach dieser Stelle Christus nicht erst von der Auferstehung an zum belebenden Geist geworden, sondern von allem Anfang an zu einem solchen Wesen geschaffen worden ist, als welches er sich freilich erst nach seiner geschichtlichen Erscheinung als letzter Adam wirksam erwies, sofern er, durch seine Auferstehung zum Erstling der Entschlafenen geworden, fortan das Princip der Belebung für die Seinen ist, und zwar ihrer gegenwärtigen innerlichen und künftigen leiblichen Belebung bei der Auferweckung." Vgl. Paulinismus [2] S. 117f, 165.

[3] Gloël S. 118: „Aller sarkischen Gebundenheit, allem Zusammenhang mit Sünde und Tod entronnen, ist sein göttliches Geistesleben in dem Maass frei und selbständig geworden, dass er nun selbst als πνεῦμα bezeichnet werden kann."

[4] Vgl. Klöpper zu II Kor S. 206f, 281f, 285, 290f, Weizsäcker S. 118: „Christus selbst ist ein anderer als vorher." Holsten, Drei ungeschriebene Evglien S. 37: „Damit ist der Kreuzestod Christi Jesu als der Tod des Fleisches Jesu, das an dem Auferweckungsleben nicht mehr Theil nimmt, für Paulus zugleich die Erklärung Gottes, dass Alles, was der Messias durch das Fleisch ist, Weibessohn, Jude, nur die vorübergehende und vergangene Erscheinung des Messias ist und zum ewigen Wesen der Messiaspersönlichkeit nicht gehört."

Gegentheil, die Auferweckung des in das Grab gelegten Leibes, gefolgert, so widerspricht das nicht bloss dem Fortgang I Kor 15 37 50, sondern dem ganzen Geist des Paulinismus, demzufolge das Grab den Tod des national-religiösen, die Auferstehung die alleinige Gültigkeit des universalen Messiasideales bedeutet.

Selbstverständlicher Weise wirkt auch in dieser, den Paulinismus kennzeichnenden, Auffassung vom Geist-Christus die eigenthümliche Art nach, wie Pls zum Glauben gelangt war. Eben damit, dass er den Herrn in seiner göttlichen Herrlichkeit, nicht etwa im Fleisch geschaut hatte und dass er von diesem Erhöhten alle Kräfte seines eigenen höheren Lebens bezog, hat er ihn principiell als Geist erfahren. Der Begriff „Geist" repräsentirt dem Apostel wie die ganze Nachwirkung, so auch alle Voraussetzungen des gewaltsamen Eingriffes in sein Seelenleben, den er keinen Augenblick vergessen konnte. Erst aus der Gleichung der Begriffe Christus und Geist erklärt sich die Bedeutung der specifisch paulin. Formel „in Christus" [1]. Nur, wer ihn als Geist kennt auf Grund der paulin. Christologie, kann „in Christus sein". Die Formel hat ihre Anknüpfungspunkte in LXX (z. B. II Sam 20 1 22 30) und ihre Parallelen in anderen, zumal den Geist betreffenden, Formeln (εἶναι ἐν πνεύματι Mc 12 36, vgl. Apk 1 10), wie überhaupt die Lehren vom Geist und vom Christus parallele Ausbildung erfahren haben (s. oben I 1, 45). Zu verstehen ist sie in den Fällen, wo sie im eigenthümlich paulin., d. h. mystischen, nicht in einem weiteren Sinne (z. B. = διά oder = auf Grund von) gemeint ist, in ganz eigentlichem, d. h. localem Sinne, so dass ihr, wie den entsprechenden Formeln mit Gott (ἐν τῷ θεῷ) oder Geist (ἐν πνεύματι), die Vorstellung eines Verweilens innerhalb des erhöhten Christus und seiner göttlichen „Herrlichkeit" (s. oben 2 3) zu Grunde liegt. Anders, als die aus materiellem Stoff bestehenden Dinge, können, wie es scheint, Geister in einander sein, oder der Geist kann als das Element gedacht werden, innerhalb dessen Persönlichkeiten in einander übergehen, überfliessen (I Kor 6 17 ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν)[2]. Und so drückt auch die in Rede stehende Formel unter

[1] Vgl. Klöpper zu II Kor S. 298, Boon, In Christus: Geloof en Vrijheid 1892, S. 266f, Gunkel S. 99f, Deissmann, Die neutest. Formel „in Christo Jesu" 1892, S. 84f, 118f und Joh. Weiss, StKr 1896, S. 7f.

[2] Joh. Weiss S. 10f, Die Nachfolge Christi 1895, S. 94: „Die ... Idee vom πνεῦμα-Christus weist hinüber in eine philosophisch-mystische Betrachtungsweise, die eine unendlich bedeutsame weltgeschichtliche Mission gehabt hat, indem sie das Gerüst für das kirchliche Dogma und die Farben und Stimmungen für die christl. Mystik darbot." S. 95: „Wie die Luft das Element ist, in welchem sich der Mensch bewegt und doch auch wieder das Element des Lebens, welches in dem Menschen vorhanden ist, so ist der πνεῦμα-Christus für Pls einerseits das Meer göttlichen Daseins, in welches der Christ seit dem Empfange des Geistes

allen Umständen die denkbar innigste Gemeinschaft der Gläubigen wie mit dem lebendigen Geist-Christus, so auch unter einander aus (vgl. für Letzteres Phl 1 14 2 29 4 2 Gal 3 28 Rm 16 2 8 I Kor 4 15 17 7 39 11 11 16 19) und eröffnet fruchtbare Ausblicke nach allen Richtungen der paulin. Gedankenwelt (s. unten 9 2), wie sie auch als Abbreviatur für den kosmopolitischen Charakter derselben gelten kann[1].

Schliesslich bestätigt sich von hier aus noch einmal der strenge Zusammenhang des oben (2 4 5 2) gegebenen Begriffsalphabetes[2]. Hiernach löst sich das Urtheil „der Herr ist der Geist" II Kor 3 17 (ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν), in welchem die ganze paulin. Christologie in nuce beschlossen liegt, auf in die drei anderen, dass er lebendigmachender Geist (πνεῦμα ζωοποιοῦν I Kor 15 45), dass er der Herr der Herrlichkeit (ὁ κύριος τῆς δόξης I Kor 2 8) und dass er Gottes Kraft (θεοῦ δύναμις I Kor 1 24) ist, alles drei ebenso sehr für sich, wie für die an ihn Glaubenden, die mit ihm „Ein Geist" sind I Kor 6 17. Sofern er also erstlich „lebendigmachender Geist" ist, hat nicht bloss der Tod die Macht über ihn verloren Rm 5 10 6 9 10, sondern es eignet ihm auch im Gegensatze zur Seele, welche nur lebendig (ζῶσα) ist, d. h. eine angezündete, brennende, aber auch wieder erlöschende Flamme, Activität und Schöpferkraft, als einem kraft eigener Productivität leuchtenden Lichte, von dem auch andere Lichter gleichen Schein nehmen. „Der Geist macht lebendig" II Kor 3 6. So ist Christus für die Seinigen nicht bloss Quelle ihres geistigen und ewigen Lebens Rm 8 2 10, sondern vornehmlich auch, da ein vollkommenes Geistesleben ohne Organisation nicht denkbar ist, Ursache ihrer Belebung Rm 8 11 I Kor 15 22 vermöge Begabung mit pneumatischer Leiblichkeit (ihm eignet die ἐνέργεια, das σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ zu machen Phl 3 21, so dass wir φορέσομεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου I Kor 15 49)[3]. Was zweitens die Herrlichkeit betrifft, so hat man ganz unberechtigter

eingetaucht ist und aus dem er Nahrung des Lebens schöpft, andererseits ist aus diesem Meer ein Strom in ihn — in das einzelne Individuum — hineingeleitet. Das ist der πνεῦμα-Christus in uns. Χριστὸς ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν Χριστῷ, τὸ πνεῦμα Χριστοῦ (θεοῦ) ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν πνεύματι — das sind Alles Synonyma."

[1] Harnack I, S. 91: „Die Eigenart seines Evglms, dem als Botschaft vom Geiste Christi jede religiöse und sittliche Denkweise in der Völkerwelt gleich fern und gleich nahe stand."

[2] Vgl. bei Klöpper zu II Kor S. 206f den Nachweis, dass nach I Kor 15 42 43 mit dem Begriffe des πνεῦμα die Begriffe der ἀφθαρσία oder ζωή, der δόξα und der δύναμις in Correlation stehen, als die Gegensätze zu den, mit dem Begriffe der σάρξ ebenso unzertrennlich verbundenen, Begriffen der φθορά I Kor 15 50 Rm 8 21 oder θάνατος, der ἀτιμία I Kor 15 43 und der ἀσθένεια II Kor 13 4.

[3] Vgl. die verschiedene und doch wieder übereinstimmende Stellungnahme hierzu bei Heinrici S. 539, Holsten S. 434, Godet S. 416f, Pfleiderer S. 213, Göbel S. 86.

Weise aus Joh 1 14 2 11 14 9 in den Paulinismus die Vorstellung eingetragen, dass eine solche schon dem irdischen Christus zukomme. Aber „Herr der Herrlichkeit" heisst er I Kor 2 8 in Vorwegnahme seiner Bestimmung zur Beschämung derer, die ihn am Kreuz um jegliche Ehre zu bringen glaubten. In Wahrheit hatte Christus im Fleisch nach Phl 2 6–8 die „Gestalt Gottes" (μορφὴ θεοῦ), die jedenfalls als in Herrlichkeit strahlend (ἐν δόξῃ im Sinne von II Kor 3 7 8 11) gedacht werden muss, mit der „Knechtsgestalt" (μορφὴ δούλου) vertauscht und sich jeder göttlichen Erscheinungsweise, als mit dem Fleisch unvereinbar, begeben. Seitdem aber das zuvor latente Pneuma mit der Auferstehung frei und kräftig geworden ist, strahlt auch die Herrlichkeit Gottes in ihrer höchsten und reinsten Form dauernd (also anders als auf dem Angesichte des Moses II Kor 3 7–13) auf seinem Angesichte, wie es dem Ebenbilde Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) zukommt II Kor 4 4 6. Aber auch die Seinigen werden von ihm aus „in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit" (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος 3 18), ja sogar die unpersönliche Schöpfung (κτίσις) möchte ihrer materiellen Beschaffenheit enthoben werden, strebt ihrem Vollendungszustande im Elemente des Geistes entgegen (εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ Rm 8 21). Endlich ist er „Kraft Gottes", Gottessohn „in Kraft" Rm 1 4, als Quelle einer alle Hemmnisse im Leben der Seinigen überwindenden Kraftfülle II Kor 12 9, so dass das Wort gilt „Alles ist euer, ihr aber gehöret Christus, Christus Gott an" I Kor 3 22 23, während dieser Gott selbst, wenn auch die Natur zu einem geistartigen Organismus für ihn geworden sein wird, am letzten Ende erscheint als „Alles in Allem" (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν I Kor 15 28).

4. Präexistenz und Postexistenz.

Wird der schlechthin Geist gewordene Christus als nur zu seinem uranfänglichen Wesen zurückgekehrt gedacht, so ist damit, wie um das Gleichgewicht zu wahren, seiner Postexistenz eine gleichartige Präexistenz gegenübergestellt. Gleicher Weise nöthigt die, wenngleich nur indirecte, Zurückführung der Lehre vom zweiten Adam auf Gen 1 26 demselben ein der Schöpfung der irdischen Menschheit vorangehendes Dasein auf. Eben darauf führt vorher noch die einfache Anwendung von Voraussetzungen, welche bezüglich der Mittelwesen (I 1, 4 5) und speciell des Messias (I 1, 5 1) schon in der jüd. Theologie Bestand erlangt hatten. Denn der jüd. Denkapparat, mit welchem Pls an diese Probleme herantritt, bringt es mit sich, dass das letzte Ziel der Geschichte mit der ersten Absicht Gottes zusammmenfallen muss (quod ultimum in executione primum in intentione). Das würde nach

unserer Denkweise nicht über eine bloss ideale Präexistenz hinausführen[1]. Aber im Geist des Pls kommt die Vorstellung nur in der Form einer realen Präexistenz vor[2], mag dieselbe immerhin als gelegentlicher Rückschluss, nicht als Ausgangspunkt für ihn Bedeutung und Werth haben[3]. Pls drückt den Gedanken in zwei Variationen aus, indem nämlich bald Gott seinen Sohn sandte Rm 8 3 Gal 4 4, bald dieser selbst kraft freiwilligen Entschlusses und eigener Thätigkeit seine Existenzweise veränderte und, indem er Fleisch annahm, „arm wurde" (ἐπτώχευσεν II Kor 8 9) oder „sich selbst entäusserte" (ἑαυτὸν ἐκένωσεν Phl 2 7)[4]. In der letzteren Stelle findet nur reichere Entfaltung, was in der ersteren im Keim gegeben ist[5]. Auf Grund beider wollte man dem präexistenten Christus die Eigenschaft eines (ideal-) menschlichen Wesens

---

[1] So nach Baur's Vorgang de Wette, Schenkel, theilweise auch Sabatier, früher namentlich Beyschlag, Die Christologie des NT 1886, S. 243 f.

[2] Dass nur rationalisirende Exegese auf ideale Präexistenz bei Pls gerathen kann, zeigen Weiss § 79 c, Pfleiderer, Paul. S. 125 f, Ménégoz, Le péché S. 165 f.

[3] Vgl. Lobstein, La notion de la préexistence du fils de Dieu 1883: die Präexistenz gehöre nicht zu „den constituirenden Elementen im theologischen Denken des Pls", S. 35; vielmehr wird behauptet, der Apostel habe auf der einen Seite den Begriff einer wesenhaften und persönlichen Präexistenz des Gottessohnes erreicht, während andererseits dieser Begriff für ihn nur den secundären und relativen Werth einer theologischen Ausdeutung und Erklärung, nicht die fundamentale und absolute Bedeutung eines religiösen Axiomes besitze, S. 41. So hatte schon R. Schmidt S. 157 f der Präexistenz die Bedeutung einer klar bewussten Lehreigenthümlichkeit des Pls abgesprochen und H. Schultz S. 395 f, 428 f, 435 gezeigt, wie sich dem Apostel die ewige Bedeutung des Gottessohnes nach der concreten Denkweise des Alterthums und der hier in Betracht kommenden theologischen Schulung zur Annahme der Präexistenz „verdichten" musste. Weiterhin theilt Lobstein S. 51 f mit den genannten Theologen die Ansicht, dass Pls die Vorstellung von der Präexistenz, wie er sie nirgends zum Gegenstand absichtlicher Belehrung gemacht, so überhaupt auch nicht theologisch präcis nach ihren Voraussetzungen und Folgerungen durchgedacht habe. Andererseits construirt jetzt Pfleiderer, Paulinismus [2]S. 113 die Präexistenz von den jüd. Prämissen des Pls aus, unter Zurücknahme der früheren Auffassung, als sei sie nur „das in die Vergangenheit geworfene Spiegelbild von dem Anschauungsbild, unter welchem die Phantasie des Pls und der ganzen Gemeinde den erhöhten und verklärten Christus gegenwärtig im Himmel lebend dachte" (Paulinismus [1]S. 137 f). Letzteres hält dafür fest Holsten, Drei ungeschriebene Evglien S. 18 f. Auch nach Weiss § 79 d „ist Pls erst von der Anschauung des erhöhten Christus und seiner heilsmittlerischen Bedeutung zu den Aussagen über sein vorirdisches Sein und seine mittlerische Stellung in demselben vorgeschritten." Und nach Beyschlag II S. 81 f denkt Pls „einfach den geschichtlichen Jesus Christus in die Ewigkeit hinauf."

[4] Beide Varianten sagen das Gleiche aus. Denn „die Möglichkeit eines Unterschiedes zwischen Gottes und Christi Willen existirt für Pls auch in abstracto nicht" (P. W. Schmidt, Neutest. Hyperkritik S. 61).

[5] Lobstein S. 42. Die Beziehung beider Stellen auf das geschichtliche Leben Jesu (bei De Wette, Dorner, Schenkel, Heinrici, Sabatier und Evers, Bemerkungen über Phl 2 5–11 in der „Festgabe für Professor W. Crecelius" 1881,

absprechen, so dass auf diesem einzelnen Punkte die Parallele zwischen Präexistenz und Postexistenz verloren gehen würde[1]. Dass ihn aber Pls als menschliches Wesen dachte, erhellt schon aus der durchgehends betonten persönlichen Identität des präexistenten, historischen und postexistenten, speciell aus der Benennung Jesus Christus I Kor 8 6 II Kor 8 9 Phl 2 11. Diese von Pls ausgemünzte Bezeichnung, durch welche der Personname mit dem Würdenamen zu einer solennen Doppelbenennung verschmolzen wird, soll die Einheit des irdischen Jesus mit dem himmlischen Christus aussagen. Hat hier das nomen proprium den Vortritt so lässt dafür die dem Pls ebenso geläufige Stellung Christus Jesus die Entstehungsweise der ganzen Bezeichnung deutlicher erkennen: der Messias Jesus. Steht dafür, wo es sich um Präexistenz handelt, correcter I Kor 10 4 bloss Christus, so ist es doch immer noch die Messiaspersönlichkeit, als welche der Präexistente hier in die Geschichte des alttest. Bundesvolkes eingreift. Unter einem anthropomorphen Bilde hat sich Pls den präexistenten Christus demnach so gewiss vorstellig gemacht wie auch den postexistenten. Dagegen die Identificirung von Christus und Fels I Kor 10 4 anführen wollen[2], heisst den typologischen Charakter dieser, in ihrem wörtlichen Sinne Ungeheuerliches aussagenden, Stelle verkennen. Die kosmische Mittlerrolle aber, welche ihm I Kor 8 6 (δι' οὗ τὰ πάντα) zugeschrieben wird[3], beweist allerdings, dass der, durch welchen der ganze Schöpfungsprocess vermittelt gedacht wird, nicht zugleich nach Gen 1 26 27 erst am sechsten Tage geschaffen sein kann[4]. Aber Pls kann den Himmelsmenschen überhaupt gar nicht als Glied der geschöpflichen Stufenreihe, er muss ihn als in der oberen Welt vor dem gesammten Sechstagewerk vorhanden (Kol 1 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως) gedacht haben. Dieses Postulat des dogmatischen Denkens würde mit der Auslegung von Gen 1 26 27 allerdings in Conflict kommen, wenn Pls letztere Stelle

---

S. 245f) ist von der grossen Mehrheit der Exegeten, zuletzt auch von Beyschlag II S. 75f, mit Recht aufgegeben worden. Vgl. auch Reuss, Les épîtres Pauliniennes S. 291.

[1] So Grimm, ZwTh 1873, S. 51, R. Schmidt S. 148f, P. W. Schmidt, Neutest. Hyperkritik S. 54f, Ménégoz S. 164f, 191, Heinrici bei Meyer zu I Kor [6] S. 453, Klöpper zu Kol S. 216f, zu Phl S. 135f. Holsten hat dasselbe wenigstens bezüglich der Stelle Phl 2 6–9 behauptet, darauf aber gerade seine Ueberzeugung von der Unechtheit des Phl-briefes begründet, worüber vgl. H. Holtzmann, Einleitung in das NT [3] S. 271f.

[2] Klöpper zu II Kor S. 217.

[3] Gegenüber den Einschränkungen der Tragweite dieser Stelle bei Baur, Holsten, Weizsäcker und H. Schultz S. 420f neigt auch Pfleiderer, Urchristenthum S. 214f, Paulinismus S. 121f zur Beziehung auf Weltschöpfung.

[4] Klöpper S. 218, 222.

direct oder ausschliesslich auf den Himmelsmenschen bezogen hätte. Nun zeigt aber I Kor 11 7, dass er sie nach ihrem buchstäblichen Sinne vielmehr auf die Schöpfung des Mannes bezieht, welcher jedoch nach I Kor 11 3 an Christus sein Haupt hat, so wie Christus an Gott[1]. Das göttliche Ebenbild setzt sich also dem Vollsinne von Gen 1 26 27 zufolge durch Christus fort und überträgt sich auf den Mann, vermöge der Macht- und Würdestellung desselben in der Schöpfung. Folglich ist die Charakterisirung des Präexistenten als Bild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) II Kor 4 4 Kol 1 15 nicht ein directer, sondern ein in beschriebener Weise vermittelter Schluss aus Gen 1 26 27. Gott schuf den irdischen Menschen gleichsam in zwei Acten, zunächst den Mann, welcher sein Urbild in Christus hat und daher in abgeleiteter Weise ist, was Christus direct: Bild Gottes, eigentlich des Christus; dann das Weib, welches Bild oder Abglanz (diese Bedeutung eignet hier dem Worte δόξα) des Mannes ist. Da diese Stellung des Christus keine heilsgeschichtliche ist (vgl. im Gegentheil Gal 3 28), sondern ein Naturverhältniss ausdrückt, so beweist I Kor 11 3 die Mittlerstellung des Christus schon bei der Schöpfung, dient folglich zur Bestätigung von 8 6[2]. Unangefochten bleibt somit die Vorstellung bestehen, dass Gott zuerst den himmlischen Menschen, dann durch dessen Vermittelung den irdischen Menschen bildet. In der paulin. Anschauung ist Adam ebenso nach dem Bilde des präexistenten Idealmenschen geschaffen, wie in der palästinischen Theologie nach dem Bilde der Engel[3]. Ähnlich entstehen bei Philo die Erscheinungen durch Vermittelung der Ideen. Dass nun aber bei demselben Philo der himmlische Mensch präexistirt, während er bei Pls vielmehr der letzte Adam heisst, wird als eine weitere Instanz gegen die Vergleichbarkeit beider Vorstellungen angeführt[4]. In der That ist die Numerirung bei Philo, der in antiker Weise von der Idealwelt ausgeht, im Vergleich mit der geschichtlich geordneten Anschauung des Pls die umgekehrte. Nach dem Grundschema der ganzen, hier in Betracht kommenden, Unterscheidung tritt eben das prius für die göttliche Betrachtungsweise als posterius in der geschichtlichen Entwickelung auf. Nur das Gesetz der letzteren kommt I Kor 15 46 zum Ausdruck, dass nämlich die gröberen Stoffe den feineren, das Sinnliche als Gattung dem Geistigen vorangehe[5].

---

[1] Haupt (κεφαλή) bedeutet dabei „ein solches Verhältniss, in welchem das Untergeordnete in dem Höheren sein Urbild, seinen Ursprung und seinen Zweck hat." So Pfleiderer, Urchristenthum S. 216, Paulinismus S. 119, der darum ein dreifach abgestuftes Verhältniss der Ueber- und Unterordnung annimmt.

[2] Pfleiderer, Urchristenthum S. 215f, Paulinismus S. 120.

[3] Weber S. 150, 202. [4] So R. Schmidt S. 118f, Klöpper S. 221.

[5] Holsten, Pls I, S. 436: „Die hier, wie Gal 4 1–7, ausgesprochene, mit der

Wir könnten also eine Beziehung von I Kor 15 47 (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ) nicht sowohl auf den präexistirenden, als vielmehr auf den, durch Auferweckung zum persönlichen Princip realer, den Tod aufhebender, lebendig machender Geistesmacht gewordenen, Christus[1] innerhalb der oben (6 3) gezogenen Grenze zugeben; wir könnten sogar 15 45 (ἐγένετο) trotz offenbarer Rückbeziehung auf den citirten Schöpfungsbericht ausschliesslich auf den Auferstehungsmoment beziehen, ohne darum in der Ueberzeugung, dass auch der präexistirende Christus schon Idealmensch gewesen, erschüttert zu werden[2]. Eben diese stetige Eigenschaft des Menschseins, wo sie den der geschichtlichen Erscheinung entsprechenden Kern des Christusbildes ausmacht, hält auch den postexistenten wie den präexistenten in der Einheit der Vorstellung zusammen, macht ihn zum handelnden Subject eines Vergangenheit und Zukunft, Himmel und Erde umspannenden Dramas und zieht auch beide sog. übergeschichtliche Daseinsweisen in den Kreis der geschichtlichen Anschauung herein[3]. Aber der Schwerpunkt liegt dabei durchaus auf dem erhöhten Christus[4], in welchem Pls frei-

antiken religiösen und ethischen Betrachtung des Weltganges in Widerspruch stehende und desshalb eigenthümliche Anschauung, dass das Höhere zwar nicht aus dem Niedrigen hervorgeht, sondern auf das Niedrige folgt, ist auf Grund der jüd. Messiashoffnung Ergebniss der Lebenserfahrung des Pls, dass mit Christus ein höheres Lebensprincip in die Welt eingetreten sei."

[1] So Heinrici zu I Kor S. 539f, R. Schmidt S. 115f, P. W. Schmidt, Neutest. Hyperkritik S. 54, Grimm, ZwTh 1873, S. 53, Klöpper S. 218f, Sabatier S. 310, Weiss § 79 a und d, Lobstein S. 35.

[2] Beziehen wir dagegen ἐξ οὐρανοῦ richtig auf die himmlische Herkunft des zweiten Adam, so ist mit dieser sachlich dasselbe ausgesagt, wie damit, dass er vor seinem geschichtlichen Auftreten „in göttlicher Gestalt" Phl 2 6 war. Vgl. Weizsäcker S. 122. Auch nach Beyschlag II S. 77f geht ἐξ οὐρανοῦ auf Präexistenz und himmlische Abkunft. Nur Verwirrung stiftet dagegen an Lütgert, Der Mensch aus dem Himmel: Greifswalder Studien 1895, S. 207f. „Aus dem Himmel" sei Christus, „sofern Geist die ihn bildende Macht ist", S. 221, also der Χριστὸς κατὰ πνεῦμα Rm 1, 4, dessen Dasein überdies hier nicht erst von der Auferstehung, sondern von der Menschwerdung an datirt.

[3] Gute Bemerkungen macht Deissmann S. 80 über die missliche Lage, in der wir sind, wenn wir uns bei der Reproduction der urchristlichen Gedankenwelt wohl oder übel unserer heutigen Begriffe als Hülfsmittel bedienen. Demgemäss erscheint uns nur der irdische Jesus von Nazareth mit seinem, durch Geburt und Tod begrenzten, Leben als „geschichtlicher Christus"; vor der Geburt ist er der „vorgeschichtliche", nach dem Tode der „nachgeschichtliche" oder gar „übergeschichtliche". „Dem antiken Menschen dagegen ist Historie Alles, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde, was in Zeit und Ewigkeit bei Göttern, Heroen und Menschen vorgeht." S. 81: „Bei dem Apostel Pls .... ein Bewusstsein des modernen Geschichtsbegriffes zu suchen, ist ein Anachronismus. Er dachte ἀτεχνῶς."

[4] Harnack I, S. 90: „Obgleich Pls die Verkündigung vom geschichtlichen Christus genau gekannt haben muss, so kehrt seine Theologie im strengen Sinn des Wortes nicht zu ihr zurück, sondern dieselbe überspringend setzt sie bei dem

lich genau dieselbe reale Grösse erkennt, welche ein armes Leben auf Erden zur Vergangenheit und die Betheiligung bei der Leitung der Geschichte des Volkes Israel, ja bei der Weltschöpfung, zur Vorvergangenheit hat.

Andererseits fehlt es nicht an Anzeichen dafür, dass das Anschauungsbild des Erhöhten erst das vollendete Christusbild darstellt und dem vorgeschichtlichen nicht bloss gleich, sondern überlegen gedacht ist[1]. Das Erste, die Gleichheit, liegt schon in der Aussage, dass „der zweite Mensch vom Himmel" sei I Kor 15 47. Damit wird nicht sowohl der Himmel als der Stoff bezeichnet, daraus sein Leib besteht[2], als vielmehr besagt, dass die verschiedene Stofflichkeit der Verschiedenheit des Ursprungs (ἐκ γῆς . . . ἐξ οὐρανοῦ) entspricht; derjenige, welcher der Menschheit eine himmlische Leiblichkeit verschafft hat, war selbst ein aus dem Himmel stammendes Wesen, ein Himmelsbewohner von Haus aus (15 47 ὁ ἐξ οὐρανοῦ = 15 48 ὁ ἐπουράνιος). Andererseits ist gleichwohl zu beachten, dass der Leib des Erhöhten in derselben Beziehung zu dem Leibe des Menschen Jesus stehen muss, wie die Leiber der auferweckten Gläubigen zu ihren im Grabe verwesenden Erdenleibern. Somit ist auch der Leib des Erhöhten nach I Kor 15 42 43 als einst in der Weise des Fleisches (ἐν φθορᾷ, ἐν ἀτιμίᾳ, ἐν ἀσθενείᾳ) gesät, hierauf aber in der Weise des Geistes (ἐν ἀφθαρσίᾳ, ἐν δόξῃ, ἐν δυνάμει) auferweckt zu denken[3]. Er trägt also eine concreter umrissene Gestalt, ist wirklich menschengleich, während dem präexistenten Idealmenschen eine solche Beziehung auf ein individuelles Menschenbild, ein bereits durchgelebtes Menschenleben, fehlt. Der präexistente Christus ist dem postexistenten gleich, sofern er Sohn Gottes und Geist ist und sofern er die Beziehung Gottes zur Menschheit zum Ausdruck bringt. Letzteres thut er aber als präexistenter so, dass er nur den Menschheitsgedanken Gottes im Allgemeinen (ἄνθρωπος ἐπου-

präexistenten Christus (dem himmlischen Menschen) ein." Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Pls 1893, S. V, 27 findet den Centralpunkt der paulin. Verkündigung „in dem lebendigen, übergeschichtlichen Jesus Christus selber, aber in ihm doch nur insofern, als er die Ereignisse seines Todes und seiner Auferweckung hinter sich hat und deren grundlegliche Heilswirkungen in sich befasst." Deissmann S. 80: „Christus ist für ihn zunächst ein in der Gegenwart lebendes Wesen; der erhöhte Christus ist der Mittelpunkt seiner christlichen Gedanken." Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi S. 89: „So ist bei Pls noch viel mehr, als sonst im Urchristenthum, die Basis des Glaubens nicht die geschichtliche Offenbarung im Lebensbilde Christi, sondern die übergeschichtliche in der Erscheinung des Erhöhten."

[1] Klöpper zu Kol S. 221: „Der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ darf mit dem präexistirenden Idealmenschen nicht ohne Weiteres identificirt werden."

[2] So Klöpper S. 220, Schmiedel S. 202.

[3] Klöpper S. 221.

ράνιος) und den Heilsplan im Besonderen (Χριστός I Kor 10 4) vertritt, als postexistenter so, dass er zugleich den Ertrag eines menschlichen Lebens, durch das er hindurchgegangen, mit aufnimmt in das, auf solche Weise erst recht persönlich werdende, Bild seines Daseins[1], zum in die Geschichte hereingetretenen Stammvater der Geistesmenschheit wird. Es sind mit Einem Worte die Züge des Menschen Jesus, durch welche das postexistente Christusbild eine unschätzbare Bereicherung erfahren hat. Denn nur so kann es zu jenem Gegenstand der Liebe geworden sein, dem Pls sich mit dem ganzen Enthusiasmus seiner Seele in Dankbarkeit und Hingebung verbunden weiss[2]. Nur so bleibt der Geist-Christus wie eine metaphysische, so auch eine religiöse Grösse.

Aber der lehrhafte Ton liegt nicht auf dieser, sondern auf jener Seite. Der nachgeschichtliche Christus ist so durchaus eins mit dem vorgeschichtlichen, dass aus dem geschichtlichen selbst nur eine vorübergehende Gestalt, aus seinen Erdentagen eine einzigartige Episode in einer überirdischen Lebensgeschichte wird. So besonders Phl 2 6—11, welche Stelle nicht zum blossen Beiwerk einer ethischen Ausführung verflüchtigt werden darf[3]. Ganz unleugbar liefert sie die Grundlage zu der Lehre vom status duplex, welcher eine keineswegs belanglose Stellung im theologischen Bewusstsein des Pls einnimmt. Das wahre Wesen des Sohnes Gottes beruht in seiner überirdischen, himmlischen, pneumatischen Daseinsform, deren er sich, als er vom Weib geboren wurde und im Abbild des Sündenfleisches auftrat, für die Zeit seines irdischen Lebens entäussert hat, um durch Auferstehung wieder in dieselbe zurückzukehren. Insonderheit ist es die reine Consequenz aus der einmal angenommenen Präexistenz, wenn Pls das geschichtliche Dasein des Himmelsmenschen als „Erniedrigung" darstellt. War Christus nach II Kor 8 9 „reich" gewesen, so wird sich dies wohl auf die realen Machtmittel seiner himmlischen Herrlichkeit beziehen, welche er aufgab, um arm zu werden[4] und diesem Armgewordensein (ἐπτώχευσεν) entspricht genau Ph 12 7 die Selbstentäusserung (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) und 2 8 die Selbsterniedrigung (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν). Dann wird aber

---

[1] Ménégoz S. 165: „Le Christ en ressuscitant a conservé dans la substance de son être quelque chose de l'élément humain."

[2] Vgl. Gunkel S. 99 f, Gloël S. 121 f, der darauf aufmerksam macht, dass Pls gerade auch den Postexistenten, den Erhöhten gerne mit dem Menschennamen Jesus bezeichnet.

[3] Auch Evers S. 247 gibt zu, dass unter Voraussetzung der Beziehung von 2 6 auf den präexistenten Christus der Vers „in der That eine dogmatische Belehrung über die, dieser vorbildlichen Erscheinung zu Grunde liegenden, metaphysischen Vorgänge" darstellen würde.

[4] Klöpper zu II Kor S. 383 f, zu Kol 216. Pfleiderer, Paulinismus S. 127.

auch darin, dass 2 6 das durch die Erniedrigung Aufgegebene „Gottesgestalt" (μορφὴ θεοῦ) heisst, nicht ein Widerspruch zu der vorgeschichtlichen Idealmenschheit in dem Sinne gefunden werden dürfen, als lehre Pls nicht anthropomorphe, sondern theomorphe Existenzweise des vorweltlichen Christus[1]. Denn, von der logischen Schwierigkeit dieser Auslegung abgesehen[2], ist ja der Begriff der urbildlichen Menschheit von allem Anfang an mit dem Begriffe der Gottebenbildlichkeit combinirt gewesen, so dass die Existenz in Gottesgestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν) nur die göttliche Qualität der Daseinsform dessen, welcher Bild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) ist, zum Ausdrucke bringt. Ueberhaupt hat es wohl seinen guten Grund, wenn Pls nicht sagt, der sich Erniedrigende habe einen „Leib der Herrlichkeit" (Phl 3 21 σῶμα τῆς δόξης) mit dem Fleischesleib vertauscht. Denn der Begriff „Leib" gehört dem individuellen Menschenbilde des Erhöhten an. Für den Präexistenten dagegen wählt Pls anstatt des „Leibes" die „Gestalt" (vgl. Kol 1 15 εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου).

Somit haben wir keinen Grund, die christologische Darstellung Phl 2 6—11 als incompatibel mit derjenigen der Hauptbriefe aus dem paulin. Lehrbegriff auszuscheiden. Denn wäre der präexistente Christus wirklich mehr als Mensch gewesen, so würde der postexistente, dessen Bestimmung es Rm 8 29 ist, Erstgeborener unter vielen Brüdern zu sein (τὸ εἶναι πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς) und als solcher schliesslich Gott gegenüber in die Reihe der Brüder zurückzutreten I Kor 15 28, nicht eine Bereicherung, sondern eine Verminderung seines Wesens erfahren haben. Statt dessen besagt Phl 2 9 (ὑπερύψωσεν), dass das nachgeschichtliche Sein des Christus im Vergleich mit seinem vorgeschichtlichen ein inhaltreicheres ist[3]. Und zwar deshalb, weil ihm als „Name, der über alle Namen ist", der Name „Herr" (ὁ κύριος Phl 2 11 I Kor 12 3 Rm 14 9), d. h. die Würde- und Machtstellung an der Spitze der Geistesmenschheit eignet. Somit hat ihn der Ertrag der Fleischestage nicht ärmer, sondern reicher gemacht. Erst vor dem postexistenten Christus beugt die erlösungsfähige persönliche Creatur ihre Kniee Phl 2 10. Neu hinzugekommen ist also seine Würde als Herr (die κυριότης)[4]. Ist er

[1] Klöpper zu Kol S. 222. Lütgert S. 227 f.

[2] Nach Evers S. 261 „würde, wenn man μορφὴ θεοῦ als reine göttliche Daseinsform fasst, den logischen Gegensatz die menschliche Daseinsform überhaupt bilden, nicht aber eines der mannigfachen socialen Verhältnisse der Menschheit, wie es durch das blosse δούλου bezeichnet ist."

[3] H. Holtzmann, ZwTh 1881, S. 105, 1884, S. 152 f. Ebenso Ménégoz S. 163 f. Vgl. auch Schmiedel, HC S. 203: „Gerade gegen Phl 2 9 f, wie gegen Rm 1 4 aber verstiesse es, wenn der Postexistenz Christi als himmlischem Menschen eine höher stehende gott- oder engelgleiche Seinsweise vorangegangen wäre."

[4] Auch Pfleiderer, welcher Paulinismus S. 128 jeden Unterschied zwischen

aber als Herr zugestandenermaassen zugleich himmlischer Mensch, so kann er nicht vorher, in der Präexistenz, mehr als dies gewesen sein. Und bedeutet das Gottgleichsein (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) 2 6 sachlich eben die Herrscherstellung, die sich der postexistente, zweifellos anthropomorph gedachte, Christus auf dem Wege des Gehorsams erworben hat, statt sie schon in der Präexistenz an sich zu reissen[1], so haben wir ein Recht zu behaupten, dass auch das Vorhandensein in Gottesgestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν) des Präexistenten nicht im Sinne des Widerspruchs zu seinem menschheitlichen Charakter gedacht sein kann. Daher Pls Rm 8 29 die Gläubigen vom Standpunkte der Vorweltlichkeit aus bezeichnet als vorausbestimmt, gleichgestaltet dem Bilde seines Sohnes (σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) zu werden, woraus eine gewisse Synonymität von „Bild" und „Gestalt" erhellt[2], wie aus Phl 3 21, wo aber von dem Auferstehungsleibe des Postexistenten die Rede ist, eine relative Synonymität von Gestalt und Leib (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ). Somit ist Gestalt (μορφή) gerade der Mittelbegriff, welcher an eine menschenähnlich begrenzte, glanzvolle Erscheinung denken lässt, ohne die eigentliche Leiblichkeit nothwendig zu involviren[3]. „In göttlicher Gestalt" ist das „Bild Gottes" Abglanz seiner Herrlichkeit überhaupt; aber erst der Auferstandene trägt den „Leib der Herrlichkeit", so dass jener Abglanz „auf dem Angesichte des Christus" II Kor 4 6 wahrgenommen wird. Die allgemeine Sphäre der Vorstellung ist identisch geblieben, ihr Kern aber concreter geworden.

Nur anhangsweise mag noch die Frage gestreift werden, wie beschaffen der Eintritt in diesen Stand der Erniedrigung Phl 2 8 und Armuth II Kor 8 9, aus welchem Christus durch die Auferstehung ausgetreten ist, gedacht werden müsse. So gross das Gewicht ist, welches Pls, hierin über das ganze Urchristenthum hinausgreifend[4],

---

Präexistentem und Postexistentem leugnet, gibt S. 114 doch zu, dass „seine Herrscherwürde über die Gemeinde nach seiner Auferstehung als ein Neues, als Lohn für die Ausrichtung seines Erlösungswerkes auf Erden, zu seinem früheren himmlischen Dasein hinzutritt." Ebenso S. 130. 162 f.

[1] Gegen Weiffenbach S. 9 f, 71 f richtig Pfleiderer, Urchristenthum S. 218, Paulinismus S. 129 f.

[2] Näheres über diese Synonymität bei Nestle, StKr 1893, S. 173 f.

[3] Somit hat es Pls absichtlich vermieden, schon dem Präexistenten ein σῶμα ἐπουράνιον zuzuschreiben, das er vielmehr für den Postexistenten reservirt. So gegen Holsten und Pfleiderer mit Recht Franke bei Meyer zu Phl [5] S. 96. Schmiedel S. 203 gibt wenigstens zu, dass Christus „erst nach seiner Auferstehung einen himmlischen Leib brauchte."

[4] Joh. Weiss S. 85: „Wenn Petrus auf den geistesmächtigen Propheten hinwies, der durchs Land zog, um die vom Teufel Geknechteten zu befreien, zu dem sich dann Gott bekannt hatte in einer Wunderthat ohne Gleichen, so tritt bei Pls vor Allem die grosse Liebes- und Gnadenthat der Selbsterniedrigung Christi

auf diesen freiwilligen und daher sittlich vorbildlichen Act der Selbstentäusserung legt[1], so wenig kommen wir an der Hand der vorliegenden Texte über die allgemeine Vorstellung des Eingehens des Himmelsmenschen in irdisch-menschliche Erscheinungsform, d. h. eben in das Fleisch, hinaus. So viel aber verlangen die Stellen Rm 8 3 (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκός) und Gal 4 4 (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικός). Wird damit, dass „Gott seinen Sohn sandte", auf den Himmel als den Ausgangsort der Sendung hingewiesen, so mit dem „Geworden aus einem Weibe" auf das echt Menschliche seiner Geburt (vgl. Mt 11 11 γεννητοὶ γυναικῶν = ἄνθρωποι nach Job 14 1)[2]. In letzterer Beziehung erhellt also gelegentlich, dass auf des Pls Standpunkt keinerlei Bedürfniss oder Nöthigung zur Annahme einer übernatürlichen Geburt des „Christus nach dem Fleisch" vorlag[3]. Denn da ihm die höhere Natur des Christus schon von der himmlischen Präexistenz, die jedenfalls Gal 4 4 vorausgesetzt ist[4], her gegeben und sicher gestellt war, konnte er das Fleisch Jesu als das natürliche Fleisch der davidischen Familie gelten lassen. Von einer absoluten Nothwendigkeit der Uebertragung des Sündenzwanges durch die Zeugung weiss Pls nichts, wie auch die jüd. Theologie die Möglichkeit, ja ausnahmsweise Wirklichkeit von sündlosen Menschen zugestand[5]. Was durch Zeugung übertragen werden musste, ist nur das „Sündenfleisch", dessen Realität Rm 8 3 auch concedirt wird (s. oben 6 2). Dass Christus aber „aus David's Samen geworden" sei Rm 1 3, hat Pls einfach nach gegebenen jüd. Prämissen aus der Messiasschaft Jesu geschlossen (s. oben I 2, 5 3). Einen etwaigen weiteren Schluss dagegen auf übernatürliche Erzeugung ohne Zuthun des Mannes darf man demjenigen nicht beimessen, welcher — auch hierin echt

in seiner Menschwerdung und Lebenshingabe als das Centrum der Verkündigung auf."

[1] Pfleiderer, Paulinismus S. 124: „Je weniger er nun aber mit den Details des irdischen Lebens und Handelns Jesu vertraut war, desto näher lag es ihm, den Gesammteindruck vom sittlichen Wesen Jesu in der einen That der freien Selbsterniedrigung des himmlischen Christus sich zur Anschauung zu bringen." „Sie ist das nothwendige Bindeglied zwischen dem himmlischen Christus, wie er dem Pls von seiner jüd.-theol. Schule her feststand, und dem geschichtlichen Jesus, an welchen er seit seiner Bekehrung glaubte."

[2] Es ist also nicht nöthig, den Ausdruck mit Vollmer S. 55f aus Jes 9 6 (5) zu erklären.

[3] So Usteri S. 328, R. Schmidt S. 141f, Reuss, Histoire de la théol. II [3] S. 71f, Sabatier S. 273f, Weizsäcker S. 119, Pfleiderer, Urchristenthum S. 221f, Lobstein, Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ 1890, S. 16f. Vermöge seiner Umdeutung des ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ verlegt dagegen Lütgert S. 227 das Dogma von der Zeugung aus dem Geist in das Bewusstsein des Pls.

[4] Ménégoz S. 166f. Lobstein, La notion de la préexistence S. 35, 40.

[5] Weber, Altsynagogale Theologie S. 223f, 270.

jüdisch denkend — die Geschlechtsfolge ausschliesslich nach den Männern bestimmt Rm 4 13 9 5 Gal 3 16 [1].

5. Christus und Gott.

Es handelt sich zunächst bloss um die Theorie, um die Zeichnung des Bildes, in welchem sich von den gegebenen Prämissen aus die Stellung der Christuspersönlichkeit zum Gottesbegriff darstellt. In dieser Beziehung bildet den festen Punkt, den eigentlichen rocher de bronce, der Monotheismus [2]. Der letzten Einheit, in welche der Weltprocess I Kor 15 28 ausläuft (s. 11 4), entspricht die ursprüngliche Einheit, wie sie in der Formel Rm 11 36 „Aus ihm und durch ihn und zu ihm Alles" (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα) ausdrücklich auch für die Mitte behauptet wird. Schon aus dieser Formel, der übrigens, wie sie den ganzen Weltprocess an den Gottesbegriff kettet, wieder mehr griech. als bibl. Analogien zur Seite stehen, ergibt sich, dass die Selbständigkeit, in welcher gerade auf der Mittelstation die Christuspersönlichkeit handelnd auftritt (wie ἐξ die bezeichnende Präposition für die Stellung Gottes, so ist διά diejenige für Christus), nur eine verhältnissmässige, eine vorübergehende sein kann, dass mit anderen Worten keinerlei Coordination oder Homousie, sondern nur die entschiedenste Unterordnung im Gedankenkreise des Apostels gelegen sein kann. Eine solche ist freilich auch schon im Ausdruck „Sohn Gottes" gegeben und wird, davon abgesehen, I Kor 3 23 11 3 so unmissverständlich und direct ausgesprochen, dass auf diesem Punkte heute alle zurechnungsfähigen Exegeten übereinstimmen [3]. Allenthalben wird die für Gott seinem Begriffe nach unabkömmliche, ausschliessliche Unbedingtheit des Seins, seine schlechthinige Einheit und Allwirksamkeit I Kor 12 6 gewahrt, und wenn I Kor 8 6 neben dem einheitlichen Ausgangs- und Schlusspunkt (εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν) die Mittelstellung des Christus besonders betont erscheint (καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι'

---

[1] Vor Allem letztere Bemerkung, welche z. B. Wittichen, Leben Jesu S. 14 macht, hat keiner der folgenden Bearbeiter des Lebens Jesu widerlegt, am wenigsten B. Weiss mit der Note zu Rm 1 3.

[2] Allerdings wird den heidnischen Göttern zwar I Kor 8 4 10 19 die Existenz rundweg abgesprochen, während sie 8 5 10 7 20 21 doch irgendwelche Existenz führen. Es ist fast, als ob sich hier die ganze Entwickelung des hebr. Gottesbegriffes aus seiner henotheistischen zur monotheistischen Gestalt epitomatorisch wiederholte. Vgl. übrigens Schmiedel, Exc. 2 zu I Kor 10 22.

[3] Vgl. besonders R. Schmidt S. 149f, Sabatier S. 316f, Ménégoz S. 184f, Weizsäcker S. 120. Die Auskunft einer Beschränkung der Subordination auf die „menschliche Natur" verwirft, obwohl er humanité und divinité im paul. Christus unterscheidet, selbst Godet zu I Kor I, S. 185, II, S. 127, 306f.

αὐτοῦ), so ist damit der himmlische Mensch zwar allerdings zur Mittelursache der Schöpfung erhoben, der Schöpfungsgedanke selbst aber wieder dem Heilsplane untergeordnet, und gerade dieser Heilsplan, dessen beherrschender Mittelpunkt Jesus Christus ist, wird in ähnlichen Formeln wie I Kor 1 30 (ἐξ αὐτοῦ ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) und II Kor 5 18 (τὰ πάντα — nämlich die Neuschöpfung 5 17 — ἐκ τοῦ θεοῦ) wieder auf Gott als die alleinige letzte Ursache zurückgeführt. Zielte schon für die jüd. Theologie die Weltschöpfung auf Israel ab [1], so kommt sie in der christl. Heilslehre nur als Unterstufe und Voraussetzung für die Neuschöpfung II Kor 5 17, die wie Gen 1 3 eine Lichtschöpfung ist II Kor 4 4 6, in Betracht, so gewiss der erste Adam als Geschöpf Gottes nur denkbar ist als „Vorbild des zukünftigen" Rm 5 14 (s. oben 4 5). Anders als so, dass die Mittelursache an die letzte Ursache angereiht erscheint, können auch die bekannten Grüsse „von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus" nicht verstanden werden.

Hinter diesem, aus dem ganzen Zusammenhang der paulin. Gedankenwelt erhobenen, Befunde tritt die Frage, ob an der in jeder Beziehung isolirten Stelle Rm 9 5 die Doxologie wie gewöhnlich (und namentlich εὐλογητός immer, Rm 1 25 II Kor 11 31) auf Gott [2] oder auf Christus [3] zu beziehen sei, gänzlich zurück. Vorausgesetzt, dass sich die betreffenden Worte (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν) überhaupt im Zusammenhang begreifen lassen [4], so sind sie auf den unmittelbar vorhergehenden Christus um so schwerer zu beziehen, als derselbe hier gerade nach dem Stadium der Gottesferne (ἐξ ὧν ὁ

---

[1] Weber S. 193, 201.

[2] Dies die moderne Deutung, z. B. noch von Meyer, Oltramare, Lipsius und Lorenz, Der Rm-brief S. 68, Lehrsystem des Rm-briefs S. 113f, sogar von dem Anglikaner Beet, Commentary on the epistle to the Romans S. 271 vertreten.

[3] So überhaupt die alte Exegese, auch neuerdings noch die gute Hälfte der Ausleger. Der exegetischen Irrationalität der Stelle entspricht die Getheiltheit und Verlegenheit der Ausleger. Ménégoz S. 193f hält die Beziehung auf Christus für die wahrscheinlichere, aber doch nur so wie auch I Kor 8 5 von θεοὶ πολλοί die Rede ist („la signification du mot Dieu était encore flottante"). Unentschieden blieben Rückert, de Wette, neuerdings, nachdem er früher (Christologie S. 210) die Beziehung auf Christus verworfen hatte, auch Beyschlag II S. 71f, selbst Bruce S. 340f. Pfleiderer neigt sich Urchristenthum S. 240 mehr zur Beziehung auf Gott, Paulinismus [2]S. 163 mehr zu der auf Christus. Jede der Frage gewidmete Specialforschung sollte ausgehen von der belehrenden, für die Geschichte der Exegese überaus bedeutsamen, Debatte, welche im amerikanischen Journal of the society for biblical literature 1881 zwischen dem Independenten Dwight S. 22f und dem Unitarier Ezra Abbot S. 87f geführt worden ist.

[4] Nach Krüger, JpTh 1890, S. 160 liegt ein in den Text eingedrungener Zwischenruf der Gemeinde, nach Baljon, De tekst der brieven van Pls aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs 1884, S. 71f der Herzenserguss eines (judenchristl.?) Lesers vor.

Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα) charakterisirt war[1]. Kann der Christus überhaupt „Gott (immerhin prädicativ, artikellos) über Alles" heissen (im ganzen Umkreis der paulin. Literatur bieten nur II Th 1 12 und Tit 2 13 zwei, freilich gleichfalls exegetisch unsichere, Parallelen, während Eph 4 6 Gott der Vater ὁ ἐπὶ πάντων ist), so doch wohl nur in seiner Eigenschaft als Geist-Christus.

Die letzte Bemerkung führt auf das Verhältniss des Geistes zu Gott und Christus. Die bekannten Stellen I Kor 12 4—6 II Kor 13 13 Eph 4 4—6 („paulin. Trias", aber anerkanntermaassen im Sinne eines dreifachen Offenbarungswirkens, einer „ökonomischen", nicht „immanenten Trinität") scheinen zwar auf persönliche Unterschiedenheit zu weisen[2]. Wäre solches im Widerspruche mit allen Voraussetzungen der jüd. Theologie (s. oben I 1, 45) hier wirklich der Fall, so müsste das Subordinationsverhältniss noch weiter abgestuft und gesagt werden: wie der Geist dem Christus II Kor 3 17 18, so gehört dieser Gott selbst an I Kor 3 23. In Wahrheit stellt das Pneuma das Element dar, in welchem die beiden unterschiedenen Persönlichkeiten sich zusammenfinden. In Gott ist I Kor 2 10 der Geist Princip des Selbstbewusstseins; als „Geist der Heiligkeit" Rm 1 4 aber auch constituirender Factor der Persönlichkeit in Christus. Wie dieser im Gegensatze zu Gott entschieden innerhalb des Rahmens des Menschenbildes gedacht ist, so doch andererseits I Kor 2 16 mit einem ganz in Gottes Geist denkenden Verstande[3]. Sohn Gottes ist er aber, weil er seinem inneren Wesen nach dasselbe ist, wie Gott, nämlich Geist[4]. Daher „Geist Gottes" und „Geist des Christus" Wechselbegriffe sind. Bezeichnend hiefür ist die Stelle Rm 8 9—11, wo der Geist, von dem ex professo gehandelt wird, zuerst als Gottes, dann sofort als Geist des Christus und schliesslich

---

[1] Freilich macht man (z. B. Klöpper zu Kol S. 349, zu Eph S. 124) gerade dies zu Gunsten der Beziehung auf Christus geltend: nur dann, wenn der Mensch Christus Gott über Alles ist, sei sein Hervorgang aus Israel für dieses ein so rühmlicher Vorzug. Aber ein solcher Gegensatz wäre hier durchaus schief ausgedrückt, da sich der Christus nach dem Fleisch und der Christus nach dem Geist nicht wie Gott und Mensch gegenüberstehen (Pls sagt nicht und kann nicht sagen: κατὰ τὴν θεότητα), sondern wie das Nationalbild eines Messias und das Universalbild eines Weltheilandes.

[2] Nach Gloël S. 377 ist „das Leben im Geist" zwar für Pls ein Leben persönlicher Wechselwirkung zwischen den Gläubigen und dem Geist und gehen „persönliche Einwirkungen" von diesem aus. Gleichwohl „folgt hieraus nicht, dass sich der hl. Geist für ihn als eine von Gott und Christus unterschiedene Persönlichkeit mit für sich bestehendem Selbstbewusstsein und Selbstentscheiden darstellt," und S. 381 „enthält auch II Kor 13 13 keine Aussage über das innergöttliche Verhältniss, in dem der Vater und der Sohn zum Geiste stehen." Vgl. auch R. Schmidt S. 207.

[3] Weizsäcker S. 121.

[4] Pfleiderer, Urchristenthum S. 211.

wieder als Gottes Geist auftritt[1], nachdem in der Mitte als gleichbedeutend damit sogar Christus allein genannt war, der ja II Kor 3 17 „der Geist ist“ [2]. So wenig also von einer persönlichen Verschiedenheit des Geistes von Gott oder Christus die Rede sein kann[3], so wenig kann Christus mit Gott zusammenfallen. Seine „Gottheit“ würde gerade ausschliessen, dass er von Haus aus vielmehr „Himmelsmensch“ ist, in seiner geschichtlichen Erscheinung vollends einfach „Mensch“ Rm 5 15 I Kor 15 21 heisst[4]. Und ebenso wenig drücken Formeln, wie „göttliche Natur“, „menschliche Natur“, „Gottmenschheit“, „Incarnation“, den Sinn der paulin. Lehre mit irgendwelcher Präcision aus. Diese weiss nur von einem Menschen mit göttlichem Lebensinhalt auf Erden und in Folge dessen auch in geistiger Daseinsform über der Erde in der Sphäre Gottes[5].

Erst dieser, über der Zeit und der Geschichte stehende, Christus ist „der Herr“ (ὁ κύριος), welcher Rm 8 34 nach Ps 110 1 „zur Rechten Gottes“ sich befindet, auf welchem also nach morgenländischem Hofceremoniell die Liebe und die Macht des „Allherrschers“ (II Kor 6 18 παντοκράτωρ) ruht. Somit stellt sich das Verhältniss zu Gott näher so, dass Christus als Herr Vertreter, Repräsentant Gottes ist. Nicht mehr das Haupt der Lehre und Gemeinschaft, den Meister, wie in den Evglien, bedeutet das Wort, sondern den zu göttlicher Macht und Herr-

[1] Gloël S. 112, 176.

[2] Lüdemann S. 21, Pfleiderer, Urchristenthum S. 256 f, Gloël S. 167, Lorenz, Lehrsystem des Rmbriefs S. 113. Nach H. Schultz S. 360 wird der Geist „auch bei Pls wie im AT in der Weise eines mit persönlichem Bewusstsein und absichtsvoll wirkenden Wesens dargestellt. Aber das geschieht doch überall nur so, wie in volksthümlicher Rede jede von einer Persönlichkeit ausgehende Wirkung, auch wo man sie für sich betrachtet, als persönliche Wirkung behandelt wird.“

[3] B. Weiss § 84 a.

[4] In die Geschichte der Philosophie verpflanzt, würde die paulin. Christologie als zweite Etappe (nach Dan 7, vgl. I 1, 5 1) auf dem Wege erscheinen, welchen die griech. Humanitätsidee gefunden hat, um in die spätjüd. und urchristl. Vorstellungswelt einzudringen. Vgl. Holsten, PrK 1889, S. 466: „Der nach Gen 1 26 zum Ebenbilde Gottes geschaffene himmlische, geistige Mensch, das Urbild, die Idee des Menschen, wie wir jetzt reden, in welcher alle Unterschiede des sinnlichen Menschen, alle naturalen, politisch-socialen, physischen Unterschiede in der Einen Anschauung des idealen Menschen untergegangen sind.“ Das Epoche Machende in diesem universalen Christusbild liegt in der Zusammenlegung der beiden Begriffe „Ebenbild der Gottheit“ und „Urbild der Menschheit“. Das Eine ist nur die Kehrseite des Anderen. Der dogmatische Streit der späteren Christenheit über Göttliches und Menschliches in Christus löst sich auf dem Standpunkte eines in Metaphysik umgesetzen Paulinismus durch die Erwägung, dass Beides dasselbe ist, urbildliche Menschheit und abbildliche Gottheit.

[5] Ménégoz S. 190. H. Schultz S. 417: „Nicht eine göttliche und eine menschliche Natur sind in Christus. Sondern eine menschliche Persönlichkeit mit göttlichem Inhalt, mit göttlichen Motiven und Zwecken, welche auf Erden weltlich und nach der Auferstehung göttlich zur Erscheinung kommt.“

schaft Erhobenen[1], so dass Stellen, welche im AT von Jahve (= LXX κύριος) handeln, auf Christus übertragen werden (vgl. Phl 2 11 mit Rm 14 11 und 10 12 13 I Kor 10 22). Wenn es aber heisst „der Herr ist der Geist" II Kor 3 17, so ist solches in der Weise eines analytischen Urtheils dahin zu verstehen, dass nicht mehr er gleichsam nationales Eigenthum des jüd. Volkes, sondern vielmehr die Menschheit, so weit immer sein Geist sie durchdrungen hat, sein Eigenthum ist. Der, eine Gemeinde von Gläubigen durchwaltende, belebende, regierende, Geist I Kor 12 12 13 27 ist zugleich Herr dieser Geistesmenschheit 12 5, so dass demnach sein eigentliches Herrschaftsgebiet nicht sowohl die Welt, als vielmehr die Kirche ist (s. 10 1)[2]. Daher das ganze Christenthum sich I Kor 12 3 zusammenfasst im Bekenntniss zu seiner Herrscherwürde (κύριος Ἰησοῦς), das confessionelle Merkmal der Christen aber darin besteht, dass von ihnen Christus als Herr angerufen wird Rm 10 12 Phl 2 10[3], welche betende Anrufung (vgl. auch II Kor 12 8) ihm aber doch nur als auf den Ort der Gemeinde und auf die Zeit vor dem letzten Ende beschränkten Repräsentanten Gottes gilt, also schliesslich „zur Ehre Gottes des Vaters" geschieht Phl 2 11.

Eine andere Sache ist es um die rein religiöse Auffassung der Stellung des Christus und der Christenheit zu Gott. So weit der Gottesbegriff nur nach seiner theoretischen Fassung in Frage kam, liess er noch die bekannten Doppelspuren erkennen, wie sie hier über das Judenthum in's AT (dahin gehören die ganz persönlichen Züge, s. oben 4 4, unten 7 2), dort über den jüd. Hellenismus in's Griechenthum leiten (s. oben S. 91). Sie gehen erst da ganz verloren, wo das neue, das unmittelbar auf die religiöse Schöpferkraft Jesu zurückweisende Moment in Frage kommt. Hier, wenn irgendwo, führt durch die verschlungenen Wege der paulin. Dialektik ein Weg in's Freie der unmittelbaren religiösen Empfindung, wie sie Jesus seiner Gemeinde in das Herz gelegt hatte. Während es der Elemente der Verkündigung Jesu, die bei Pls gegen Erwarten weder weitergeführt, noch auch nur wieder aufgenommen werden, nicht gar wenige sind[4], empfängt der Gottesbegriff seinen tieferen, religiösen Gehalt durchweg aus dem Erbe Jesu. Es ist „der Vatergott unseres Herrn Jesus Christus" (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), der den Gemeinden wie im Eingang

---

[1] Weizsäcker S. 118.

[2] So richtig Schmiedel zu II Kor 3 17, während Pfleiderer, Paulinismus S. 165 f unentschieden bleibt.

[3] Th. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel 1885; abgedruckt in „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" 1894, S. 1 f.

[4] Vgl. Hausrath III S. 72.

der Briefe (s. oben I 2, 3 3), so auch sonst als Gegenstand ihres Glaubens, ihres Denkens, ihres Hoffens erscheint, und das Abba ist wie ein Naturlaut der anima christiana wörtlich beibehalten Rm 8 15 Gal 4 6. Vater ist er in erster Linie mit Beziehung auf den ihn der Welt offenbarenden Sohn, welchen er gleichsam als sein alter ergo liebt (Rm 8 32 ὁ ἴδιος υἱός). Es wird sich sofort zeigen (7 2), wie die Liebe als Innerstes in Gott den Menschen nur dadurch zu Gemüth geführt werden und in's Bewusstsein treten kann, dass Gott selbst sie „feststellt", als unzweifelhaft hinstellt (Rm 5 8 συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός) durch Dahingabe dieses Sohnes in den Sühnetod (ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν). Denn die sich selbst für uns dahingebende Liebe des Sohnes Gal 2 20 (Eph 5 2 25) fällt zusammen mit der die Welt versöhnenden Liebe Gottes selbst (Rm 8 35 τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ = 8 39 οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Die Gnade des Einen ist die Gnade des Anderen (Rm 5 15 ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Aber auch alle anderweitigen Eigenschaften Gottes nehmen ein besonderes, nämlich das specifisch christl. Gepräge erst in dieser Bezogenheit auf Christus an. So tritt das Wissen Gottes wenigstens als Vorauswissen und Vorhererkennen (προγινώσκειν, πρόγνωσις) immer in bestimmter Verbindung mit der Heilserwählung in Christus auf (Rm 8 29 30, wie nachher auch Act 2 23 I Pt 1 20), offenbart die Weisheit Gottes ihren Inhalt in der Erlösung der Welt I Kor 2 7 Rm 11 33 und bewährt sich endlich auch die Treue Gottes in der Sicherung des Heilsstandes der Erwählten I Th 5 24 I Kor 1 9 Rm 3 3. Auf die Frage, was der im christl. Sinne Gläubige an seinem Gott habe, bietet Pls die Antwort: die Gewissheit, zum Ziele zu gelangen, das „Vertrauen, dass der, welcher in euch ein gutes Werk angefangen hat, es vollenden wird bis zum Tage des Christus Jesus" Phl 1 6. Darin, in der certitudo fidei, besteht das religiöse Rückgrat der paulin. Ethik, der Kern der Erwählungslehre (9 6), als deren Ertrag es aber schon hier verzeichnet werden darf, dass dadurch die vollste und wahrste Bethätigung Gottes vom Naturgebiete auf die Heilsordnung als das eigentliche Offenbarungsgebiet göttl. Wirkens übertragen erscheint. Wo immer von solchem Wirken in den paulin. Briefen geredet wird, da geht es auf in der Beschaffung des Heiles der Gläubigen in Bezug auf irgend eine der mancherlei Seiten, welche dieses der Betrachtung darbietet. Aller Dank, der sich an Gott richtet, ist ein Dank für Gewinnung und Förderung des Christenstandes; alle Fürbitte geht auf Entfaltung des religiösen und sittlichen Flors der Gemeinden und ihrer Angehörigen. Das Naturhafte in der Gottes-

vorstellung ist im erkennbarsten Rückgang begriffen. Um Aufhebung eines ihm anhaftenden Leibesübels hat Pls dreimal zu Gott gefleht, aber zur Antwort erhalten: „Es genügt dir meine Gnade“ II Kor 12 9. Seither schickt er sich ein für allemal unter das harte Naturgesetz der Erdenloose I Kor 4 11–13 II Kor 11 23–27 12 10. Denn was göttliche Kraft heisst, wird nicht etwa an Durchbrechung dieses Bannes, an Entrinnen aus seinen eisernen Fesseln auf Engelsfittigen offenbar, sondern gerade in der Ohnmacht des Erliegens selbst 12 9 (ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται) 10 (ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι) 5 (οὐ καυχήσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, vgl. 11 30). Hat Gott das zerbrechliche Scherbengefäss, darin Pls den himmlischen Schatz birgt II Kor 4 7, auch mehr als einmal vor dem Schicksal, vorzeitig in Stücke zu gehen, bewahrt 4 8–11, so tritt doch diese Seite am Erweise der Auferweckungskraft, zumal seit Pls sich mit dem Gedanken vorzeitigen Sterbens vertraut gemacht hat (s. 11 4), zurück gegen die oben beschriebene andere, auf welcher in der Auferstehung des Gottessohnes die Lebendigmachung der Seinigen, zunächst nach dem „inneren Menschen“, ermöglicht und verbürgt ist (s. 9 3). Diese personbildende Thätigkeit erst ist die göttlichste aller Gotteswirkungen, und durch sie erhält auch der Ausblick auf die abschliessenden eschatologischen Machtthaten Gottes einen religiös verständlichen, weil gegenwärtig erfahrbaren, Anhalt.

7. Das Versöhnungswerk.

1. Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte.

Das paulin. Evglm ist wesentlich Gnosis vom Kreuzestod des Gottessohnes, d. h. Pls kennt keinen anderen Zweck der Sendung des Sohnes Gottes und kann nach den bereits entwickelten Prämissen (s. 6 1–3) keinen anderen kennen, als diesen Tod. Zunächst setzt er damit nur eine Linie fort, welche schon in dem Glaubensbewusstsein der Urgemeinde angelegt war. Die Schlussabschnitte des 3. Evglms und die Pt-reden in Act zeigen, dass es bereits vor Pls zu einer dogmatischen Reflexion über den Tod Jesu als einer Art von Sühne gekommen ist. „Sein Leben ist zum Schuldopfer hingegeben“ Jes 53 12 — das war der rettende Gedanke gewesen, welcher über die niederschlagende Wirkung des Kreuzestodes hinausgehoben hat. Schon der jüd. Theologie stand der Gedanke zur Verfügung, dass die Strafe für die Sünden des Einen von einem Anderen getragen werden können, also auch dass ein Leiden, welches den Einzelnen ohne seine Schuld trifft, unter Umständen die Strafe repräsentirt, welche die Gesammtheit verdient hat (s. I 1, 4 6). Aehnliches hat mit Beziehung auf den Messiastod Pls nach I Kor 15 3 schon in der Urgemeinde vernommen

und „empfangen“[1]. Somit ist auch für ihn jenes jesajanische Bild unschuldigen, aber fremde Schuld hebenden, Leidens das Anschauungsmittel gewesen, an dem ihm das religiöse Problem der Schuldentlastung, Sündenvergebung und Versöhnung sich löste. Dies die neutrale Basis, auf welcher er sich zusammenfindet nicht nur mit der ersten Gemeinde überhaupt, sofern er den von dieser gefundenen Schlüssel zur Verständigung über das paradoxe Geschick des Messias in Gebrauch nimmt, sondern auch speciell mit deren Lehrern, welche aus dem Texte Jes 53 7 8 die Leidensherrlichkeit des Messias demonstriren Act 8 32 33, vgl. I Pt 1 19, ja selbst mit dem Apokalyptiker, dessen stehendes Bild für den Messias das geschlachtete Lamm ist. Geht schon dies über den Gedankenkreis der synopt. Jesusreden hinaus, so ist vollends die Thatsache des Kreuzes erst von Pls fest in die theol. Doctrin eingegliedert, recht eigentlich systematisirt worden. Er hat die crux interpretum, daran sich der Zweifel der jüd. gerichteten Geister heftete, für Alle, welche mit ihm den Boden der gemeinsamen Voraussetzungen theilten, vollends gehoben und jene schon zuvor eingeleitete Beziehung dieser crux zur Sünde dahin vertieft, dass sie zum nothwendigen Mittel der Erlösung, zum siegreichen Zeichen der Versöhnung, zum Quellpunkt einer neuen Gerechtigkeit wurde[2].

2. Göttliche Initiative.

Wir setzen ein bei dem Ergebniss, dass sich Gott und Mensch feindlich gegenüberstehen (s. oben 44). Des Menschen Gesinnung gegen Gott ist Rm 8 7 Feindschaft (ἔχθρα εἰς θεόν, sofern τὸ φρόνημα τῆς σαρκός dem νόμος τοῦ θεοῦ schlechtweg zuwider ist 7 14). „Die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen“ 8 7 8, sind active Feinde Gottes[3]. Solches wäre und bliebe dann zunächst ihre Sache. Aber schon Rm 5 10 (εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) lädt der Zusammenhang nach rückwärts wie vorwärts dazu ein, unter den Feinden, welche mit Gott versöhnt werden sollen,

[1] Παρέλαβον, natürlich von Seiten der Urgemeinde, nicht von Seiten des erhöhten Christus, wie man seit Chrysostomus bis auf Everett, The gospel of Paul 1893, S. 220f gewöhnlich meint. Das Richtige bei Meyer-Heinrici, Hofmann, Seeberg, Der Tod Christi 1895, S. 180.

[2] Es ist nach Pfleiderer, Urchristenthum S. 222 „die einstimmige Lehre des Pls vom Erlösungswerk Christi an den verschiedenen hierauf bezüglichen Stellen seiner Briefe,“ dass dieser Tod ein Erlösertod war, „weil er als die von Gott veranstaltete Sühne für die Sünde der Welt die religiöse Unseligkeit des Schuldbewusstseins und die sittliche Unfreiheit des Gesetzesdienstes aufhob und die Seligkeit und Freiheit der Gotteskindschaft bewirkte.“

[3] Auch die ἐχθροί Kol 1 21 sind wahrscheinlicher active, als passive Feinde Gottes. Ersteres die gewöhnliche, Letzteres die Erklärung von Steiger, Hofmann, Meyer-Franke und besonders Klöpper zu Kol, S. 284f, 298f.

passive Feinde zu verstehen, und 11 28 wird eine solche Deutung geradezu unumgänglich (ἐχθροί so gewiss = Deo invisi, wie ihr Gegensatz ἀγαπητοί = Deo cari)[1]. Entsprechend dieser wechselseitigen Feindschaft muss nicht bloss der Mensch mit Gott, sondern auch Gott mit dem Menschen ausgesöhnt werden. Zumal im Zusammenhange mit dem oben (s. 4 4) festgestellten Begriff vom Zorne Gottes kann es sich nur darum handeln, dass Gott diesen seinen Zorn aufgibt, also seine Stellung zu den Menschen von sich aus verändert. An hiesigem Orte ist demnach mit Berufung auf die Unveränderlichkeit Gottes u. dgl. nichts ausgerichtet. Das realistische hebr. Gottesbild mit seiner anthropopathischen Haltung wirkt nirgends so stark nach, als in der Versöhnungslehre und ihren Voraussetzungen und Folgerungen.

Das Gegentheil davon soll freilich gerade aus dem Gebrauche erhellen, welchen Pls von den betreffenden Worten (καταλλάσσειν, καταλλαγή) macht. Als Subject des Activums erscheint immer Gott II Kor 5 18 19 Kol 1 20 21 (ἀποκατήλλαξεν?) Eph 2 16, als Subject des Passivums καταλλάσσεσθαί τινι = in alicujus favorem venire, qui antea succensuerit) der Mensch Rm 5 10 II Kor 5 20 Kol 1 21 (ἀποκατηλλάγητε?). Daraus, dass hiernach die Menschen die zu versöhnenden sind, will geschlossen werden, dass eine Wandlung der Gesinnung auf Seiten Gottes, ein in ihm sich vollziehender Umschwung überhaupt ausgeschlossen sei[2]. In Wahrheit folgt daraus nur, dass die Initiative durchaus auf Seiten Gottes liegt, also „wir die Versöhnung empfangen haben" Rm 5 11, die passiven Empfänger der Gabe sind, wofern wir dem an uns ergehenden Aufruf II Kor 5 20 „Lasset euch versöhnen mit Gott" (καταλλάγητε τῷ θεῷ), welcher gleichbedeutend ist mit einer Einladung zum Glauben, Folge leisten. Allerdings also söhnen nicht etwa die Menschen sich mit Gott aus, als ob es sich um ein gegenseitiges Verhalten Gleicher handelte oder sie irgendwie das Subject des versöhnenden Thuns wären und durch ihr Verhalten bewirken könnten, dass sich Gott nicht mehr zornig verhält. Vielmehr hat Gott „die Welt mit sich versöhnt" II Kor 5 19, d. h. das zwischen ihm und der Sünderwelt bestehende Missverhältniss von sich aus geändert ganz ohne Zuthun dieser Welt, ohne dass das Geringste von Seiten der Menschen zur Bewirkung dieser Aussöhnung (oder Friedensstiftung Kol 1 20) geschehen ist[3]. Aus einem Verhält-

[1] Gegen Ritschl S. 232 f, welcher den activen Sinn von ἔχθρα und ἐχθρός für den allein berechtigten erklärt, vgl. Klöpper zu Kol, S. 287 f, O. Pfleiderer, Urchristenthum S. 225, 228, JpTh 1890, S. 49 f, Schmiedel zu II Kor 5 21. Dagegen geht in diesem Stück mit Ritschl Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Pls 1893, S. 66 f.

[2] So auch Baur II, S. 165 f.

[3] Pfleiderer, Urchristenthum S. 224, 228, JpTh 1890, S. 49 f.

niss, in welchem die Menschen Gott wider sich hatten, ist ein solches geworden, in welchem sie, soweit sie auf seinen Ruf eingehen, ihn für sich haben[1]. Solches kam also nur dadurch zu Stande, dass Gott selbst aufgab, was er bisher wider die Menschen hatte. Daher der Ausführungsmodus der Versöhnung 5 19 darin besteht, dass Gott auf Anrechnung der Uebertretungen verzichtet, diese den Sündern nicht mehr als Strafe fordernde Schuld in's Buch schreibt (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν). Aber dies ist nicht etwa zu verstehen als einfaches Uebersehen der Sünde (vgl. Rm 3 25 πάρεσις und Act 17 30 ὑπεριδεῖν aus dem Motiv der Nachsicht), sondern als Aufhebung der, dem Zorngerichte Gottes unterliegenden, menschlichen Schuld durch sühnende Gutmachung derselben. Darum wird Christus II Kor 5 21 der Reaction des göttlichen Zornes gegen die Sünde unterstellt, und kommt Rm 3 25 das mit dem Zorneseffecte verwandte Motiv der Gerechtigkeit in Betracht (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Das vorhergehende Verhalten Gottes zur menschlichen Sünde schloss allerdings ein Vorbeigehenlassen mit verhältnissmässiger Straflosigkeit (πάρεσις ist nicht ἄφεσις) ein. Aber eben darum kann es auch keine genügende Erweisung seiner Gerechtigkeit genannt werden, sofern letztere die volle Bestrafung des Sünders durch den Tod erfordern würde[2]. So lange die Sünder überhaupt noch leben, mangelt es an dem in Rede stehenden „Erweis der Gerechtigkeit". Nun aber ist ein solcher wirklich geleistet in dem stellvertretenden Tode, welchen Christus als Gattungsmensch erlitt. Somit ist Rm 3 26 wirklich die Rede von einer, im Interesse der göttlichen Gerechtigkeit geschehenen, Erduldung der Straffolgen menschlicher Sünde von Seiten des Sohnes Gottes. Und diese Gerechtigkeit wieder kann mit nichten bloss das folgerechte Verfahren Gottes bedeuten, welches den zum Heil bestimmten Menschen die Vollendung ihres Heiles verbürgt, in welchem Falle die Gerechtigkeit von der Gnade nicht verschieden, die Bestrafung der Gottlosen aber unter demselben Gesichtspunkte, als Mittel für die Befreiung der Gerechten von ihren Drängern, den endgültig Widerstrebenden, zu fassen wäre[3]. Aber schon Stellen wie Rm

---

[1] Das Richtige hat Cremer unter καταλλάσσω. Keineswegs also wäre auch Gott als Object eines καταλλάσσειν denkbar. Pls sagt nicht einmal ὁ Χριστὸς ἀποκατήλλαξεν ἡμῖν τὸν θεόν, geschweige denn gar ὁ θεὸς κατηλλάγη ἡμῖν. Nach Schmiedel, Exc. 4 zu II Kor 5 21, S. 248 bildet Pls einen solchen Satz nur darum nicht, weil Gott selbst das Sühnopfer veranstaltet „und dieses Active jenes Passive an Wichtigkeit übertrifft und als selbstverständlich einschliesst."

[2] Pfleiderer, Urchristenthum S. 227, JpTh 1890. S. 52 f.

[3] So Ritschl II, S. 106 f, 113 f, 155, 173, 220 f. Vgl. dagegen Pfleiderer, JpTh 1890, S. 65, B. Weiss § 65 c.

2 5–10 (justitia distributiva) 16 II Kor 5 10 II Th 1 6–8 zeigen, dass die echt jüd. und allein populäre Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit als der Norm einer doppelseitigen Vergeltung auch für Pls maassgebend ist. Weil zu seiner Gerechtigkeit wesentlich auch die Rechtsvollstreckung gehört, welche die Sünde nicht ungeahndet lassen kann, muss es zu dem im Tode des Christus vorliegenden „Erweis" kommen, sonst hätte man zweifeln können, ob Gott wirklich der Feind der Sünde sei; seine richterlich strafende Gerechtigkeit schiene in Frage gestellt. Die zuvor geübte Praxis des Uebersehens, Nichtbeachtens aber hatte ihren Grund 3 26 in der Langmuth Gottes (ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ), deren Missbrauch 2 4 5 die Offenbarung seines gerechten Gerichts (ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ) herausfordert (vgl. den ähnlichen Gegensatz 9 22 ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ und ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν). Nur unter der Voraussetzung, dass das Recht der richtenden Reaction gegen die Sünde behauptet und bethätigt, die Gerechtigkeit gewahrt wird, kann Gott vergeben; und dieser Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Gnade ist nicht etwa ein allmählich eintretender, sondern durchaus concentrirt im Sühnetod des Gottessohnes. Der Praxis des Vorbeilassens musste ebenso nothwendig nachfolgen, wie der entgegengesetzten Praxis des Rechtfertigens vorangehen, ein „Erweis der Gerechtigkeit Gottes", der nur darum nicht direct und einfach als „Strafgerechtigkeit" zu definiren ist, weil die Sünden zwar nicht ungeahndet bleiben dürfen, statt Strafe jedoch Sühne eintreten soll[1]. Aber freilich ist zuletzt auch Sühne Strafe, nur dass nicht die Sünder selbst es sind, welche die Busse entrichten. In Berücksichtigung dieses Umstandes, dass statt Strafe Sühne eintritt, kann statt von Gerechtigkeit vielmehr von Gnade, statt von Zorn vielmehr von Liebe gesprochen werden. Zu dieser Kehrseite an der Sache wenden wir uns nunmehr herüber.

In Fortführung der oben (s. 6 5) gegebenen Umrisse des paulin. Gottesbegriffes ist ein doppeltes Motiv Gottes bei seinem Verhalten zur Welt zu unterscheiden. Das zunächst in Wirksamkeit tretende, aber untergeordnete, ist der Zorn, das letzte und innerste, allen anderen übergeordnete, die Liebe[2]. Es geschieht schliesslich nur in Con-

---

[1] So richtig B. Weiss § 80 c, Lipsius zu Rm 3 25 26, Pfleiderer, Paulinismus [2]S. 145, während er früher (Urchristenthum S. 227) die Gerechtigkeit als den unveränderlichen heiligen Gotteswillen beschrieben hatte, wie er der Sünde der Menschen gegenüber als strafendes Gericht und den Sündern gegenüber als rettende Gnade sich geltend macht. Letzteres Moment muss vielmehr von dem Begriff der Gerechtigkeit abgelöst, verselbständigt und auf das Motiv der Liebe zurückgeführt werden, JpTh 1890, S. 52.

[2] Baur II, S. 167: „Der innerste Grund der von Gott im Tode Jesu getroffenen Veranstaltung aber, das, was uns erst den tiefsten Blick in das an sich

sequenz seines Liebeswillens, wenn er seinen Sohn den Zorn erdulden lässt, welchen die Sünder erdulden müssten, und damit selbst das hemmende Motiv beseitigt und die Bahn frei macht, vollen Raum schafft für das alleinige Walten der Gnade: denn so (χάρις) heisst die göttliche Liebe in ihrer Absicht, den Verschuldeten und Strafbaren den Rückweg und Zugang zu Gott zu eröffnen[1]. Diese Gnade erscheint daher selbst Rm 3 24 (vgl. auch Kol 2 13 χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα) als Quelle der ganzen, auf dem Wege der Gerechtigkeit vor sich gehenden, Sühneprocedur 3 25 26. Aber erst weil und nachdem der Sünder durch diese Sühnung dem drohenden gerechten Zornesgericht entnommen ist, ist er auch in der Lage, seine Hoffnung ganz auf die Liebe zu stellen, welche ja im Grunde das Sühnemittel selbst geschaffen hat Rm 5 9 10, deren Grossthat der Tod des eigenen Sohnes Gottes war 5 8 8 32 (39), und die seither siegreich auf dem Plane steht. „Wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken?" Aber nur wenn man diese Stellen isolirt und den entgegengesetzten Gewalt anthut, lässt sich die sühnende Kraft des Kreuzestodes nach dem Programm unserer Schultheologie einfach auf die Bedeutung einer höchsten Offenbarung der seinen Feinden zugewandten Liebe Gottes zurückführen[2].

3. Die Opfertheorie.

Dieselbe Stelle, welche den Sühnetod als Lösung eines Antagonismus von Gerechtigkeit und Gnade versteht, rückt denselben auch unter den Gesichtspunkt des Opfers, wie überhaupt der Gedanke des Sühnopfers überall da vorliegt, wo eine specifische Heilswirkung, ein directer Heilserfolg, wie Rm 3 25 (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) 5 9 I Kor 10 16 Kol 1 20 Eph 1 7 2 13, an das Blut des Christus geknüpft oder wo dieses sein Blut zwar nicht genannt, aber doch als Kaufpreis gedacht und angedeutet ist, wie I Kor 6 20 7 23 Gal 3 13 4 5. Denn in allen diesen Fällen kann das Blut nur als Zeichen der, zum Behuf der Opferung vorgenommenen, Tödtung in Betracht kommen[3], während speciell die zweite Reihe zeigt, dass der Opferbegriff bereits aus der Sphäre, darin

---

seiende Wesen Gottes, wie es sich hier geoffenbart hat, aufschliesst, ist die Gnade Gottes (ἡ αὐτοῦ χάρις Rm 3 24), und dieses Moment ist so sehr das über jenes andere übergreifende, dass auch alles dasjenige, was die göttliche Gerechtigkeit im Tode Jesu für sich in Anspruch nimmt, selbst nur als ein Ausfluss der göttlichen Gnade betrachtet werden kann."

[1] In letzterem, wenigstens Rm 5 2 Eph 2 18 3 12 ausgedrückten, Gedanken findet Schmiedel, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1893, S. 220 den religiösen Gehalt der ganzen Versöhnungslehre. Aehnlich Kölbing, StKr 1885, S. 32.

[2] So zuletzt noch Kölbing, Studien zur paulin. Theologie: StKr 1895, S. 7f. Vgl. S. 36, 43, 48 und Seeberg S. 178f, 194f.

[3] B. Weiss § 80c.

er sein ursprüngliches Verständniss gefunden hatte, herausgetreten und von den Prämissen der Buss- und Ersatzvorstellungen aus construirt ist. Erinnert man sich des Einflusses, welchen die Ideen des Spätjudenthums von Umtauschung, Stellvertretung und Genugthuung auf die Vorstellung vom Opfer ausüben mussten (s. I 1, 4 6), so wird man sich an der innigen Verknüpfung, in welcher bei Pls die an sich heterogenen, von ganz verschiedenen Ausgangspunkten aus gebildeten, Vorstellungen eines Lösegeldes und eines Sühnmittels erscheinen, nicht stossen. Ueberdies wird das Leben des Messias als Lösegeld schon Mc 10 45 = Mt 20 28, die Vergiessung seines Blutes als Bundesopfer schon Mc 14 24 = Mt 26 28 und namentlich Lc 22 20 = I Kor 11 25 in Betracht gezogen. Im paulin. Entwurfe dagegen ist aus dem Bundesopfer, welches nach den synopt. Stellen denjenigen zu Gute kommen soll, die in den Bund eintreten, ein Sündopfer geworden [1]. Gerade im locus classicus ist die Beziehung auf dasselbe dadurch hergestellt, dass Gott den Messias Jesus Rm 3 25 „aufgestellt hat als ein Sühnopfer mittelst des Glaubens, in seinem Blute" (wobei das vor αἵματι tretende αὐτοῦ den Contrast mit dem alttest. Sühnmittel des Thierbluts andeutet). Indem also Christus im Tode sein Blut vergiessen muss, wird er vor aller Welt (προέθετο) als Sühnmittel documentirt, und zwar als vollkommenes Sühnmittel und richtiges Gegenbild des alttest. Sündopfers, welches selbst fehllos sein musste und durch Vergiessung seines Blutes das Mittel wurde, um dem, für welchen es dargebracht wurde, Vergebung seiner Fehltritte zu erwerben und die Möglichkeit, Gott zu nahen, wieder zuzueignen [2].

---

[1] Ritschl S. 169 f, 219 f, 240.

[2] Dieser Sinn steht für Rm 3 25 fest, wie man auch sonst das ἱλαστήριον verstehen mag. Das Wort ist aus der, mit ἱλάσκεσθαι (= gnädig machen, im NT bloss Hbr 2 17, aber im LXX gleich dem noch häufigeren, im NT dagegen ganz fehlenden, ἐξιλάσκεσθαι für sühnen = kipper gebraucht) zusammenhängenden, Wortsippe das einzige, welches Pls kennt, und auch dieses braucht er nur hier. Auf alle Fälle muss es etwas bedeuten, was die Fähigkeit und Kraft des ἱλάσκεσθαι besitzt, zur Sühne dient, also entweder Sühnmittel, Versöhnungswerkzeug überhaupt oder speciell Sühnopfer (so wahrscheinlich wenigstens IV Mak 17 22) oder specialissime nach dem Sprachgebrauch von LXX und Hbr 9 5 den Deckel der Bundeslade (kapporet), als zur Sühnung der Sünde dienendes Geräth oder auch als Ausgangs- und Centralpunkt der göttlichen Gnadengegenwart gedacht. Zu dieser, von Origenes und Theophylakt, dann wieder von Luther und Calvin, von Grotius und Wettstein vertretenen, neuerdings von Cremer, Delitzsch, Böhmer, Ritschl S. 171 f, Bleibtreu, StKr 1883, S. 513 und Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi 1890, S. 26 aufgenommenen, Erklärung würde ἐν τῷ αἵματι trefflich passen, sofern das sühnende Opferblut erst, nachdem es an jenes Geräthe gesprengt worden, das ist, was es sein soll, nämlich ein Sühnmittel Lev 16 14 15 17 11. Nach Ritschl, Schäder u. A. wäre demnach Christus am Kreuz der öffentlich ausgestellte Träger und Ort der göttlichen Gnadengegenwart. Wenn jedoch die röm. Leser auch den terminus technicus gekannt haben sollten, so werden sie den Deckel, der Etymologie folgend,

Daher die Gegenwirkung des Opfertodes darin gefunden wird, dass Gott die Sünden nicht mehr „anrechnet“ II Kor 5 19 Rm 4 8. Möglicher Weise liegt eine Beziehung auf das Sündopfer auch Rm 8 3 vor [1], wiewohl man hier mit der Uebersetzung „Gott sandte seinen Sohn um der Sünde willen“, d. h. eben um sie zu sühnen [2], das richtige Ziel gleichfalls erreicht [3].

als Sühnegeräth, schwerlich als Centralpunkt der göttlichen Gnadengegenwart gefasst haben. Aber auch im ersteren Falle hätten sie, da ein solches Sühnegeräth nur einmal existirt, gelesen haben müssen τὸ ἱλαστήριον, etwa mit dem Beisatze ἡμῶν, wie I Kor 5 7 τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Die meisten Erklärer ergänzen daher statt ἐπίθεμα (Deckel) lieber θῦμα (Sühnopfer, so Meyer, Holsten, Lipsius, Volkmar, Pfleiderer, Beck, Luthardt, Kölbing S. 22 f, 40) oder bleiben bei dem allgemeinen Begriff eines sühnenden Etwas (Erasmus, Melanchthon, Fricke, Zimmer, Haussleiter), also in concreto eines Sühnmittels (B. Weiss, Hofmann, Mangold, Otto, Göbel, Godet) stehen. Die Aufstellung eines solchen durch Gott kann aber im Zusammenhange mit dem von πάρεσις und δικαιοσύνη Gesagten nur die Möglichkeit begründen wollen, dass Gott Sünder freispricht, ohne den unverbrüchlichen Forderungen seiner vergeltenden und strafrichterlichen Gerechtigkeit etwas zu vergeben. Die alttest. Sühnopfer beschaffen also nach paulin. Theorie nur eine provisorische Sühnung der Sünden, durch welche diese bis zu demjenigen Moment unter die göttliche Geduld gestellt werden, in welchem Gott selbst ein adäquates und definitiv wirksames Sühnmittel schafft (Weber S. 300).

[1] Von Origenes an und besonders wieder seit Calvin bis auf Hofmann, Weizsäcker S. 134, Hilgenfeld, ZwTh 1871, S. 186 f, 1893 I, S. 158 ergänzen viele Ausleger θυσίαν zu περὶ ἁμαρτίας und fassen letzteren Ausdruck nach Lev 7 37 Hbr 10 6 18 = Sündopfer.

[2] So z. B. Lipsius, auch ohne die obige Fassung von περὶ ἁμαρτίας zu theilen. Dagegen, weil es sich im Zusammenhang um die Aufhebung der Sündenmacht handelt, Maier, Bisping, Godet, Oltramare, B. Weiss, Gloël S. 105: um ihre knechtende und todbringende Macht aufzuheben.

[3] Während R. Schmidt S. 84 f, Lorenz, Lehrsystem S. 122 f, Ménégoz S. 243 f, L'épître aux Hébreux S. 244, Pfleiderer, Paulinismus S. 144, JpTh 1890, S. 55, Seeberg S. 201, Ernst, Theologische Studiën 1894, S. 328 f, W. H. Ward, Bibliotheca sacra 1894, S. 252 f die ganze Erklärung der paulin. Versöhnungslehre aus der Opferidee verwerfen, dabei aber übersehen, dass die Substitutions- und Aequivalentsideen, auf die sie sich berufen, selbst schon den Opferbegriff inficirt hatten, hat Ritschl 162 f, 218 f an der Erklärung der paulin. Sühnetheorie aus dem levitischen Cultus- und Opferritual besonders darum so zäh festgehalten, weil er S. 185 f zuvor schon das alttest. Opferritual in einer Weise umgedeutet hatte, dass daraus Alles, was wie symbolischer Strafact, stellvertretende Sühne aussieht, verschwunden war. Der von ihm construirte Paulinismus schreibt dem Messiastode die Bedeutung eines Erweises der Gnadengerechtigkeit Gottes zu, welcher Begriff freilich ebenso fraglich ist, wie das Recht zu jener Umdeutung. Unter Voraussetzung der Gnadengerechtigkeit als des wirksamen Grundes soll im Hinblick auf die Gleichartigkeit der Blutvergiessung des Gottessohnes und der Hingabe seines Lebens an Gott mit dem Ritual des allgemeinen Sündopfers für die Gemeinde Israel verbürgt werden, dass eine gleichartige Sündenvergebung der an Christus gläubigen Gemeinde zu Theil werde. Denn diese, nicht der Einzelne, ist nach Ritschl, S. 160 f, 217 f, 227 f als Correlat aller von Pls an den Opfertod geknüpften Wirkungen gedacht. Aehnlich stellt die Sache dar Bornemann [2]1891, S. 80: vorausgesetzt sei wie bei den alttest. Opfern die Bundesgnade Gottes; der opfernden Gemeinde des alten Bundes wird dieselbe zugesichert oder neu bestätigt; im Opfertode Jesu

Uebrigens verbleibt Pls immer in diesem Mittelpunkt der Opfersymbolik, während die nachpaulin. Schriften das Centrum verlassen, um dafür die Opfersymbolik nach mehr peripherischen und accidentellen Richtungen weiter zu führen. Ausser der Vergiessung des Blutes gehören nämlich noch Sprengung des Blutes an den Altar und Verbrennung des Leibes auf demselben als Symbole der Zueignung an Gott zum Opferritual. Jenes Moment hat der Autor ad Hebraeos 9 18—23 zum Gegenstande einer typologischen Ausführung gemacht, dieses der Autor ad Ephesios, sofern 5 2 Christus sich als Schlachtopfer dahingab, um im Feuer aufzusteigen „Gott zu einem süssen Geruch". Beide, wie auch die johann. und petrin. Schriften, betonen noch ausdrücklich, dass Christus sich selbst (ἑαυτόν) dargebracht habe als Opfergabe (προσφορά und θυσία). Und dies ist allerdings der paulin. Darstellung, wo Gott der den Tod Auferlegende ist Rm 8 3 32 II Kor 5 21, gegenüber eine wohlthätige Ergänzung, da erst die, nur gelegentlich Gal 2 20 betonte, freiwillige Selbsthingabe in den Tod das betreffende Opfer über die Bedeutung einer symbolischen Ceremonie in das Gebiet des sittlichen Lebens und geistigen Wirkens hinaufhebt und ihm als einer, aus dem Drang der Liebe fliessenden, That der Selbstaufopferung vorbildliche und verpflichtende Kraft verleiht, wie schon Phl 2 8, besonders aber Eph 5 2 25 I Tim 2 6 I Pt 2 21—24 hervorgehoben wird.

4. Die Beziehung zum Gesetz.

Während Rm 3 25 nur die Opferqualität des Blutes betont wird, ohne dass die Art des Todes Berücksichtigung findet (die verhält-

---

erwirbt sich Gott ein neues Bundesvolk und sichert ihm Gnade und Bundesrecht zu. Das passt etwa auf Tit 2 14 Act 20 28 Apk 1 5 6. Nach Weizsäcker S. 134 haben wir im Sühnopfer „nicht den Begriff zu suchen, von welchem Pls ausgegangen ist, sondern vielmehr eine Beleuchtung seines Gedankens durch geläufige Vorstellungen, welche dabei mehr als Sinnbild verwerthet werden." Vollends nach Everett, The gospel of Paul 1893, S. 168f gehört die ganze Opferterminologie des Apostels seiner beweglichen Bilder- und Gleichnisssprache an und kann nur secundäre Beachtung finden. Auch er will daher S. 180 nicht seinen Ausgang von dem hier allentscheidenden Wortsinn von Rm 3 24—26 nehmen. Uebrigens ruht auch I Kor 5 7 (καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός) auf dem Opfergedanken, und diesen setzen ferner die vielen Stellen vom Blute voraus, dessen Opferqualität schwerlich nur als ein stereotypes Gleichniss gelten darf. Endlich aber kann als Correlat zu der symbolischen Opferleistung des sterbenden Christus unmöglich die Gemeinde des Gottesreiches gelten. Dies ist theils zu eng, da vielmehr die ganze Welt II Kor 5 19 in Betracht kommt, theils zu weit, da jeder Einzelne als solcher auf Grund seines persönlichen Glaubens versöhnt werden soll (s. 8 1). Vgl. Weiffenbach, Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung 1887, S. 11f, Pfleiderer, Urchristenthum, S. 224, JpTh 1890, S. 48f, 52f, Paulinismus S. 139, 144, 186f, Gloël S. 102, Schäder S. 29, 77, Ménégoz zu Hbr, S. 245f, Kölbing S. 31, Schmiedel, Exc. 1 zu II Kor 5 21, S. 246f.

nissmässig unblutige Marter des Kreuzes widerstrebt eher der Anschauung des Opfers), haftet die Beweisführung einer zweiten sedes doctrinae ganz an dem Kreuz, indem weiterhin der Tod am Kreuz auch in Beziehung zu dem Gesetze tritt. Sofern nämlich Gal 3 13 Christus den Tod in einer vom Gesetz gebrandmarkten Form erlitt, wurde er damit „ein Fluch zu unserem Besten" oder „für uns" (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα). Denn „verflucht ist, wer am Holze hängt" Dtn 21 23. Damit ist freilich so wenig gesagt, dass er persönlich ein Verfluchter geworden sei, als mit II Kor 5 21 gesagt war, dass ihn Gott zum Sünder gemacht habe. Wohl aber wird behauptet, dass die Thatsache gerade dieses Todes ihre eigenthümliche Bedeutung selbst im Bewusstsein Gottes behalte, sofern von ihm das Gesetz Gal 3 10 nun einmal gerade mit der Bestimmung gegeben war, dass es auf diejenigen, welche ihm nicht in seiner ganzen Strenge nachkommen sollten, den Fluch warf. Dadurch ist das Gesetz zu einer Macht geworden, die nicht schlechthin beseitigt, im Stillschweigen begraben werden kann, nur um der Gnade Platz zu machen. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass das Gesetz nur den Juden, und zwar bloss durch Engel auf eine gewisse Zeit (s. 3 3), gegeben war[1]. Bezieht sich auch das „Wir" 3 13 nur auf geborene Juden, so fasst dafür in der, mit dieser Aussage untrennbar zusammenhängenden, Zweckangabe 3 14 das „Wir" Juden und Heiden zusammen, und erst daraus, dass Christus den Ansprüchen des Gesetzes Genüge that, erwächst die Möglichkeit, dass nunmehr die dem Gesetze vorangegangene Verheissung in ihr Recht trete und „der Segen Abraham's zu den Heiden gelange in Christus Jesus, damit wir die Verheissung des Geistes empfingen durch den Glauben." Darauf aber kam es eben für die Galater an, welchen Pls ja unmöglich mit einer Beweisführung kommen kann, die nach seinem und ihrem Dafürhalten nur für geborene Juden von Interesse gewesen wäre. Hätte sich jener vom Gesetze angedrohte Fluch schon in der Gesetzesperiode vollzogen, so wäre längst die ganze Menschheit verloren gewesen, nicht bloss die Juden, sondern auch die Heiden, welche ja Rm 2 14 ein Analogon zum geschriebenen Gesetz besassen und 2 12 der Errettung nicht minder bedurften. Daraus nun, dass dieses nicht geschehen, sondern Gott vielmehr den entscheidenden Schritt zur Errettung der Welt in der Sendung seines Sohnes gethan hat, schliesst Pls, dass der Fluch des Gesetzes sich eben an diesem Sohne vollzogen haben müsse, welcher ja Gal 4 4 „unter das Gesetz gethan" war, auf dass er die „unter dem Gesetze befindlichen" Juden (4 5 τοὺς ὑπὸ τὸν

[1] Dies macht Ritschl II, S. 249f geltend. Vgl. dagegen Holsten I, S. 162f und Pfleiderer, JpTh 1890, S. 46.

νόμον) loskaufe, erlöse (ἐξαγοράσῃ). Selbstverständlicher Zwischengedanke ist, dass dieser Sohn für seine Person die Ansprüche des Gesetzes erfüllt, den Forderungen desselben freiwillig Genüge gethan habe. Da sonach das Gesetz für sich selbst keine Ansprüche mehr an ihn zu erheben hat, andererseits aber die Form seines Todes ihn als dem Fluch verfallen kund macht, kann er in solchem Tode nur für Uebertreter des Gesetzes eingestanden sein. Letztere Voraussetzung bildet gleichsam die Probe auf die Richtigkeit des dogmatischen Calculs. Er ist also keineswegs etwa ein Fluch geworden durch irgend welche Unvollkommenheit der Gesetzeserfüllung, sondern gerade nur durch den Tod am Holze, welcher im Zusammenhang einer so gut rabbinischen Erörterung kein bloss äusserliches, durch die geschichtliche Lage unter der Römerherrschaft bedingtes (vgl. Joh 18 32), Moment mehr ist. Indem vielmehr die Erfahrung vom Fluche des Gesetzes, welche Christus macht, demjenigen Fluche gleichartig ist, welchen das Gesetz den Uebertretern androht, gewinnt der Kreuzestod stellvertretende Kraft, und werden, unter einem, später noch zu besprechenden, Vorbehalt (s. 8 1), die Uebertreter des Gesetzes von der Fluchdrohung desselben und aus dessen Schuldverband freigelassen, also vom Gesetze und seinen Forderungen wie durch ein Aequivalent abgelöst[1]. Daraus ergibt sich der paulin. Begriff der Loskaufung oder Erlösung (ἀπολύτρωσις), worin also zunächst nicht der Gedanke der sittlichen Befreiung von der Sündenmacht, sondern der Loslösung von der Gesetzesverbindlichkeit, bzw. von der durch Gesetzesübertretung contrahirten Schuldenlast liegt, so dass ihre Voraussetzung in der satisfactorischen Leistung des Sohnes Gottes, ihre nächste Folge und positive Kehrseite aber Rm 3 24 in der Gerechtsprechung der Sünder besteht (s. Weiteres 8 7). Das zu Gunsten Dritter dem Vater im Gehorsam dahingegebene Leben des Sohnes ist also in directen Bezug auf die Sündenvergebung, eben damit aber auch unter den allgemeinen Gesichtspunkt eines Sühnopfers gebracht, dessen Erfolg in der beschriebenen Erlösung beschlossen liegt (Eph 1 7 ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ).

Mit der Aussage Gal 3 13, welche mithin von der lutherischen und reformirten Orthodoxie richtig verstanden und ausgelegt worden ist[2],

---

[1] Ohne ausreichenden Grund macht somit Ritschl S. 256f einen Unterschied ausfindig zwischen dem ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας Gal 3 13 und dem ἠγοράσθητε I Kor 6 20 7 23. Fragt man aber, an wen das Lösegeld bezahlt werde, so kann die Antwort nach dem Obigen nicht lauten: an Gott (für den man vielmehr erkauft wird), sondern nur: an das, desshalb sofort 3 21—24 personificirte, Gesetz. Vgl. Lipsius, Otto und Schmiedel zu obigen Stellen; auch Kölbing S. 46.

[2] Ménégoz S. 242f, 257f findet die paulin. Lehre von der orthodoxen nur darin geschieden, dass 1. Christus zwar die Strafe für die Sünde, nicht aber den

läuft übrigens Kol 2 14 15 parallel, sofern hier Gott nicht vergibt, ohne dass die, wider die Uebertreter zeugende, Handschrift, der Schuldschein des Gesetzes, an's Kreuz genagelt, d. h. mit dem Blute der getilgt ist. Das Resultat besteht auch hier in der Aufhebung der Sühne ganzen Gesetzesreligion. Aber stellvertretende Erfahrung des Zornes Gottes, bzw. des Fluches des Gesetzes[1], ist conditio sine qua non hiefür und bleibt mithin der Nerv aller paulin. Sühnegedanken. Die Freiheit des religiösen Denkens erwächst nicht aus der gewaltsamen Umdeutung und Beseitigung, sondern nur aus der Anerkennung und dem geschichtlichen Verständnisse der Thatsache[2], von welcher aus übrigens auch noch ein Licht auf die Fassung des Herrnspruches Mc 10 45 = Mt 20 28 (λύτρον) fällt (s. I 2, 5 7).

5. Die juridisch gerichtete Theorie.

Wir haben in den Stellen Rm 3 24—26 Gal 3 13 verschiedene Ausprägungen des gleichen Gedankens erkannt. Dieselbe unverbrüchliche

---

Zorn getragen habe und 2. die Strafe, um deren stellvertretende Erfahrung es sich handelt, nur der Tod, nicht die Höllenqual gewesen sei. Letzteres ist Missverständniss; vgl. das oben (4 5) über das „Verderben" Gesagte; im Uebrigen aber liegt die Beziehung auf den zu beseitigenden Zorn Rm 4 15 klar vor, und ist somit der Fluch des Gesetzes nur ein anderer, speciell auf die Juden bezüglicher, Ausdruck für den allgemeinen Zorneswillen. Vgl. Pfleiderer, JpTh 1890, S. 46.

[1] Die Gleichwerthigkeit beider Begriffe leugnet noch Kölbing S. 44f.

[2] Von Gal 3 13 hat auch Everett S. 111f seinen Ausgangspunkt genommen, um eine überraschende Parallele zu den, innerhalb der deutschen Theologie auf Eliminirung der Begriffe einer stellvertretenden Genugthuung und zugerechneten Gerechtigkeit gerichteten, Bestrebungen zu liefern. Wäre nämlich der Schlüssel zur paulin. Lehre wirklich in anselmischen Vorstellungen gegeben, so müsste Christus gekreuzigt worden sein in Folge des, auf der von ihm übernommenen Sünde der Menschheit lastenden, Fluches, während doch jene Stelle im Gegentheil behauptet: er wurde ein Fluch, weil er gekreuzigt war, den Tod in einer Form erlitt, welche levitische Unreinheit mit sich brachte; seine Leiche verunreinigte das Land; denn man soll einen Gehenkten nicht über Nacht am Pfahle belassen Dtn 21 22 23. Ebenso wird Pls, wenn er Gal 2 19 20 durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, mit Christus gekreuzigt ist, sagen wollen, dass er mit ihm die gesetzliche Unreinheit theile, als Christgläubiger aus der jüd. Theokratie ausgeschlossen sei. Einen Gekreuzigten als Messias anerkennen hiess eo ipso mit dem Gesetz brechen. Als Exilirter des Judenthums musste Pls ein gesetzfreies Christenthum verkündigen, und der Angelpunkt seiner Predigt musste das Kreuz des Messias, in Verbindung freilich mit der, den Fluch wieder aufhebenden, Auferstehung, sein. Gibt es für den Christen kein Gesetz mehr, so folgt auch aus den Uebertretungen des Gesetzes keine Schuld mehr, und ist eben damit auch die Scheidewand zwischen den bisher getrennten Theilen der Menschheit niedergerissen, die Aufnahme der Heiden in das Gottesreich ausgesprochen Eph 2 11—20. Offenbar ist hier an die gelegentliche Argumentation Gal 3 13, die nur im Zusammenhang mit 3 10 richtig gewürdigt werden kann, eine ganz fremdartige Gedankenkette im Sinne von Hbr 13 10—13 angeknüpft. Vgl. dagegen van Manen, ThT 1894, S. 385f und Bruce S. 184f.

Gerechtigkeit Gottes, welche dort den leitenden Gedanken bildet, erscheint hier gleichsam als ein an das gegebene Gesetz gekettetes Verhängniss[1], aus dessen Bann nur Loskaufung durch stellvertretendes Todesleiden befreien kann. Auch hier, wie in der Sühnopfertheorie, waltet die gut jüd. Vorstellung eines Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Menschen ob. Aber selbst wenn die ganze Opfertheorie dem Pls abgesprochen oder auf den Werth einer illustrirenden Arabeske herabgesetzt werden könnte, würden immer noch die, nachweisbar mit jener Vorstellung verflochtenen und das religiöse Denken des Pharisäismus beherrschenden, Begriffe von der Uebertragbarkeit eines Verdienstes, von der sühnenden Kraft des Leidens und Sterbens Gerechter übrig bleiben[2]. Das antike Denken überhaupt, insonderheit aber das religiöse Bewusstsein des Spätjudenthums regelt die Beziehungen zwischen der, die sittlichen Forderungen vertretenden, ihre Uebertretung rächenden, Gottheit und den Menschen von dem feststehenden Axiom aus, dass einerseits für erwirkte Schuld der vergeltenden Gerechtigkeit Genüge geschehen, ein Opfer fallen müsse, andererseits aber zum Zwecke der Sühnung der Schuld auch ein Unschuldiger eintreten, also die Strafe auf sich nehmen könne[3]. Damit ist dem religiösen Verhältniss eine juridische Unterlage gegeben, auf welcher Conflicte zwischen der Gerechtigkeit und dem göttlichen Königsrecht der Gnade sich unvermeidlich einstellen mussten. Der Gedanke einer Auseinandersetzung zwischen Recht (vertreten durch den Elohimnamen) und Gnade (vertreten durch den Jahvenamen) in Gott[4], ist das Seitenstück zu der Rm 3 24—26 begegnenden Voraussetzung, dass die Gnade Gottes erst aus einem Widerstreit mit seiner Gerechtigkeit befreit werden musste, ehe sie in Action treten konnte. Nicht ausschliesslich heidnisch sind solche Vorstellungen[5], sondern zunächst gut jüdisch und als jüd. Gut erscheinen sie auch conservirt im Paulinismus. Heidnisch sind sie nur in der allgemeineren Gestalt, sofern die Vorstellung der Antipsychie dem ganzen Zeitbewusstsein eignet (s. I 1, 4 6). Aber gerade diesen Gedanken spricht Pls Rm 5 7 in aller Form aus (μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται, ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν). Nicht minder wird sowohl aus dem jüdischen als auch aus dem allgemeinen Zeitbewusstsein die Anschauung verständlich, dass das Menschheitshaupt rechtsgültig die Gattung vertritt, so wie das Haupt

[1] Pfleiderer, JpTh 1890, S. 46: „ein sittliches Fatum."
[2] Auf diese allein zieht sich z. B. Pfleiderer, Paulinismus S. 137f zurück.
[3] Ménégoz S. 225f.
[4] Weber S. 250f.
[5] Gegen Ritschl II, S. 233.

einer Familie oder einer Nation das Ganze vertritt[1]. Es ist dies einfach die das Alterthum kennzeichnende Idee der Solidarität, welche es begreiflich macht, wenn That oder Erfahrung eines Einzelnen eine analoge That oder Erfahrung aller derjenigen nach sich zieht, auf welche sie Bezug hat, weil der Eine nicht ein beliebiges Individuum, sondern Repräsentant der Gattung ist, in dessen urbildlichem Handeln oder Leiden ein gleiches Handeln oder Leiden derjenigen beschlossen liegt, in deren Namen jener Eine stellvertretend handelt oder leidet[2]. Mit anderen Worten: die paulin. Versöhnungslehre hängt auf's engste mit seiner Lehre vom zweiten Adam zusammen, was durch Rm 5 15—19 bestätigt wird und auch II Kor 5 14 15 zu Grunde liegt. „Einer ist für Alle gestorben", so dass sein Thun und Leiden zugleich als dasjenige aller von ihm Vertretenen gilt, vice omnium[3]. Erst unter dieser Voraussetzung, auf welche sofort wieder zurückzukommen ist (unten 7 7), versteht sich auch eine 3. sedes doctrinae, welche II Kor 5 21 den Tod des Gottessohnes als ein von Gott verordnetes Strafleiden erscheinen lässt. Der paradoxe Ausdruck „Er hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht" (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν) erklärt sich nur, wenn es sich, da reelle, sittliche Conversion eines Sündlosen in einen Sünder undenkbar ist, um Stellvertretung und Zurechnung handelt. Gott identificirt den Schuldlosen mit der Schuldfolge der Sünde und insofern mit der Sünde selbst[4], behandelt ihn als Sünder, macht ihn zum Gegenstand seiner Strafgerechtigkeit, so dass Christus in seinem Tode den vollen Inbegriff der Sünde repräsentirt, Vertreter der gesammten Sünde wird, indem er ihre Strafe trägt, die Schuld dafür bezahlt: er ist büssender Träger fremder Sünde. Eben dadurch sind dann die Sünder selbst verschont geblieben von der leidenden Erfahrung des persönlichen Gegensatzes Gottes zur Sünde. Also hat ihn Gottes Strafe an Stelle der Sünder getroffen. Ja der Fortgang (ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ) lautet fast so, als ob hier geradezu ein wechselseitiges Tauschverhältniss statt habe, menschliche Sünde auf Christus, seine Gerechtigkeit auf Menschen übergehe[5]. Auch hier spielt wohl die Idee des Sühnopfers herein[6]. Ebenso ist aber schliesslich auch Rm 8 3 gemeint, sofern die hier besprochene Verurtheilung der Sünde im Fleisch (ἐν σαρκί gehört jedenfalls zu κατέ-

---

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 224f.
[2] Klöpper zu II Kor S. 281.
[3] Pfleiderer, Urchristenthum S. 223f, JpTh 1890, S. 53f.
[4] Vgl. das Richtige bei Schäder S. 81f.
[5] Pfleiderer, Urchristenthum S. 225, Paulinismus S. 139f, 184.
[6] Gegen Pfleiderer, JpTh 1890, S. 47.

κρινεν) nicht etwa schon in der Sendung des Sohnes[1], sondern erst im Tode desselben erfolgt ist[2]. Denn Gott selbst (nicht Christus, in welchem Falle auch an eine moralische Ueberwindung der Sünde gedacht sein könnte) hat die Sünde im Fleisch seines Sohnes verurtheilt und hingerichtet, ein Gericht über die Sünden gehalten, indem das über sie gesprochene Todesurtheil stellvertretend an Christus vollzogen wurde, der eben zu diesem Zwecke in dem Abbilde des Sündenfleischs (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) erschienen war[3].

6. Erweiterte Beziehungen des Sühnetodes.

Entsprechend der Grundthatsache, dass Pls den geschichtlichen Jesus nie gesehen, sondern nur den „Herrn" gekannt hat, der, nachdem er zuvor sein Blut vergossen, von Gott auferweckt und zum Himmel erhöht war, ist sein Evglm im sprechenden Unterschied von demjenigen Jesu (vgl. I 2, 5 7) wesentlich „Wort von der Versöhnung" (II Kor 5 19 λόγος τῆς καταλλαγῆς) oder, da die Vorstellung des Sühnetodes mit dem Ort und Modus, wo und wie er statt hatte, verknüpft ist, „Wort vom Kreuz" (I Kor 1 18 vgl. 23 2 2)[4]. Stehende Formeln für das Zustandekommen der Versöhnung mit Gott sind: „durch den Tod seines Sohnes" Rm 5 10, „durch den Leib des Christus" 7 4 (= σῶμα τοῦ θανάτου so gut wie bei den Menschen 7 24), „durch sein Blut", „durch das Kreuz", „durch das Blut seines Kreuzes" (Kol 1 20 mit διά, vgl. aber auch Rm 5 9 ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ und Kol 1 22 ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου). Demnach concentrirt sich die Heilsbegründung ausschliesslich auf den Todesmoment[5]. Sofern nun aber schon bei Pls selbst dieser Tod jedenfalls als persönliche, nicht als eine bloss sachliche Leistung in Betracht kommt (s. oben 7 3), so kann die Formel auch abgekürzt einfach lauten: „durch Christus" (II Kor 5 18, vgl. Rm 5 9 11 21 Kol 1 20). Mit Berücksichtigung dieser Beziehung auf

---

[1] Gegen Ritschl, Wendt, Weiss § 81a; ähnlich, aber weniger consequent, auch Beyschlag II, S. 131, 145 und Nösgen II, S. 248.

[2] So Holsten, Lüdemann, Pfleiderer, aber auch R. Schmidt, Schlatter, Gloël S. 106.

[3] Pfleiderer, Urchristenthum S. 231f, Paulinismus S. 148f.

[4] Vgl. Weizsäcker S. 145: „Und doch haben vielleicht die Gegner des Apostels nicht Unrecht, wenn sie ihn beschuldigten, dass er den Jesus der Geschichte nicht kenne und nicht verstehe. Ohne jenes Evglm, welches neben ihm herging und die wunderbaren Worte dieses Jesus und seine Gestalt in ihrer menschlichen Grösse und Gottinnigkeit verewigte, wäre diese Predigt vom Kreuze des gottgesandten Christus, welcher das Fleisch vernichtet und das Reich des Geistes eröffnet, ein Wort für Denker, ein Bau von Begriffen gewesen."

[5] Schmiedel, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1893, S. 226 merkt an, dass „die Menschen, die bei Jesus vor dessen Tod Vergebung und Seelenfrieden gesucht (und gefunden) hatten," in der Rechnung des Pls ausfallen.

die Person erhebt sich die Frage, ob jene Formeln wirklich, wie ihr Wortlaut es mit sich bringt, die Heilswirkung auf den isolirten Moment des Todes beschränken wollen, ohne dass sein Leben, zunächst einmal das voraufgehende Leben, mit in Betracht zu ziehen wäre. Manche Vorkommnisse scheinen in der That für eine derartige Erweiterung des heilsbegründenden Momentes zu sprechen, so dass dem Tode Sühnkraft nur im Zusammenhange mit dem vorangegangenen Leben, dessen Culminationspunkt er darstellen würde, zukäme. So würde die paulin. Lehre einen Gedanken ausdrücken, welcher unserer Denkweise, auch der modernen protestantischen Dogmatik, unentbehrlich geworden ist[1]. Dass „Christus nicht sich selbst zu Gefallen lebte" (οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν), wird Rm 15 3 zwar mit Ps 69 10, aber freilich nicht mit Zügen etwa aus der Leidensgeschichte belegt. Wohl aber „ward er gehorsam bis zum Tod am Kreuze" Phl 2 8, und dazu bildet eine Parallele „der Gehorsam des Einen", durch welchen Rm 5 19 „die Vielen als gerecht hingestellt werden" (διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός), wobei aber doch um des Parallelitätsverhältnisses mit dem „Vergehen Adam's" (παράβασις Ἀδάμ 5 14 = παράπτωμα τοῦ ἑνός 5 15) willen zunächst nur an die eine, abschliessende Gehorsamsleistung im Sterben gedacht sein kann. Ebenso verwirklicht sich auch 5 18 die einheitliche Rechtthat (das ist hier δικαίωμα) seines Lebens erst mit dem Tode als dem Zwecke dieses Lebens[2]. Durchaus fällt so der Nachdruck auf den Tod als die letzte, allentscheidende Probe jenes freiwilligen Dienstes, welchen der Sohn Gottes mit seiner Annahme der Knechtsgestalt angetreten hat Phl 2 7[3]. Ferner dürfte Rm 8 3 das Erscheinen in „Nachbildung des Sündenfleisches" und Gal 4 4 sein Gesetzesgehorsam (s. oben 6 2 4) darauf hindeuten, dass sein ganzer Wandel als Mensch überhaupt, als gesetzespflichtiger Jude speciell, die Voraussetzung der sühnenden Kraft seines Leidens bilde, die obedientia passiva also nur die Kehrseite der obedientia activa ausmache. Schliesslich könnte auch der Ausdruck Rm 6 10 „was er starb" (ὃ γὰρ ἀπέθανεν) den Gedanken einschliessen, dass das Sterben nicht mit dem Momente des Verscheidens zusammenfällt, sondern eine Zuständlichkeit bezeichnet: wie Christus in seinem Auferstehungsleben ganz nur für Gott lebt, so hat sein irdisches Leben ganz nur der Auseinandersetzung mit der Sünde gegolten, ist ein „Abtödten des Jesus", d. h. des Christus nach dem Fleische

[1] H. Schultz S. 410: „Wir würden die Verurtheilung der Sünde im Fleische darin finden, dass ein Fleischesdasein ganz und ohne Rückhalt dem göttlichen Zwecke zu eigen gegeben und zum Ausgangspunkte eines dem göttlichen Zwecke dienenden Lebens der Menschheit geworden ist. Pls denkt ausschliesslicher an den Kreuzestod." Vgl. hierüber auch Ménégoz S. 233f.

[2] Weizsäcker S. 136f.

[3] Ritschl S. 242.

(vgl. II Kor 4 10 νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ) gewesen. Aber wie schon der Gedanke Rm 8 3 sofort eine Wendung nach dem Todesmoment nimmt (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί), so auch 6 10 durch das „Einmal" (τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ). Alle diese Stellen liefern höchstens schüchterne Andeutungen des fraglichen Gedankens und kommen schon um ihrer geringen Zahl willen gegen die grosse Reihe deutlich sprechender Zeugnisse für die juridisch bedingte Beurtheilung der Todesleistung nicht in Betracht.

Anders steht es, wenn statt des vorangehenden das nachfolgende Leben, speciell die Auferstehung, in Betracht gezogen werden will. Diese ist schon Rm 4 25 in ausgesprochenste und engste Beziehung zur Todesleistung gesetzt: „dahin gegeben um unserer Sünden und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen." Die Todesleistung an sich würde ja, da der Tod schon unvermeidliches Geschick des Fleisches ist, keine Bedeutung haben, wenn sie nicht That des Sohnes Gottes wäre; als Sohn Gottes aber könnte der Getödtete nicht gelten, wenn er im Tode verblieben wäre, und umgekehrt lässt sich der Tod dessen, der Sohn Gottes ist, nur als Durchgangspunkt zum Leben denken[1]. Mag demnach die Sündenvergebung noch so ausschliesslich an die Todesleistung geknüpft erscheinen, mindestens wird die Auferstehung als Möglichkeitsgrund für den Glauben daran I Kor 15 14 17 gelten müssen, und am Glauben hängt ja die Rechtfertigung des Sünders (ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν)[2]. Aber auch von diesem subjectiven Moment abgesehen (s. darüber noch unten 9 1), bringt erst die Auferstehung den Thatbeweis dafür, dass der Zorn, unter welchen der Sterbende gestellt erscheint, mit diesem seinem Tode sich auch wirklich erschöpft, aufgehört habe; anders wäre ja der Tod auch kein sühnender gewesen[3]. Die Auferstehung ist als factische Umsetzung des Fluches in Segen, des Todes in Triumph zu denken[4]; nur in Verbindung mit ihr kommt dem Tode heilsbegründende Bedeutung zu[5]. Was daher in dieser Beziehung I Th 4 14 (πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη) und II Kor 5 15 ausdrücklich gesagt ist (τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι, wobei das ὑπὲρ αὐτῶν zu beiden Aussagen gehört),

---

[1] Weizsäcker S. 118: „Dieser Tod des Christus ist selbst für ihn der Uebergang zu dem, was er als auferstandener geworden ist; er ist selbst schon die Ablegung seines irdischen Lebens."

[2] So Hofmann, Meyer, Ritschl, besonders Weiss § 81 c und d, Ménégoz S. 257 und Candlish, The relation of Christ's resurrection to our justification: The Expositor VIII 1893, S. 465 f, Pfleiderer, Urchristenthum S. 222.

[3] Seeberg S. 242. [4] Everett S. 211 f.

[5] So R. Schmidt S. 90, Gess, Christi Person und Werk II, S. 192, Weizsäcker S. 118 f, 136 f.

das kann auch sonst überall ergänzt werden; Rm 4 24 10 9 steht sogar als Gegenstand des Glaubens bloss Auferstehung. Der Auferstandene und zur Rechten Gottes Erhöhte bedingt überdies durch sein Eintreten für die Seinen die nachhaltige Wirkung des errungenen Heils (Rm 8 34 ὃς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν). Durchweg also bilden Tod und Auferstehung zusammen die beiden Factoren, durch welche die Anschauung der vollen Christuspersönlichkeit hergestellt wird, an welche doch allein I Kor 1 30 II Kor 5 21 der Heilsstand der Gläubigen dauernd gebunden ist[1], wesshalb auch nicht etwa das zur blossen Episode werdende Leben des zweiten Adam auf Erden, sondern hier das freiwillige Eintreten des Präexistenten in den Zustand der Erniedrigung[2], dort das nachgeschichtliche Auferstehungsleben des Erhöhten als Modell für das neue Leben der Gläubigen verwerthet wird[3]. Damit ist aber auch schon angedeutet, dass das Moment der Auferstehung in seiner ganzen Bedeutung und Tragweite erst da zu Tage tritt, wo es sich nicht mehr um die einseitig juridisch, sondern um die ethisch begründete Versöhnung und Erlösung handelt, zu der wir uns nunmehr hinüberwenden.

7. Die ethisch gerichtete Theorie.

Auf dem hier erreichten Punkte tritt in belehrendster Weise zu Tage, wie die beiden Gedankenstränge, welche schon bisher unterschieden werden konnten, in der Folge aber immer deutlicher als parallel neben einander herlaufend in Sicht treten werden, zwar nicht in einander geflochten und unter den Gesichtspunkt eines einheitlichen Gesammtverlaufs gebracht werden dürfen, wohl aber beide zugleich in Gebrauch gesetzt und stramm angezogen sein wollen, wenn der Wagen in Bewegung gerathen und vom Flecke kommen soll. Die, bisher nur in ihrem eigenen Zusammenhang betrachtete, Theorie von der sühnenden, Schuld tilgenden Wirkung des Messiastodes wird in der That nur möglich, weil und sofern zugleich eine andere Gedankenreihe daneben herzieht und als Untertonreihe mitklingt — eine Theorie, deren Vorzug es ist, Befreiung nicht bloss von der Schuld, sondern auch von der Macht der Sünde denkbar erscheinen zu lassen und zu zeigen, wie und warum das Gesetz nicht bloss aufhört, eine fordernde und verklagende, sondern auch eine Sünde hervorrufende und mehrende, den Willen schwächende Wirksamkeit auszuüben[4]. Noch ehe

[1] Schlatter, Der Glaube im NT [2] S. 222 f. Schäder S. 30, 45 f, 51.

[2] Weizsäcker S. 122.

[3] So R. Schmidt, Die paulin. Christologie S. 51, Pfleiderer, Paulinismus S. 111 f, v. Soden, Theol. Abhandlungen S. 116 f.

[4] Während die ältere Theologie die Heilswirkung des Todes meist ganz auf

Pls II Kor 5 18—21 die juridisch basirte Versöhnungslehre entwickelt, greift er in den allgemeinen Betrachtungen 5 14—17 darüber hinaus [1], indem er an die Spitze zwar den, wohl noch im Sinne der ideellen Uebertragung zu verstehenden, Satz stellt, dass „Einer für Alle gestorben ist“ [2], sofort aber versichert, dass diese mors vicaria keineswegs dahin verstanden werden dürfe, als ob dabei denjenigen, an deren Statt sie geleistet war, eine schlechtweg passive Rolle zugefallen wäre. Gerade wie Pls sonst den Gläubigen ihren Charakter als „Heilige“ als Sporn zur Selbstheiligung zu Gemüthe führt (s. 9 3), so wird das II Kor 5 14 objectiv gesetzte Sachverhältniss gleich 5 15 als Gegenstand des Strebens der dabei in Betracht kommenden Individuen hingestellt [3]. Nicht als Folge, aber als Zweck des Todes ist ein Leben der Gläubigen in Aussicht genommen, welches nicht im Dienste des Egoismus, sondern in demjenigen des gemeinsamen Herrn steht (ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι). Mit diesen Betrachtungen sehen wir uns für einen Augenblick sogar ausserhalb der Sphäre jeder Doctrin auf den nackten Boden psychologischer Wirklichkeit versetzt (s. unten 9 7), sofern die bezüglich der Gläubigen ausgesprochene Erwartung, dass sie auf Selbstruhm verzichten werden, einfach damit motivirt ist, dass die erfahrene Gottesliebe Gegenliebe hervorrufen muss [4]. „Die Liebe zu Christus — heisst es 5 14 15 — hält uns (unser Ich, unser sinnlich selbstsüchtiges Streben) in Schranken, indem wir das Urtheil gewonnen haben, dass Einer für Alle gestorben ist“, nämlich zu dem gemeldeten Zwecke. Gleichwohl beweist die Gegenüberstellung dessen, was der Eine für Alle that, mit

---

die bereits besprochenen Momente beschränkt, machten Baur, Holsten, Pfleiderer, Schmiedel u. A., auch Philosophen wie Th. Ziegler, S. 78 im Zusammenhange mit ihrer richtigen Auffassung von der σάρξ die Selbständigkeit der neuen Gedankenreihe geltend.

[1] Vgl. Lüdemann S. 198, Klöpper und Schmiedel zu II Kor 5 14 15.

[2] Im Satze εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν könnte die Präposition zwar wie gewöhnlich = zum Besten gefasst werden, wird aber besser, wie z. B. auch Gal 3 13 ὑπὲρ ἡμῶν (Pfleiderer, Paulinismus S. 136, Urchristenthum S. 223 f) = anstatt, also sachlich = ἀντί genommen. Vgl. Schmiedel zu II Kor 5 15. Wie aber der Gebrauch der gleichen Präposition einen beständigen Uebergang der Bedeutung = in commodum in die andere = vice gestattet, so tritt in τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι um der Mitbeziehung auf die Auferstehung willen sofort wieder die erstere in Geltung. Das beziehungsreiche ὑπέρ ermöglicht eine solche Zusammenschau beider Gedankenreihen, während bloss die Mc 10 45 = Mt 20 28 (vgl. I Tim 2 6 ἀντίλυτρον) stehende Präposition ἀντί den Stellvertretungsgedanken mit Sicherheit zum Ausdruck bringt, das nur I Th 5 10 (ἡμῶν) Gal 1 4 (τῶν ἁμαρτιῶν) und Rm 8 3 (τῆς ἁμαρτίας) vorkommende περί (I Kor 1 13 ist wahrscheinlich ὑπὲρ ὑμῶν zu lesen) allgemein „Sünden halber“ bedeutet.

[3] Klöpper S. 283.

[4] Schmiedel zu II Kor 5 15 f, Zeitschrift S. 224, 276. Vgl. B. Weiss § 81 b.

dem, was dann Alle sofort auch zu ihrer eigenen That machen, dass wir uns bereits in dem Bannkreis der mystischen Anschauung von dem repräsentativen Menschheitshaupte befinden, an welchem nichts geschieht, was nicht dem Gesetze der Solidarität gemäss sofort auch an den von ihm vertretenen Gliedern geschehen müsste[1].

Aber erst in Rm kommt diese zweite, die speculativ-ethische Construction zu durchsichtiger Darstellung; freilich auch hier nicht in reinlicher Scheidung oder Abgrenzung gegen die juridisch gedachte Theorie, sondern so, dass jene sich Rm 6—8 auf Grund dieser, die Rm 3—5 dargelegt wird, erhebt[2]. Man sollte allerdings meinen, der Rm 3 21—26 dargestellte Process wäre mit dem sühnenden Messiastode abgeschlossen. Damit wäre aber dem Einwurf 6 1 Vorschub geleistet, der Mensch möge, damit die in jenem Tode offenbar gewordene Gnade um so grösser erscheine, seinerseits einfach in der Sünde beharren. Um dem entgegenzutreten, erinnert Pls 6 2—11 seine Leser daran, dass sie schon in der, auf den Tod des Christus vollzogenen, Taufe mit diesem gestorben, mit ihm begraben, ja 6 5 „mit der Nachbildung seines Todes zusammengewachsen" (σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ) sind, um weiterhin auch mit ihm 6 4 „in der Neuheit des Lebens zu wandeln", d. h. er deutet den Sühnetod um in die Ueberwindung der Sünde in den Gläubigen, die Auferstehung aber in das neue Leben derselben[3]. So hat die Todesgemeinschaft mit dem Gekreuzigten zu ihrem unabtrennlichen Ergänzungsstück die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen. Gleichzeitig damit, dass die Todesgenossen von der Sünde und Schuld, von der Verdammlichkeit vor dem Gesetz und seiner Strafandrohung, dem Tode, befreit sind, sind sie auch thatsächlich von der Zwangsgewalt der Sünde, von der Uebermacht der animalischen Triebe, von der Ohnmacht des Fleisches, überhaupt von der Herrschaft der Sünde im Fleisch frei geworden und befähigt zu einem neuen, seligen Auferstehungsleben[4]. Was vom Standpunkte des Ge-

[1] Auch Fulliquet, La pensée religieuse dans le NT 1893, S. 343, 349 weist auf eine solche Verbindung des psychologischen und des mystischen Momentes hin.

[2] Vgl. Lipsius zu Rm 1 17, während nach Ritschl II, S. 228 Rm 6 sich gegen Rm 3 sogar einfach indifferent verhielte. Richtig Lüdemann S. 161 bezüglich Rm 5 1: „Je weiter wir von hier an im Rm-briefe vordringen, desto mehr fühlen wir, dass eine andere Darstellungsweise als die bisherige in den Ausführungen des Apostels Platz zu greifen und sich immer klarer hervorzuringen beginnt." Auch nach Beyschlag II, S. 191 folgt auf die Rm 1—5 vorliegende rein religiöse Betrachtungsweise Rm 6—8 ein religiös-sittlich begründeter Nachweis, wie im Tode des Christus nicht bloss Tilgung der Schuld, sondern auch Brechung der Macht der Sünde gegeben ist. Dagegen deuten Lorenz, Lehrsystem S. 150f und W. Karl, Beiträge zum Verständniss der soteriologischen Erfahrungen und Speculationen des Apostels Pls 1896, S. 69f alle juridischen Gedankengänge um und weg.

[3] Clemen S. 271.

[4] Lipsius, HC II 2, S. 82.

setzes und seiner Rechtsverbindlichkeit aus als Sühne für den Bruch übernommener Verpflichtung erschien, das erscheint vom Standpunkt der anthropologischen Prämissen des Apostels aus als Besiegung des gottfeindlichen Fleisches durch die Gottesmacht des Geistes[1].

8. Gegenseitiges Verhältniss beider Theorien.

Die subjectiv-ethische Deutung des Erlösungswerkes ist der objectiv-juridischen Auffassung nicht über- und nicht untergeordnet[2], sondern läuft fast von Anfang an neben ihr her[3], zuweilen auch mitten durch sie hin. Dass sie mehr mit hellenistischen, als mit volksthümlich jüdischen Begriffen operirt, mehr auf den Gegensatz von Geist und Fleisch, als auf die Bedeutung des Blutes im Opferritual gebaut ist[4], macht noch nicht das tiefste Unterscheidungsmerkmal aus. Dieses besteht vielmehr darin, dass Pls erst in dieser Theorie sein eigenstes persönliches Erlebniss Gal 2 19—21 zum Ausdruck gebracht hat, während die juridisch-objective Theorie den Niederschlag der Herausarbeitung des Glaubens an Christus aus dem Bestande seines angestammten Vorstellungsmateriales darstellt[5]. Hier kommt die Versöhnung ausserhalb des menschlichen Bewusstseins durch einen Vorgang zwischen Himmel und Erde zu Stande, wobei Gott das handelnde, Christus das vermittelnde Subject ist, die Menschen aber erst nachträglich als eventuelle Empfänger (im Falle ihres Gläubigwerdens) in Betracht kommen (daher Rm 5 6 8 Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἀσθενῶν, ἀσεβῶν, ἁμαρτωλῶν). Dagegen liegt in der subjectiv-ethischen Theorie die Nach-

---

[1] Treffend stellt die Quintessenz der paulin. Lehre Seeberg S. 234 dar: „Wie nun die alte Menschheit sich dadurch verwirklichte, dass ihre Glieder aus Adam hervorwuchsen, so dass Sünde und Tod in ihnen zur Realität wurden, so — das kann nur die Meinung des Apostels sein — verwirklicht sich die Menschheit zu einer neuen dadurch, dass, indem ihre Glieder aus Christus hervorwachsen, in denselben Gerechtigkeit und Leben zur Realität werden." Nur hält er diese eine Seite an der Sache für das Ganze.

[2] Letzteres nach Pfleiderer, Urchristenthum S. 229, Paulinismus S. 134, Ersteres nach Holsten, Zum Evglm S. 440f, Weizsäcker S. 135, Lorenz S. 121f, Beyschlag II S. 195f, 198. Weiss § 81b leugnet überhaupt, dass es neben der expiatorischen Doctrin, Fulliquet S. 341f, 346f, dass es neben der mystischen noch eine andere gebe.

[3] Clemen, Chronologie S. 269. Lipsius, Dogmatik S. 510: „Mit dieser noch ganz in den Kategorien des jüd. Denkens ausgeprägten Lehre verschmilzt sich unmerklich die ethisch-mystische Anschauung von der Vernichtung der Sündenherrschaft durch die Ertödtung der σάρξ."

[4] So Pfleiderer, Urchristenthum S. 254, Brückner, Die chronologische Reihenfolge der neutest. Briefe 1890, S. 110.

[5] Ménégoz S. 271: „L'idée de la justification repose sur un principe juridique .... Ce qui est personnel à Paul, c'est la notion mystique de l'identification de l'homme avec Jésus-Christ par la foi."

wirkung jenes gewaltsamen Bruches mit dem Sündenreiz vor, welchen der Apostel in der Krisis seines Lebens am eigenen Fleisch und Blut erfahren hatte (s. 4 3 5 3). Das System neuer sittlicher Kräfte und Triebe, Aufgaben und Zwecke aber, das sich in ihm bildete, hat den Auferstandenen zum Mittelpunkt, wie er ihm in jenem Moment als Licht aufgegangen war, um forthin den Kern und Stern seines eigentlichen Lebens zu bilden Gal 2 20 Phl 1 21. Daher die „neue Schöpfung" Gal 6 15 II Kor 5 17. Es ist einfach Verallgemeinerung und Anwendung dieser persönlichen Erfahrung auf alle analogen Fälle, wenn jetzt auf der negativen Seite alle Getauften als der Sünde gestorben Rm 6 2, auf der positiven aber als in einer der Auferstehung entsprechenden „Neuheit des Lebens" wandelnd 6 4 erscheinen. Als Hülfsgedanke, kraft dessen eine solche Vorstellung vollziehbar wird, stellt sich abermals der Begriff der Solidarität der Menschheit mit dem Menschheitshaupte dar. Und zwar ist dieses Gemeinschaftsverhältniss ein doppeltes: schon der natürlichen Schöpfungsordnung gehört es in seiner allgemeinen Form an I Kor 11 3; durch Eintritt des „himmlischen Menschen" in irdische Existenz, durch sein Auftreten als „zweiter Adam" ist es ein intimeres, bis auf die Gemeinschaft des „Sündenfleisches" sich erstreckendes, geworden Rm 8 3[1]. Wenn es nun aber in diesem Zusammenhange heisst, dass „Gott die Sünde verurtheilte im Fleisch" (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί), so beruht dies auf einem Hereinspielen der juridischen Deduction in die ethisch gerichtete Gedankenreihe, wie schon 8 1 5 16 18 die Rückbeziehung auf das „Verdammungsurtheil" (κατάκριμα) beweist. Nur unter Voraussetzung der Aufhebung dieses Urtheils, also der Gerechtsprechung des Sünders, erscheint demnach 8 4 die Lebensgerechtigkeit realisirbar[2]. Ganz ebenso spielt in die 6 2—11 entwickelte mystische Anschauung von der Todesgemeinschaft ein juridisch gerichtetes Moment herein in dem, wörtlich aus der jüd. Theologie entnommenen[3], aus dem Zusammenhange ihrer Sühnideen zu verstehenden (s. I 1, 4 6), Satze 6 7 „Wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde" (ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας), d. h. der Gestorbene ist der Sünde quitt, weil diese, indem sie ihn tödtete, auch an ihm ihr Herrscherrecht ausgeübt, weitere Ansprüche also nicht zu erheben hat[4]. Demnach

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 225.

[2] Hilgenfeld, ZwTh 1873, S. 175 f, 178.

[3] Vgl. Delitzsch, Pls des Apostels Brief an die Römer in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert S. 84 und J. A. C. van Leeuwen S. 83.

[4] Ménégoz S. 251 f, 256: „Cet homme est quitte vis-à-vis de la justice." S. 256 f: „L'expiation est la prémisse de la justification." Vgl. auch Pfleiderer, Urchristenthum S. 229, 232, JpTh S. 54.

ist Christus „der Sünde gestorben", nicht bloss, sofern er ausser Beziehung zu der ihn nicht weiter berührenden Sünde der Menschen getreten ist[1], sondern sofern er sterbend der Sünde denjenigen Tribut entrichtet hat, auf welchen sie kraft eines göttlichen Rechtsurtheils (Rm 5 16 κρίμα) einen Anspruch zu erheben hatte. Seine Gläubigen sind nicht mehr „Schuldner dem Fleische" Rm 8 12, weil die Sünde wie an Christus, so auch an seine Todesgenossen nichts mehr zu fordern hat. Damit gleitet die Betrachtung wieder ganz leise und unvermerkt aus der conventionellen in die dem Pls eigene, originelle Gedankenreihe hinüber, und ganz ebenso konnte auch Rm 8 3 der Tod des Sohnes Gottes dem Pls als ein, über die Sünde auf ihrem eigensten Herrschaftsgebiete, dem Fleische, ergangenes, Strafgericht, als eine objective „Hinrichtung des Sündenleibes" (Rm 6 6 ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) doch nur erscheinen kraft eines Rückschlusses aus der, am eigenen Fleisch gemachten und daraufhin generalisirten, Erfahrung Gal 5 24 6 14 auf eine entsprechende, im Tode des Menschheitshauptes vorliegende Causalität. Auf der Gleichheit des im getödteten Leib des Gottessohnes gerichteten Fleisches mit allem Fleisch (s. 6 2) beruht die Vorstellung, dass in seinem Fleische alles Fleisch, wie wenn es ein grosser, zusammenhängender, lebendiger Organismus wäre, den Todesstreich empfangen hat, so dass dieser Tod eine Vernichtung der im Fleische ruhenden Sündenmacht im Grundsatze bedeutet. Der Stellung des zweiten Adam im Mittelpunkte der Menschheit entspricht es, dass auch das Fleisch im Mittelpunkte seines einheitlichen Complexes getroffen ist, so dass es von nun ab nur noch als im Rückgang begriffen, seiner völligen Vernichtung entgegengehend betrachtet werden kann[2]. Während bisher mit dem Tode des Fleisches auch der Mensch selbst dem Untergang verfallen, vom Fleisch in die Vernichtung hinabgezogen war, liegt in dem Tode des Sohnes Gottes der erste Fall vor, dass mit dem Fleisch nur das Organ der Sünde getödtet wurde[3]; die Persönlichkeit selbst aber wird, wie zuvor schon über die Sünde, so jetzt auch über den Tod Meister und lebt

[1] So Ritschl II, S. 226, vgl. jedoch S. 241.

[2] So Baur, Neutest. Theologie S. 161, Holsten S. 352, 436f, R. Schmidt S. 49f, Overbeck, ZwTh 1869, S. 178f, Pfleiderer, Paulinismus S. 149, Lipsius, HC II 2 S. 146, Joh. Weiss S. 87, Schmiedel, Zeitschrift, S. 225: „Da nun Christus Vertreter der ganzen Menschheit ist, so war die Tödtung seines Fleisches zugleich Tödtung des Fleisches aller Menschen, wenigstens soweit sie ihren Zusammenhang mit ihm durch den Glauben an ihn vollziehen; also sind durch Christi Tod alle diese von der Macht frei geworden, welche sie immer wieder in die Sünde treibt. Diese Schlusskette zu kritisiren, ist nicht schwer; sie ist so wenig zutreffend dass man sich meist scheut, sie Pls zuzutrauen."

[3] Lüdemann S. 124.

Rm 6 10 ein, von keiner Sünde mehr berührbares, Leben, das nur Gott angehört[1].

Gemäss dem tieferen Gedanken, welchen Pls somit in die von ihm übernommene und weiter gebildete Sühnopfertheorie hineinlegt, erscheint der Tod des Gottessohnes als der Hebel, kraft welches die Wirksamkeit des Fleisches gehemmt und dem Verlaufe des Todesgesetzes in der Menschheit Einhalt geboten wird. Denn der Sterbensprocess des zweiten Adam wird ebenso von Allen, die sich ihm anschliessen, empfunden und nacherlebt (sie erfahren eine ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός Kol 2 11), wie dies innerhalb der ersten Menschheitsreihe bezüglich des Sündigens und Sterbens des ersten Adam der Fall gewesen ist. Es kommt nicht bloss zur Aufhebung der Sündenschuld (juridisches Dogma), sondern auch zur Ueberwindung und Vernichtung der Sündenmacht (ethische Gedankenreihe).

Freilich gehört, wie im Heilswerke selbst Tod und Auferstehung unzertrennliche Kehrseiten eines einheitlichen Herganges (der in Sieg umschlagenden Niederlage) sind, so auch jetzt zur Vollendung des Bildes die Reflexion darauf, dass mit der Auferstehung des dem Fleische nach gestorbenen Christus die siegreiche Uebermacht und Unauflöslichkeit des Geisteslebens ebenso erwiesen und gewährleistet I Kor 15 26 54 Rm 6 9, wie als treibender Impuls einer neuen Menschheit eingepflanzt worden ist Rm 6 5. So erfahren denn auch gleich Pls alle Gläubigen dieselbe Ueberlegenheit des pneumatischen Princips, deren erste und grundlegende Manifestation die Auferstehung des Christus ist (Phl 3 10 γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ)[2], und wird so aus der unbewussten Naturverbindung, in welcher die Gattung schon mit dem vorzeitlichen Himmelsmenschen steht, jene bewusste Glaubensverbindung und Geisteseinheit, darin sich die Gemeinde mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn begriffen fühlt (s. unten 9 1).

Von dieser Seite her dient also die paulin. Mystik zur wohlthätigen Ergänzung seiner juridischen Dialektik[3]. Diese hatte sich noch in jüd. Anschauungsformen bewegt. Die ganze Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Gnade, Gerechtigkeit und Liebe entspricht noch den Vor-

[1] Lorenz S. 121.

[2] Lüdemann S. 124: „Durch sie ist der Sieg des πνεῦμα, die Niederlage der σάρξ für den Apostel unwidersprechlich constatirt." Lipsius, Dogmatik S. 509 f: „Die Heilsbedeutung seiner Auferstehung besteht in der Offenbarung der himmlischen Herrlichkeit Christi als des pneumatischen Herrn, kraft deren er alle Gläubigen zur Gemeinschaft seines pneumatischen Lebens und zur Gotteskindschaft beruft."

[3] Pfleiderer, Urchristenthum S. 236: „So erhält die Idee der Stellvertretung in Pls' Denken ihre Ergänzung und Erfüllung durch die Mystik seines Glaubensbegriffes." Vgl. auch Paulinismus S. 152, 157 f.

aussetzungen der Gesetzesreligion, und eben damit auch die Concentration des Erlösungswerkes auf den Moment des Messiastodes. Jetzt aber treten mehr und mehr die Intuitionen einer sittlich orientirten Mystik in Geltung, welche aus dem einmaligen Ereigniss ein gemeinsames Erlebniss aller Gläubigen macht und den tieferen Hintergrund aller paulin. Ethik bildet (s. unten 9 2). Damit aber werden Tod und Auferstehung des Hauptes zum Sinn- und Vorbild jener inneren Umwandlung der Gesinnung (μετάνοια), wie sie Jesus selbst als die Grundbedingung des Heils hingestellt und gefordert hatte. Insofern lässt sich die paulin. Erlösungslehre allerdings auf dem weiteren Umwege der pharisäisch-gesetzlichen Sühnetheorie und dem näheren einer mystisch begründeten Ethik zuletzt wieder auf die einfachen sittlich-religiösen Grundlinien des Evglms zurückführen[1]. Dabei behält übrigens doch diese paulin. Mystik ihren ganz originellen Werth. Sie schliesst sich an keinen Vorgang an, ist eigentlich nur unter Begleitung des sinnlich empfindbaren Momentes, welches sich in die Anschauung vom Absterben des zu Tod getroffenen Fleisches kleidet, verständlich und erscheint uns nur darum nicht mehr vollkommen singulär, undefinirbar und phänomenal, weil die christl. Welt insgemein der Ueberzeugung lebt, fortwährend ganz dieselben Erfahrungen zu machen, deren Niederschlag die gekennzeichnete, schliesslich in dem dogmatischen locus von der Bekehrung und Wiedergeburt erstarrte, Gedankengruppe bildet.

8. Die Gottesgerechtigkeit.

1. Der Glaube.

Die Erklärung des locus classicus für die Versöhnungsidee Rm 3 25 hat noch ein Moment im Reste gelassen, nämlich die, mitten in die Beschreibung des objectiven Hergangs hineingesetzte, Beziehung auf das subjective Moment des Glaubens (ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι). Jedenfalls soll damit angedeutet werden, dass dieselben Sünder, welche in der am Kreuz vollzogenen Sühne die Verbürgung der Gnade Gottes besitzen, dazu doch ihrerseits in ein positives innerliches Verhältniss treten müssen. Die Versöhnung (καταλλαγή) ist ein für allemal vollzogen; nicht erst der Glaube führt sie herbei. Aber was Christus als Sühnmittel (ἱλαστήριον) objectiv ist, das ist er für den Sünder subjectiv eben allein „durch Glauben“; nur am Gläubigen thut das Sühnmittel seine Wirkung. Es gibt keine Versöhnte ausser den Gläubigen.

---

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 239, Paulinismus S. 158. Vgl. auch Beyschlag II S. 195.

Was ist nun aber der Glaube? Zugestandener Maassen kommt er zu Stande in Folge der gehörten Verkündigung des Evglms Gal 3 2 5 Rm 10 17; er ist Frucht des überwältigenden Eindruckes, welchen der „Erweis des Geistes und der Kraft“ I Kor 2 4 hervorbringt. Das führt zunächst auf ein intellectuelles Moment: für wahr Halten, als wahr Annehmen und Bejahen dessen, was den Inhalt der Verkündigung ausmacht, und zwar aus dem Motiv der Zuversicht auf die Heilskraft dieses Inhaltes. Somit erbaut sich der paulin. Glaubensbegriff auf Grundlage des gemein jüdischen[1], vor Allem aber eines Begriffes vom Glauben, wie ihn die synopt. Reden Jesu erkennen lassen (s. oben I 2, 51): man glaubt Einem, weil man ihm traut. So glaubt Rm 4 3 (ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, vgl. auch die Verbindungen mit ἐπί 4 5 24) Abraham Gott, dass dieser sein Wort wahr machen werde[2]. Da aber alle Zusagen Gottes in Christus Ja und Amen sind II Kor 1 20, vertraut man des Näheren auf den, in ihm als der Erfüllung aller göttlichen Verheissungen geoffenbarten, Gnadenwillen Gottes. Hier also wird der „Glaube an Gott“ (Mc 11 22 πίστις θεοῦ) zu einem „Glauben an Jesus Christus“ (Gal 2 16 3 22 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ = 3 26 πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)[3]. Weil nun aber die Anschauung der heilswirkenden Christuspersönlichkeit wieder aus den correspondirenden Factoren des Versöhnungstodes und der Auferstehung resultirt, werden diese, insonderheit die Auferstehung, zum speciellsten Inhalte des Glaubens Rm 4 24 10 9. Während also der urchristl. Glaube noch wesentlich die Anerkennung des erschienenen und die Erwartung des wiederkehrenden Messias umfasste, ist jetzt dieser Messias Jesus (ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς) in seiner paulin. Eigenschaft als Herr (ὁ κύριος) Gegenstand des Glaubens, unter besonderer Betonung der Thatsache, dass ihn Gott dem Tode entrissen hat, wie ja auch Abraham einen analogen Glauben an die lebenschaffende Wunderkraft Gottes an den Tag gelegt hat

[1] Vgl. bei Schlatter S. 11f, 365f, 377f, 389f die Untersuchungen über die alttest. Begriffe 'emet und 'emuna, sowie über die aramäischen Aequivalente dafür und den Sprachgebrauch der griech. Philosophen, Geschichtschreiber und Juristen. Der Begriff des Haltens und Tragens soll dem semitischen, der des Bindens dem griech. Wort zu Grunde liegen. Vgl. auch Haussleiter, Was versteht Pls unter christlichem Glauben? Greifswalder Studien 1895, S. 159f.

[2] Pfleiderer, Paulinismus S. 168f: „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.“

[3] Haussleiter S. 170f zeigt, dass πίστις ἐν Χριστῷ, nicht εἰς Χριστόν die paulin. Formel ist, vertheidigt dagegen S. 180f, Der Glaube Jesu Christi und der christl. Glaube 1891, S. 35 für Rm 3 22 26 die subjective Fassung des gen. Ἰησοῦ Χριστοῦ nach Analogie von „Abraham's Glaube“ 4 16. Widerlegt von Holsten, Deutsche Litteraturzeitung 1891, S. 1521f, Kölbing S. 23f und Seeberg S. 191, der aber einen gen. autoris statt objecti annimmt.

Rm 4 17 18. Gott als der Inhaber der Macht der Todtenerweckung ist das gleiche Object des alttest. und des neutest. Glaubens. Wichtiger als diese immer nur formale und unter Voraussetzungen jüd.-theol. Art herstellbare Analogie ist die an dem Bilde Abraham's zu gewinnende Näherbestimmung des Glaubens als einer, stetig in der gleichen Richtung unter Zurückdrängung aller hemmenden Zweifelsmotive geübten, Energie des Willens, die sich in rückhaltslosem Vertrauen bethätigt Rm 4 19 20[1]. In solchem Gemüthsantheil liegt dasjenige religiöse Moment des Glaubensbegriffes, welches diesen erst als Ergänzungsstück der Sühnelehre erscheinen lässt. Soll Christus wirklich für die Gläubigen gestorben sein, so muss diese Beziehung zwischen ihm und ihnen auch von dem Einzelnen anerkannt werden. Dies eben leistet die persönliche Gemüths- und Willensthat, vermöge welcher das objective „für Alle" II Kor 5 15 sich umsetzt in ein „für jeden Einzelnen" I Kor 8 11 Rm 14 15, also auch „für mich" Gal 2 20[2].

Der pointirten Zuspitzung auf das subjective Moment[3] entspricht dann eine, aus demselben Momente sich ergebende, Ausweitung des Glaubensbegriffes über den Factor des Vertrauens hinaus in der Richtung nach einem, durch den Glauben erweiterten und vertieften, Bewusstsein des Christen überhaupt[4]. Während streng genommen der Glaube nur die erste Annahme des Evglms, den Anfangs- und Ausgangspunkt der Linie bezeichnet (vgl. die Aoriste z. B. I Kor 3 5 15 2 Rm 13 11, dagegen 15 13 πιστεύειν = gläubig sein, daher Gegensatz von πιστεύοντες und ἄπιστοι, z. B. I Kor 14 22), stellt sich wie zur Beseitigung des Missverständnisses, als handle es sich um eine nach gemachtem Gebrauch werthlos gewordene Eintrittsmarke, ein rhetorischer Gebrauch des Wortes ein[5], vermöge dessen es zum Ausdruck wird für die mystische

[1] Ritschl S. 325: „Im Prinzip richtig gestellte Willensrichtung." Zu viel sagt Schlatter [1] S. 313 mit Beziehung auf Gal 2 16 (ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ): „Er ist seinem Wesen nach Begehren, Tendenz", [2] S. 250 „Streben nach Gerechtigkeit." C. Böttticher, Das Wesen des religiösen Glaubens im NT 1895, S. 15f: „active Willensbewegung", „thätige Hingabe."

[2] Die psychologisch geordnete Reihe ist übrigens die umgekehrte, da Pls immer, was er selbst erfahren hat, als allgemein gültig setzt. Neu aber ist auf jeden Fall die Individualisirung. Vgl. Joh. Weiss S. 86.

[3] Baur II, S. 162: „So wird das Object des Glaubens von Moment zu Moment näher bestimmt, in demselben Verhältniss aber erhält er auch nach seiner subjectiven Seite eine immer intensivere Bedeutung. Das theoretische Fürwahrhalten wird zum praktischen, das innerste Interesse des Menschen ansprechenden Vertrauen, und dieses Vertrauen selbst zu einer Gewissheit der Ueberzeugung, in welcher das, was einmal in das subjective Bewusstsein aufgenommen ist, auch wenn es blosse Vorstellung oder Erwartung ist, als unmittelbare objective Realität gilt." Vgl. auch Th. Ziegler, Geschichte der christl. Ethik S. 75.

[4] Pfleiderer, Urchristenthum S. 245f. Beyschlag II, S. 179f.

[5] Lorenz zu Rm, S. 142: „Bei der centralen Bedeutung jedoch, welche dieser-

Einheit der neuen Creatur mit dem Haupte der neuen Menschheit Gal 2 20, für die Lebensgemeinschaft des Versöhnten mit Gott selbst, für den ganzen Christenstand Rm 1 8 II Kor 13 5. Während „Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist" Rm 14 23, muss Alles, was aus dem Glauben kommt, Gott gefallen. Denn er ist selbst der tiefe Gefühlsgrund des Friedens mit Gott, der Freude an Gott, der Hoffnung zu Gott, trägt daher dem Menschen Klarheit und Sicherheit seiner religiös-sittlichen Ueberzeugung Rm 14 1 2 22 einerseits, Kraft und Trieb seiner Selbstbestimmung zum Guten Gal 5 6 andererseits ein, so dass die ganze Entfaltung des persönlichen Christenlebens als Wachsthum und Zunahme im Glauben, alle seine Tugenden als Erweise und Bethätigungen des Glaubens, als Functionen des Glaubens selbst erscheinen und sogar von einem „Werk des Glaubens" (I Th 1 3 ἔργον τῆς πίστεως) gesprochen werden kann, trotzdem dass Werke und Glaube sich im Grundsatze entgegenstehen, ähnlich wie es auch „ein Gesetz des Glaubens" Rm 3 27 giebt, trotzdem, dass Gesetz und Glaube sich schon zeitlich ausschliessen Gal 3 23.

2. Rechtfertigung.

Der gewonnene Glaubensbegriff wird nun aber gerade in seiner originellsten Zuspitzung von Pls in engste Beziehung zur Gerechtigkeit gebracht und dadurch auch diesem, zunächst der pharisäischen Theologie entnommenen, Schulbegriffe gleichfalls ein neuer Inhalt gegeben. Hing für Juden und Judenchristen das Heil an der Gerechtigkeit, so sie selbst wieder für Pls am Glauben Rm 1 17 3 22 5 1 (δικαιωθέντες ἐκ πίστεως). Dass diese Behauptung von vornherein als Kampfmittel gegen Judenthum und Judaismus verstanden sein will, erhellt aus dem Gegensatz Gal 2 21: „Wenn aus dem Gesetze Gerechtigkeit käme, so wäre Christus vergeblich gestorben"; denn 2 16 „nicht wird ein Mensch aus Gesetzeswerken gerechtfertigt, sondern durch den Glauben an Christus Jesus." Aus der für ihn in jeder Beziehung centralen Thatsache des Kreuzestodes schliesst Pls, dass jenes an sich denkbare und jüdischer Seits als wirklich angenommene Verhältniss, wornach die Grundlage für

---

halb dem Glauben für das Christenthum zukommt, wird auch der gesammte spätere Herzenszustand des Christen mit demselben Namen genannt." „Der Glaube bezeichnet in dieser Verbindung den christl. Charakter überhaupt, das neue Verhältniss zu Gott und Christus, wie es angeknüpft und beibehalten worden ist." Vgl. auch Schmiedel, Zeitschrift S. 222. Nach Schnedermann, De fidei notione ethica Paulina 1880, S. 12 versteht Paulus darunter „actionem quandam hominis ab uno temporis momento incipientem et per totam vitam pergentem, qua Dei gratiam in Jesu Christo oblatam assumat et in Deum solum se totum dirigat, non ex suis ipsius viribus, sed spiritus sancti."

des Menschen Gerechtigkeit in den Werken, d. h. in der Erfüllung des Gesetzes gegeben wäre, dem wirklichen Hergang keineswegs entspricht[1]. Denn der Tod des Sohnes Gottes ist nur zu begreifen als eine göttliche Gnadenthat (Rm 3 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι), durch welche dem Sünder seine Schuld erlassen, mithin ein neuer Gerechtigkeitsweg eröffnet wird, welcher die Ungangbarkeit des alten, gesetzlichen zur selbstverständlichen Voraussetzung hat. Darum erscheint Rm 5 15 16 die Gerechtigkeit durchweg unter dem Gesichtspunkt einer Gnade (χάρις, χάρισμα), einer Gabe (δωρεά, δώρημα); und zwar kann solches „Geschenk der Gerechtigkeit" (5 17 ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης) allen gegebenen Prämissen zu Folge in nichts Anderem bestehen, als darin, dass der an sich nicht gerechte Mensch doch vor Gott dafür gilt, von Gott dafür gehalten und erklärt wird. Was er selbst dabei zu leisten hat, besteht lediglich in der Empfangnahme und Aneignung dieses Gnadenurtheils, also im Glauben. Der Glaube bringt ihn in das richtige Verhältniss zu Gott; durch den Glauben erscheint er als gerecht (Rm 5 19 δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί). Nicht bloss durch Glauben (per fidem), sondern auch wegen Glaubens (propter fidem) wird er gerechtfertigt[2]; denn was ihm als Gerechtigkeit angerechnet wird, ist eben gerade und ausschliesslich nur sein Glaube (Rm 4 5 τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην)[3]. Der Glaube ist die ausschliessliche Bedingung, die conditio sine qua non für die Gerechtigkeit, aber auch eine Bedingung, welche den Eintritt der Gerechtigkeit im besprochenen Sinn einer Gerechtsprechung mit unzweifelhafter Sicherheit nach sich zieht. So gewiss daher auch der Gläubige Gal 2 20 noch „im Fleische lebt" und demgemäss in seiner Selbstbeurtheilung als Sünder erscheint, so gewiss erscheint er in der Beurtheilung Gottes als gerecht: das reine Widerspiel des Pharisäers, der Lc 16 15 bei sich selbst gerecht, vor Gott aber ein Greuel ist.

In dieses paradoxe, aber einmal von Gott zur Beschämung alles fleischlichen Verstandes gewollte Verhältniss sich schicken, das eben heisst Glauben. So bedeutet denn die Lehre von der Glaubensgerech-

---

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 248: „Eine abstracte Möglichkeit." Dieselbe wird Rm 2 13 als eigentlich geltender Grundsatz hingestellt, an dessen Stelle aber, da sonst Niemand bestehen könnte 3 9—18, ein anderer Grundsatz tritt, nämlich der 3 20—24 entwickelte. Vgl. Joh. Weiss, StKr 1895, S. 288.

[2] Beyschlag II, S. 170.

[3] Baur II, S. 171: „Dass der an sich Ungerechte ein Gerechter ist, ist der eigentliche Inhalt des Glaubens, durch welchen das δικαιοῦσθαι zu einem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως wird; dass es so ist, muss der, der durch den Glauben gerechtfertigt werden soll, vor allem Andern glauben."

tigkeit nichts Anderes, als dass das Werk der Zurechtstellung des Menschen ausschliesslich von Gott ausgeht und zu Gottes Ehre dient (Rm 4 20 ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δοὺς δόξαν τῷ θεῷ). Des Menschen Beitrag besteht ja eben bloss in der Anerkennung dieser Thatsache, d. h. im Glauben, so dass der Glaube, sofern überhaupt eine That des Menschen, eine solche ist, kraft deren sich der Mensch, indem er „sich versöhnen lässt" (s. oben 7 2), Gott einfach ergibt[1], ein Act der Unterwerfung unter die göttliche Heilsordnung[2]. Dadurch wird der Glaube zum „Glaubensgehorsam" (Rm 1 5 16 26 ὑπακοὴ πίστεως, 6 17 10 16 II Th 1 8 ὑπακούειν, ὑποταγή II Kor 9 13, ὑποτάσσεσθαι Rm 10 3 im Gegensatze zum ἀπειθεῖν Rm 11 30 = ἀπιστία 11 20)[3]. Dem von Pls als Widerspiel zum Herkömmlichen gelehrten Heilsweg zu Folge fordert also Gott nicht mehr das Werk des Gesetzes, für dessen Leistung der Mensch einen Lohn erhoffen oder gar fordern könnte, sondern der Glaube ist es, durch welchen der Mensch die Heilsthat Gottes, wie sie im Kreuzestod seines Sohnes vorliegt und im „Wort vom Kreuz" aller Welt verkündigt wird, einfach anerkennt und dafür als Geschenk die Gerechtigkeit, die ihmGott beilegt, hinnimmt.

3. Die Gerechtigkeit Gottes.

Für den nachgewiesenen Gedankencomplex bietet der Apostel Rm 1 17 3 21 22 10 3 und wohl auch I Kor 1 30 (6 11) II Kor 3 9 5 21 einen Ausdruck, welcher zwar der Wortverbindung nach alttest. und jüdisch, der Sache nach neu und unerhört ist[4]: Gerechtigkeit Gottes (δικαιοσύνη θεοῦ). Gerade die Hauptstelle Rm 3 21 22 scheint angesichts des kurz vorher 3 5 und unmittelbar nachher 3 25 26 statthabenden, herkömmlichen Sinnes dieser Wortverbindung keine andere Deutung ausser

---

[1] Th. Ziegler S. 84: „Der Glaube ist seine That." Schmiedel, Zeitschrift S. 221: „Eine That des Menschen ... Eigentlich läge ... die Consequenz nahe, dass auch der Glaube des Menschen ein Werk Gottes sei sowie alle anderen Veranstaltungen zu dessen Beseligung; aber er hat sie nicht gezogen." Eine selbständige Entscheidung des Menschen für den Glauben wird allerdings ebensowenig gelehrt. Vielmehr kann der menschliche νοῦς im λόγος τοῦ σταυροῦ nur Thorheit erblicken I Kor 1 18 2 14. Daher Lorenz, Lehrsystem S. 128f, Gunkel S. 78 und Karl S. 33, 36, 43 f, 46 f als paulin. Voraussetzung hinstellen, der Glaube sei durchaus Gotteswirkung. Dafür spräche dann Phl 1 29. S. unten 9 5.

[2] Schlatter S. 231f: „Der Glaubende untergibt sich dem gnädigen Willen Gottes und stellt sich unter Christus. Weil er bewusst und wollend in die Stellung eintritt, die Gott ihm bereitet hat, erhält der Glaube den Charakter der Gehorsamsbethätigung."

[3] Vgl. Pfleiderer S. 171, Ritschl II, S. 325, Karl S. 35 f, 42 f, Julius Köstlin, Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntniss, Leben und Kirche 1895, S. 41f.

[4] Cremer zu δικαιοσύνη: „ein von Pls selbst geprägter terminus technicus."

derjenigen auf die bekannte, vielgedeutete göttliche Eigenschaft zuzulassen[1]. Auch wenn ihrer Offenbarung 1 17 die Offenbarung des göttlichen Zornes 1 18 gegenübersteht, scheint der Subjectsgenetiv des 2. Satzes für den 1. ebenfalls einen Subjectsgenetiv zu fordern. Freilich ist nun aber der Zorn nicht sowohl eine Eigenschaft, als vielmehr eine Verhaltungsweise oder vielmehr das dieser zu Grunde liegende Motiv in Gott, dessen Wirkungen der Mensch in der Strafe erfährt, welche auf die Schuld, wie diese auf die Sünde folgt. Dem entsprechend scheint „Gerechtigkeit Gottes", wenn ihre Offenbarung die Menschen ebenso ihrer Errettung vom Verderben gewiss machen soll, wie die Offenbarung des Zornes ihr sicheres Verderben nach sich zieht (vgl. den Gegensatz von διακονία τῆς κατακρίσεως und διακονία τῆς δικαιοσύνης II Kor 3 9), nicht sowohl auf eine Eigenschaft, als vielmehr auf eine Verhaltungsweise oder auf ein Motiv zu weisen, welchem die Menschen es verdanken, wenn ihre, dem göttlichen Zorn unterliegende, Schuld getilgt, ihre Sünden vergeben, also eine dem göttlichen Willen entsprechende Schuldlosigkeit und Rechtbeschaffenheit hergestellt wird[2]. Als ein solches Motiv hat sich nun freilich bereits die Gnade herausgestellt (7 2). Was aber den Menschen gegenüber Gnade ist, ist dem, welcher die Sühne geleistet hat, gegenüber Gerechtigkeit, und nicht minder auch denen gegenüber, die mit ihm gestorben sind, weil er für sie gestorben ist. Denn „wer gestorben ist, ist gerechtfertigt von der Sünde" Rm 6 7. „Er hat ihn zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm" II Kor 5 21. Damit aber und ebenso durch das Rm 1 17 zum Beleg angeführte Citat Hab 2 4, wo eben vom Menschen als einem Gerechten die Rede ist, der „aus Glauben leben wird", kommt die Gerechtigkeit, die zunächst auf Seiten Gottes zu suchen war, auf die Seite des Menschen zu liegen, aber dem oben (8 2) Gesagten zu Folge nicht als eine von diesem, sondern als eine von Gott aus hergestellte, als „Gottesgerechtigkeit", und zwar lediglich durch Zusprechung oder Anrechnung geschaffene (Rm 4 11 εἰς τὸ λογισθῆναι

---

[1] So nach Aelteren noch Volkmar, Beck, Zimmer zu Rm 1 17, auch J. A. C. van Leeuwen S. 56. Ebendahin gehören Otto zu Rm I, S. 91f, der einen gen. qualitatis, Fricke, Der paulin. Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ erörtert auf Grund von Rm 3 21–26 1888, welcher S. 17f einen gen. possessivus, und Haussleiter S. 38f, 46f, welcher überhaupt einen gen. subjecti annimmt.

[2] Ménégoz S. 271f: „Jésus-Christ n'a pas été pardonné: il a expié les péchés et il a été justifié. Le croyant qui s'identifie avec Christ est de même considéré comme ayant expié ses péchés par la mort et comme ayant satisfait ainsi à la justice divine, il n'est pas pardonné, mais justifié. La justice de Christ lui imputée ..... C'est là la justice selon Dieu, ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ." S. 274: „La justification n'est pas un pardon, c'est une justice nouvelle, une justice sui generis, la δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ."

αὐτοῖς δικαιοσύνην). Was aber so als Gerechtigkeit gerechnet wird, ist nach Gen 15 6 = Rm 4 3 9 Gal 3 6 der Glaube, und zwar in diesem Zusammenhang natürlich speciell der Glaube an das, die ganze Uebertragung der Gerechtigkeit auf den Menschen ermöglichende, Sühnewerk des sterbenden Christus. Gleichbedeutend damit ist der negative Ausdruck, dass dem Gläubigen „Sünde nicht angerechnet wird" (Rm 4 8 = Ps 32 2 μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν, vgl. II Kor 5 19 μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν). Nach diesem ganzen Zusammenhang scheint der specifisch paulin. Begriff der Gerechtigkeit Gottes darauf berechnet, sein Gerechtigkeit des Menschen erzweckendes und erzielendes Verhalten mit dem erreichten Resultate desselben in einer rhetorischen Breviloquenz, einer technischen Abbreviatur, zusammenzufassen (daher δικαιοῦσθαι Rm 3 20 24 unmittelbar vor und nach dem locus classicus von der δικαιοσύνη θεοῦ im specifischen Sinn)[1]. Dem gesammten Sühnewerk wird 3 26 der doppelte Zweck beigelegt, Gott kenntlich zu machen als den, welcher sowohl selbst gerecht ist nach Eigenschaft und Verhaltungsweise, als auch den Gläubigen rechtfertigt: eine charakteristische Vermittelung des specifisch paulinischen mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα). Gerade darin, dass der an den Versöhnungstod glaubende Mensch vor Gott als gerecht erscheint, zeigt sich auf überraschende, zuvor nicht dagewesene, Weise, dass Gott gerecht ist: „im Evglm wird Gottesgerechtigkeit geoffenbart"[2]. Dieselbe Gerechtigkeit Gottes, deren Erweis 3 24 einerseits im Sühnetod des Gottessohnes vorliegt, kommt andererseits auch in Betracht, wenn daraufhin dem Gläubigen dieser sein Glaube an den Gottessohn als Gerechtigkeit (nicht paulinisch nachweisbar, vielleicht aus ganz zufälliger Ursache, ist die an sich näher liegende Formel: die Gerechtigkeit dieses Gottessohnes selbst) angerechnet, d. h. wenn er behandelt wird, als wäre er gerecht. Nicht also stattet Gott etwa den Gläubigen mit der ihm fehlenden Gerechtigkeit aus (katholische Lehre von der infusio gratiae), sondern er spricht sie ihm einfach zu, wobei er sich 3 26 als gerecht (mit Bezug auf die Sühneleistung seines Sohnes) und rechtfertigend (mit Bezug auf die Sünder) zugleich erweist.

Wird demgemäss die specifisch paulin. Gerechtigkeit Gottes schliesslich zu einem von Gott gemäss seiner Gerechtigkeit hergestell-

---

[1] Holsten, JpTh 1879, S. 104f: „Die Formel ist doppeldeutig und daher aus der religiösen Sprache der Folgezeit geschwunden."

[2] Vgl. Kutter, Ueber den Begriff δικαιοσύνη θεοῦ: Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1889, S. 183f.

ten objectiven Lebenszustand[1] oder Verhältniss des Menschen zu Gott[2], so ist der Genetiv allerdings anders als in der gewöhnlichen Formel zu fassen, d. h. als genetivus, nicht subjecti, wie das bei der Deutung auf eine göttliche Eigenschaft der Fall wäre, auch nicht objecti oder vielmehr relationis[3], sondern autoris[4], speciell causae efficientis[5]. Den Gegensatz dazu bildet gerade jene, im Interesse der unverfälschten Religiosität ausgeschlossene, Vorstellung, als ob der Mensch selbst das thätige Subject bei Herstellung eines richtigen Verhältnisses sei (daher Rm 1 18 im Gegensatze zu der δικαιοσύνη θεοῦ nur ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων constatirt, jede δικαιοσύνη ἀνθρώπου ausgeschlossen wird). Auf Seiten der Menschen kann es sich nur darum handeln, „Gerechtigkeit Gottes zu werden" (II Kor 5 21 ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ). Indem also nur Gott als Urheber der Gerechtigkeit (Rm 3 26 4 5 ὁ δικαιῶν) anerkannt ist, wird dem strengen Theismus des Pls entsprechend das religiöse Verhältniss so bestimmt, dass auf die Seite des Menschen nur die Abhängigkeit, auf die Seite Gottes alle Initiative, auf seine Rechnung aller Erfolg zu liegen kommt. Es gibt überhaupt keine Gerechtigkeit in irgend welchem Sinne, ausser der „Gerechtigkeit Gottes"[6]. Insonderheit ist demnach die „Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes" (Gal 2 16 δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου oder 3 11 ἐν νόμῳ, 3 21 δικαιοσύνη διὰ νόμου) wie thatsächlich unmöglich und daher unwirklich, so auch logisch eine contradictio in adjecto. Gerechtfertigt

---

[1] Cremer zu δικαιοσύνη: „Der Zustand des gläubigen Subjects unter dem Gesichtspunkt des Urtheils Gottes, hervorgerufen durch Freisprechung unter Anrechnung des Glaubens als Ersatz der sonst nicht vorhandenen Gerechtigkeit."

[2] Baur S. 134: „Die Art und Weise, wie Gott den Menschen in das adäquate Verhältniss zu sich setzt," Pls II, S. 146: „das rechte Verhältniss zu Gott." Ebenso Pfleiderer S. 183, Ritschl II, S. 331: „Ein Verhältniss der Congruenz der Christen zu Gott, welches, weil es auf einem Urtheil Gottes beruht, einen wirklichen Werth in sich schliesst, der allem Werthe des Glaubens oder des zugleich gewirkten gottgemässen Lebens vorausgeht und denselben erst möglich macht."

[3] Luther's „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt," wozu allerdings Formeln wie Rm 3 20 δικαιοῦσθαι ἐνώπιον αὐτοῦ, 2 13 δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, Gal 3 11 οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ einladen. So oder „Gerechtigkeit vor Gott" (statt: von Gott) auch die Commentare von Köllner, Fritzsche, Umbreit und Philippi. Vgl. Karl S. 30: „Das Wort δικαιοσύνη bezeichnet die ethische Erneuerung nach ihrem religiösen Werth, nach dem Werth, den sie vor Gott hat."

[4] So fast alle Neueren, vgl. namentlich B. Weiss § 82a u. b. Dagegen nach Volkmar zu Rm 1 17 und Karl S. 41 bezeichnet der Genetiv die Gerechtigkeit als Eigenthum, zugleich aber, und mehr noch, als Geschenk Gottes.

[5] Holsten, Zum Evglm S. 408f, JpTh 1876, S. 100f, 1879, S. 105f.

[6] Sachlich richtig daher Phl 3 9 μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην (= Rm 10 3, wo ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη im Gegensatze zu ἡ ἰδία δικαιοσύνη steht), τὴν ἐκ νόμου (= Rm 10 5 ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ νόμου), ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ (= Rm 3 22 δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην (vgl. Jes 54 17) ἐπὶ τῇ πίστει. Vgl. P. W. Schmidt, Neutest. Hyperkritik 1879, S. 80f.

wird der Mensch entweder gar nicht oder Rm 3 28 „durch Glauben ohne Gesetzeswerke“ (πίστει χωρὶς ἔργων νόμου, vgl. 4 6).

Hiernach bestimmt sich der Sinn der Ausdrücke Rechtfertigen (δικαιοῦν) und Rechtfertigung (δικαίωσις als Substantivirung des Verbalbegriffes: actus justificandi Rm 4 25 5 18)[1]. Das Zeitwort bezeichnet im AT (LXX in der Regel = hiṣdiḳ) dasjenige Thun eines Richters, wodurch derselbe einen Menschen für unschuldig erklärt (vgl. I Reg 8 32 Jes 50 8), im Gegensatze zum Verurtheilen (καταγινώσκειν, καταδικάζειν). Wie man aber von Rechtswegen nur einen Schuldigen verurtheilen wird, so auch nur einen Unschuldigen rechtfertigen (Dtn 25 1 δικαιοῦν τὸ δίκαιον καὶ καταγινώσκειν τοῦ ἀσεβοῦς). Was aber der Richter nicht thun darf, darf der König kraft seines Begnadigungsrechtes. So — als einen Gnadenspruch göttlicher Selbstherrlichkeit — fasst Pls thatsächlich die Rechtfertigung des Sünders[2]. Indem er aber der morgenländischen, überhaupt alterthümlichen Anschauung von der Einheit der regierenden und der richterlichen Gewalt treu bleibt, scheut er die Paradoxie nicht, die in Statuirung eines actus forensis liegt, welcher doch nicht als Anerkennung einer an's Licht gestellten Thatsache, sondern declaratorisch, imputativ gemeint ist, eine lediglich ideelle, nicht eine thatsächliche Gerechtigkeit schafft[3]. Das Unangemessene liegt demnach nicht in der Sache (Gnade), sondern lediglich in der Vorstellung eines richterlichen Actes der Rechtfertigung (δικαιοῦσθαι und κρίνεσθαι verhalten sich wie Besonderes und Allgemeines, so Rm 3 4 ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε; vgl. auch für den sensus forensis Rm 6 7 ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας: er ist absolvirt, weil er mit dem Tode gebüsst hat).

4. Verhältniss zum Judenthum und Judenchristenthum.

Nur eine unbedingte Ueberordnung des religiösen Momentes über das sittliche ermöglichte dem Apostel die Vorstellung der objectiven, ideellen Gerechtigkeit eines subjectiv, factisch Ungerechten[4]. Wie bis

---

[1] Schwerer zu bestimmen ist der Sinn des Wortes δικαίωμα, welches sich von δικαίωσις unterscheidet wie πράγμα von πρᾶξις. Analog dem Particip des passivischen Perfects bedeutet es Rm 5 16 18 das Product des göttlichen Actes der δικαίωσις, Rechtssatzung oder Rechtsforderung 2 26 8 4, Recht(fertigung)sspruch 1 32 5 16, die einer solchen Forderung entsprechende, von einem solchen Spruch anerkannte Rechtsthat 5 18.

[2] Vgl. Beyschlag II S. 182, B. Weiss § 82a.

[3] P. W. Schmiedel, Zeitschrift 1893 S. 218: „Es war mithin von vornherein unrichtig, Gott unter dem Bilde des Richters vorzustellen. Der Richter hat eben seiner Idee nach lediglich festzustellen und auszusprechen, was er vorfindet; in dem Augenblicke, in welchem er Gnade anwendet, hört er auf, Richter zu sein.“

[4] Holsten, Drei Evglien S. 14f. Das reine Gegentheil davon vertritt Karl S. 70f.

auf die neueste Zeit herab selbst von Seiten evang. Bibel-Theologen geschehen ist[1], so ist sicher von Anfang an der Widerspruch geltend gemacht worden, in welchem er sich damit nicht bloss mit allen gemein menschlichen (Rm 2 13 οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται), sondern speciell auch mit den Gerechtigkeitsbegriffen des AT setzte. Dass ein Ungerechter sollte gerecht gesprochen werden, erscheint Prv 17 15 als „Greuel vor Gott", vgl. Jes 5 23. Der Apostel ist auf keinen Fall ohne Bewusstsein der grellen Dissonanz gewesen (vgl. Rm 4 5 τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, formell nach Muster von Ex 23 7 οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ oder von Jes 5 23 οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ, wozu beidemal freilich noch ἕνεκεν δώρων gehört). Wie im Gefühl dieser Einsprache des Buchstabens betont er diesmal besonders nachdrücklich die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem Ganzen des AT (Rm 3 21 δικαιοσύνη θεοῦ μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν), wobei er theils an die prophetische Verheissung der Gerechtigkeit für Alle, welche überhaupt im Vertrauen auf den Erretter-Gott seines Heiles harren Jes 26 3 28 16 53 11 54 17 60 21 61 10 11 62 1 2, theils speciell an die sofort Rm 4 angeführten Stellen aus Gen und Ps denkt. Insonderheit liefert ihm Gen 15 6 nach LXX eine allezeit treffsichere Waffe Rm 4 3 9—11 22—24 Gal 3 6, die daher Jak 2 23 seiner Hand entwunden werden soll. Schon vorher wird das die jüd. Theologie unternommen haben, entweder nach I Mak 2 52 durch Ergänzung aus der späteren Stelle Gen 22 9[2] oder so, dass Abraham's Glaube als eine Lohn fordernde Leistung erschien[3]. Pls dagegen sah darin das Geheimniss seiner eigenen Seele im Voraus offenbar geworden. Nicht durch eine Leistung des Erzvaters und des in ihm repräsentirten Volkes ist die Erfüllung der jenem gegebenen Heilsverheissung bedingt, sondern der gleiche Eine Gott, welcher von sich aus die Verheissung gegeben hat, wirkt auch von sich aus ihre Erfüllung (s. oben 3 3).

Hier tritt also zu Tage, dass die Opposition des bekehrten Pls

---

[1] So neuerdings C. Schwarz, Justitia imputata? 1891. Auf rationalistischer Seite suchte K. Müller, Drei Paragraphen der bibl. Theologie des NT von Weiss 1888, Der paulin. Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ 1889 den Apostel zu entlasten: seine Gottesgerechtigkeit bedeute das Thun des Sittengesetzes, die Eigengerechtigkeit das Thun des Ritualgesetzes. Nach Stemler, Theol. Studiën 1893, S. 570 f gebraucht Pls das Wort δικαιοσύνη im gleichen Sinne wie auch das übrige NT und lehrt darüber hinaus nur, dass man sie im Glauben erreiche. Eine neue und gründliche Vertretung dieses Standpunktes liefert Karl, S. 30 f, 74: δικαιοσύνη θεοῦ = „die Gottesgabe an uns, bestehend in dem durch Einwohnen Christi hervorgebrachten Zustand ethischer Erneuerung, benannt aber nach dem Urtheil, das Gott darüber fällen muss, nämlich benannt als Zustand, in welchem wir von Gott für Rechtbeschaffene erklärt werden, weil wir es nämlich sind."

[2] Schlatter S. 20, 49. [3] Weber, Altsynagogale Theologie S. 295 f.

nicht bloss christologisch, sondern auch allgemein theologisch, überhaupt religiös im ganzen Umfange des Begriffes bedingt war. An keinem anderen Orte seiner Gedankenwelt zeigt sich in gleicher Weise die ganze Weite und Tiefe des Bruches, welcher eingetreten war. Als Jude überhaupt, als Pharisäer speciell, musste er jedem gesetzlichen Thun eine unmittelbar religiöse Bedeutung und Werthschätzung zuerkennen. Die auf solchem Wege zu erreichende, gesetzliche Gerechtigkeit (δικαιοσύνη διὰ νόμου) würde durchaus auf dem Princip des Vertrags beruhen, sofern ein „Wirkender", d. h. „mit Werken Umgehender" (Luther's Uebersetzung von ἐργαζόμενος), sobald er seine Schuldigkeit geleistet, ein Recht auf Gegenleistungen hätte (Rm 4 4 τῷ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα), wie solches auch nur dem eigensten Wesen der pharisäischen Frömmigkeit entspricht (s. oben I 1, 4 6)[1]. Eben damit erschiene aber der Mensch selbst als Urheber seiner Gerechtigkeit[2]; er besässe in der Beschaffung derselben einen Gegenstand des Ruhmes (Rm 4 2 καύχημα). Nichts aber widerstreitet demjenigen religiösen Verhältnisse, wie es für Pls Wahrheit geworden war, so von Grund aus, als eine solche Stellung des Menschen zu Gott. Vor ihm soll schlechterdings „kein Fleisch sich rühmen" I Kor 1 29. Mit keinerlei Leistung und ihr entsprechender Forderung darf und kann das Geschöpf dem Schöpfer gegenübertreten. An jenes richtet sich ja immer die Frage I Kor 4 7: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmest du dich denn, als hättest du es nicht empfangen?" Im deutlichen Unterschied von dem auf sein gutes Gewissen vor Gott trauenden und pochenden Apostel Act 23 1 24 16 sucht Pls I Kor 4 4 den Grund seiner Rechtfertigung eben ausser und über seinem Gewissen (οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι). Nicht aus dem Gewissen, sondern aus dem Glauben muss die Gerechtigkeit kommen, wenn es „gnadenmässig" hergehen soll in der Religion (Rm 4 16 διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, 11 6 εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις). Solches entsprach aber der Grunderfahrung des Pls, dass man mit dem Gott, welcher absolute Forderungen stellt, nicht auf dem Fuss des Rechtes stehen, sich nicht pactweise mit ihm abfinden kann. Was ihn bei aller Verschiedenheit des Horizontes doch wieder direct an die Seite Jesu rückt, ist eben dieser Rückgriff auf die besten Ahnungen und Regungen der Prophetenreligion über die dazwischen liegenden Niederungen des jüd. Nomismus hinweg, dem nur noch sporadische Reminiscenzen davon zu Gebote standen, dass

[1] Baur II, S. 171.

[2] Ritschl II, S. 322.

es sich in der Religion um ein Gnadenverhältniss, nicht aber um volle Gegenseitigkeit und Gleichheit handle. Daher auch aus dem paulin. Begriff des Glaubens Alles verschwunden ist, was im pharisäischen Lehrsystem aus dem Glauben selbst ein Werk, eine verdienstliche Leistung gemacht hatte.

Das Merkwürdigste bei dieser, die jüd. Begriffe von Religion und Sittlichkeit auf den Kopf stellenden, Neubildung ist nun aber, dass sie noch durchaus auf demselben festen Boden der pharisäischen Theologie vor sich ging, welcher andererseits eben damit endgültig verlassen worden ist. Die nach juridischen Kategorien auferbaute Gerechtigkeitslehre, welche in dem forensischen Act der Gerechterklärung des Sünders gipfelt, bildet nämlich das auf der subjectiven Seite liegende Ergänzungsstück zu den gleichfalls rechtlich gearteten Begriffen einer, vermittelst Bezahlung eines Aequivalentes bewerkstelligten, Erlösung, einer auf dem Wege der Genugthuung zu Stande gekommenen Versöhnung. Wie zum Beweise dieser, zwischen Erlösung und Versöhnung einerseits, Rechtfertigung andererseits bestehenden, Correspondenz wird die Rechtfertigung zwar sonst immer auf den Glauben, dagegen Rm 5 9 auf das Blut des Christus zurückgeführt (also δικαιωθέντες = καταλλαγέντες 5 10)[1]. Die juridischen Begriffe aber, welche aufgeboten werden, erweisen sich hier wie dort als Bestandtheile des überkommenen jüd Vorstellungsmaterials, nicht bloss im Allgemeinen bezüglich des jüd Ablösungs- und Uebertragungscalculs, sondern auch speciell bezüglich der Bilder des Anrechnens und des declaratorischen Rechtfertigungsurtheils (s. I 1, 4 6). Der Unterschied liegt nur auf dem entscheidenden Punkte, dass es sich bei der, auf Zurechnung des Verdienstes Anderer beruhenden, Rechtfertigung jüd. Seits um Ergänzung, christl. Seits um Ersetzung des eigenen Verdienstes handelt[2]. Daher der Gegensatz auf dem Punkte der Rechtfertigungslehre ein schärferer ist, als auf dem der Versöhnungslehre. Hier schliesst sich der Paulinismus wenigstens an die Beurtheilung des Messiastodes in der Urgemeinde an; dort tritt er mit den Grundanschauungen sowohl des Judenthums wie des Judenchristenthums in schneidenden Widerspruch; er wird beiden einfach unverständlich[3]. Dass Sündenerlass an den Tod des Messias

[1] Beyschlag II, S. 181.

[2] Pfleiderer, Urchristenthum S. 248, Paulinismus S. 180.

[3] Holsten, JpTh 1879, S. 106: „So schliesst die Gottesgerechtigkeit des paulin. Evglms für das jüd., alttest. Bewusstsein eine Welt von Unbegreiflichkeiten ein. Und es empört sich wider das Evglm des „leeren Menschen" das metaphysisch-religiöse, das ethisch-religiöse, das historisch-religiöse Bewusstsein des Messiasgläubigen, der noch Jude ist." Drei ungeschriebene Evglien S. 12: „Dass Gott der Gnädige dem Sünder die Sünde vergibt, das weiss auch das jüd. Bewusstsein. Dass

geknüpft sei, diesem Gedanken erwies sich auch der jüdisch denkende Gläubige durchaus zugänglich. Pls aber knüpft daran auch positiv das Gerechtigkeitsgeschenk. Mit dieser, die subjective Thatgerechtigkeit des menschlichen Werkes aufhebenden, Lehre von einer objectiven Heilsgerechtigkeit aus göttlicher Gnade wurde das paulin. Evglm ein „verdecktes" (II Kor 4 3 κεκαλυμμένον) für alle jüdisch gerichteten Geister, deren Heilsprincip bei aller Anerkennung der sündentilgenden Bedeutung des Messiastodes doch festgebannt blieb in der Formel „Glaube und Werke" (πίστις καὶ ἔργα νόμου, woraus in der heidenchristl. nachpaulin. Theologie πίστις καὶ ἀγάπη wurde)[1].

5. Die positive Kehrseite zur Rechtfertigung.

Nur ein anderer, wenngleich weniger Anstoss gebender[2] Ausdruck für den gleichen Urtheilsact Gottes, welcher auch in der Gerechtsprechung des Sünders vorliegt, ist dessen Annahme an Kindes Statt (Kindschaftsannahme, adoptio, υἱοθεσία Gal 4 5)[3], anklingend an die Bezeichnung der Menschen, wie sie sein sollen, im Munde Jesu (s. oben I 2, 3 3), aber durch die entwickelten specifisch paulin. Voraussetzungen davon unterschieden. Wer nämlich als Glaubender von der Sündenschuld losgesprochen wird, ist eben hiermit zum Gegenstande der göttlichen Vaterliebe gemacht, als Sohn angenommen. Somit befinden sich die Gerechtfertigten in dem gleichen Stande mit Christus selbst, dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" Rm 8 29. Was er besitzt, geht auf sie verhältnissmässig und abbildlich über; sie werden „Söhne Gottes" Gal 3 26. Für die Gegenwart umschliesst solcher Kindschaftsstand Begabung mit dem Geist (Rm 8 15 πνεῦμα υἱοθεσίας), für die Zukunft aber „Erbschaft" (κληρονομία). Die Söhne sind Gal 3 29 verheissungsgemäss Erben (κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι). Unter letzterem Gesichtspunkt betrachtet, verwirklicht sich die Sohnschaft selbst erst in der Zukunft[4] und erscheint darum Rm 8 17 23 als Gegenstand der Hoffnung (s. unten 11 5). Demgemäss wird auch die völlige Gerechtigkeit zum Hoffnungsideal Gal 5 5 Phl 3 12: Alles genau entsprechend dem Zustande des

aber Gott, der Gerechte, in seiner Gnade dem Sünder die Gerechtigkeit schenkt, das bleibt dem jüd. Bewusstsein unfassbar. Denn es ist ihm ein unlösbarer Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes, die nur den Gerechten für gerecht erklären könne, und mit der Gerechtigkeit des Menschen, die nur als eine subjectiv wirkliche für ein jüd. gesetzliches Denken denkbar ist."

[1] So Holsten S. 29f und v. Soden, ZThK 1892, S. 114f.

[2] Skinner, Presbyterian and Reformed Review 1890, S. 220f behauptet, dass die Anlage der paulin. Lehre den Grundsätzen des röm. Rechts über Adoptivverhältnisse entspreche. Vgl. oben S. 32.

[3] Vgl. hierüber Schmiedel, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1893, S. 220.

[4] Beyschlag II, S. 201: „die Rechtsfolge der Adoption."

Gottessohnes selbst bei Leibesleben[1]. Wie aber in ihm der „Geist der Heiligkeit" die sichere Gewähr für seinen siegreichen Durchgang durch das Fleisch zur Vollendung im Geist bildete (s. 6 1), so wird auch dem Gläubigen jener sein zukünftiger Besitz schon für die Gegenwart verbürgt durch den Geist, welchen die Gerechtfertigten mit der Adoption erhalten.

Mit diesem Eingreifen des Geistes tritt nun aber überhaupt eine ganz neue Gedankenreihe in Wirksamkeit. Da Christus mit dem Geiste Eins ist, empfängt der Gläubige durch seine Verbindung mit Christus auch selbst den Geist. Bald findet die Verknüpfung beider Gedankenreihen so statt, dass, weil die Gläubigen Söhne sind, Gott Gal 4 6 in ihre Herzen den Geist seines Sohnes sendet, bald macht Rm 8 15 erst der Geist des Sohnes sie zu Söhnen. Wesentlich fällt Beides zusammen. Was in der einen Linie Geistesmittheilung heisst, erscheint in der anderen als der Act, kraft dessen die Gläubigen ideell mit Christus gleichgestellt werden. Hier wie dort ist die Folge, dass sie nunmehr seinen Gott als auch den ihrigen, d. h. als Vater anrufen Rm 8 15 Gal 4 6. Der Geist selbst verbürgt ihnen ihr Kindschaftsverhältniss Rm 8 16 und bildet zugleich das Merkmal der objectiven Realität desselben 8 14. So lautet das Bekenntniss der Gerechtfertigten nicht bloss: „Wir haben Frieden mit Gott" Rm 5 1, sondern auch: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen (ἐκκέχυται, wie im AT von Ergüssen des Zornes die Rede ist) in unseren Herzen durch den hl. Geist, welcher uns gegeben ist" Rm 5 5. Damit ist nach der kathol. Auslegung[2] die Liebe zu Gott, nach dem Zusammenhang (vgl. 5 8 συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός) die Liebe Gottes selbst gemeint, welche wie eine Salbe in die Herzen der Gerechtfertigten ausgegossen ist, ihren Duft darin verbreitet und das ganze Innere des Menschen durchhaucht. Wie nun aber der Begriff der Adoption noch den juridischen Gedanken verräth, so hängt dafür die Begründung aus dem Wesen des Geistes mit der hellenistischen Reihe zusammen[3]. Der Gläubige befindet sich innerhalb der Tragweite wirksamer, umbildender Gotteskräfte, wie sie in der Auferstehung sich bethätigt haben. Er erfährt diese am Aufleben seines Geistes, wie er die Todesgemeinschaft mit Christus an seinem Fleische erfahren hat. Seine Gerechtigkeit ist nicht bloss eine

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 254f.

[2] Begründet von Augustinus, angenommen aber auch von Protestanten wie Hofmann, widerlegt von Meyer-Weiss zu Rm 5 5.

[3] Pfleiderer S. 254. In der Anerkennung dieser Doppelheit von Gesichtspunkten, unter welchen die ganze paulin. Heilslehre gedacht ist, stimmt auch Bruce S. 208f mit der deutschen Forschung überein, indem er zugleich der juridisch bedingten Reihe zeitliche Priorität zuerkennt.

juridisch begründete, in Gottes Urtheil gegebene, sondern auch eine ethisch reelle; sein sittlicher Zustand, nicht bloss wie in der Rechtfertigung sein religiöses Verhältniss, erleidet eine Umformung. Erst in diese neue Configuration der paulin. Gedankenwelt hineingestellt, gewinnt nunmehr auch der Glaube eine neue Bedeutung, sofern er es ist, durch welchen sich der Gläubige mit einer inneren, gemüthsartig und willensmässig gedachten, That in jenen Umschwungsprocess, welcher die Menschheit aus dem Fleisch in das Geisteselement, aus dem Todeszustand in das Leben umsetzt, hineinlebt, so dass, was in Tod und Auferstehung des zweiten Adam real geschehen ist, sich ideal in dem Gläubigen wiederholt und nachbildet[1].

6. Die Freiheit vom Gesetz.

Wie der Sohn Gottes durch seinen Tod des Verhältnisses zum Gesetz quitt und ledig geworden ist, so sind auch seine geistigen Todesgenossen „für das Gesetz getödtet worden" Rm 7 4, „dem Gesetze gestorben" Gal 2 19, welches in ihnen nicht mehr schlummernde Kräfte der Sünde mobil machen und in Activität setzen kann, folglich auch seinerseits todt für sie ist. In die juridisch bedingte Gedankenreihe übertragen, heisst das, dass sie ausserhalb der Tragweite des vom Gesetz auf die Sünder geworfenen Verdammungsurtheils, ausserhalb des Bannes stehen Rm 8 1 (οὐδὲν ἄρα κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Der stellvertretende Sühnetod hat ihnen die Möglichkeit, ihr eigener Glaube die Wirklichkeit des Kindschaftsverhältnisses eingetragen, und diese Gottessöhne sind, nicht mehr, wie vorher, als unmündige Kinder, Vormündern und Pflegern unterstellt Gal 4 2; sie sind auch nicht mehr Knechte, d. h. nicht mehr unter die mosaischen Cultusformen verknechtet (Gal 4 3 ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου δεδουλωμένοι); diese haben für die mündigen Söhne Gottes ihre Kraft verloren Gal 4 9–11 Rm 12 1. Aufgehoben oder besser einfach für gleichgültig erklärt sind mit der Beschneidung alle jüd. Lebensformen Gal 5 6 6 15 I Kor 7 18[2]. Denn wenn die Gottesgerechtigkeit eine gnadenweise geschenkte ist, so muss sie auch losgelöst sein vom Gesetz, welches ein Rechtsverhältniss zwischen Gott und den Menschen voraussetzt (Rm 6 15 οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν). Und dass die Gottesgerechtigkeit mit dem Glauben

[1] Baur II, S. 175: „In dem πνεῦμα wird ja erst die πίστις, die zwar die nothwendige Voraussetzung des πνεῦμα ist, aber zu ihm sich im Grunde nur verhält, wie die Form zum Inhalt, zur lebendigen Wirklichkeit des mit seinem positiven Inhalt erfüllten christlichen Bewusstseins. In ihm vollendet sich daher erst der ganze Rechtfertigungsprocess, wie ihn der Apostel durch alle seine Momente hindurch sich entwickeln lässt."

[2] Holsten S. 15f.

ergriffen wird, ist ja nur die Kehrseite zu der Erfahrung, dazu sich Pls Gal 2 19 bekennt: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben.“ Daraus ergibt sich der allgemeine Satz, dass Christus als „des Gesetzes Ende“ gelten muss im Interesse der Glaubensgerechtigkeit (Rm 10 4 τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι). In dieser Erfahrung begegnen sich die geborenen Juden in der Gemeinde mit den geborenen Heiden. Denn weit davon entfernt, dass Pls etwa dieses sein Centraldogma auf die Heidenchristen beschränkt hätte, redet er Gal 3 25 (οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν) 4 5 (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ) im Namen der geborenen Juden. Wie die Heiden von ihrem Naturcult 4 8 9, so sind die Juden von ihrem Gesetzescult frei und damit mündig geworden 4 3 5 und sollen 5 1 sich nicht wiederum in das „Joch der Knechtschaft“ einfangen lassen. Anders wären auch Selbstzeugnisse wie 2 19 5 11 6 14 I Kor 9 21 Phl 3 4—9 nicht zu würdigen. Die Gottesgerechtigkeit bezieht sich ihrem Begriffe nach auf die Menschen als Sünder, nicht als Juden oder Heiden. Heiden wie Juden sollen Gal 3 8 den Segen Abraham's empfangen. In Christus ist Gott nicht mehr der Juden, sondern der Menschen Gott 2 15 16 Rm 3 28 29. Weder Beschneidung noch Vorhaut gilt in Christus, sondern der in Liebe thätige Glaube Gal 5 6, die neue Creatur 6 15. In gleicher Weise sind die Knechte jetzt Befreite des Herrn und die Herren seine Knechte I Kor 7 22. Also „ist hier nicht Jude, noch Grieche, nicht Knecht, noch Freier, nicht Männliches und Weibliches; denn ihr Alle seid Einer in Christus Jesus“ Gal 3 28. Sie Alle sind nicht mehr Knechte, wie die unter dem Gesetz Lebenden, sondern Söhne Gal 4 7 und als solche zur Freiheit berufen 5 13. An die Stelle des knechtischen Dienstes unter dem Joche des Gesetzes ist für sie ein freiwilliger Gottesdienst getreten, wie er dem völlig Gott dahingegebenen, ihm allein geweihten Leben des auferstandenen Christus entspricht Rm 6 10; aus dem Gehorsam des Willens zu einzelnen Gesetzesleistungen ist ein Gehorsam des Gemüthes geworden, der Rm 12 1 aus dem irdischen Leibesleben ein „lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer“ zu bereiten versteht. Damit aber ist der Grundgedanke der paulin. Ethik vorweggenommen (s. 9 2).

7. Die beiden Formen der Gerechtigkeitslehre.

Weder die bloss angerechnete, noch die verwirklichte Gerechtigkeit wird von Pls ganz für sich behandelt und durchgeführt. Beide Gedankenreihen berühren sich vielmehr und bewähren zwar nicht ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit[1], aber doch die Möglichkeit ihres

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 304: „die beiden Ströme, welche sich im

Zusammenbestehens in Einem Bewusstsein durch gewisse identische Ausdrücke, welche beiderseits eine Rolle spielen, wenn auch in verschiedenem Sinne. So erstlich der Begriff des Geistes, welcher aber in der forensischen Darstellung als Zeuge für die Realität des Rechtfertigungsspruches und der Kindschaftsannahme fungirt Rm 8 15 16, in dem mystischen Entwurfe als Unterpfand und Angeld für die Vollendung des Heiles, also als ein, weiteren Zuwachs verbürgender, reeller Besitz auftritt II Kor 1 22[1]. Eine zweite Vermittelung bietet der Begriff des Glaubens, welcher aber im juridisch-objectiven Zusammenhange die zuversichtliche Anerkennung der Wirklichkeit einer im Versöhnungstode gipfelndenHeilsökonomie bedeutet[2], im ethischen dagegen jenes mystische Band knüpft, welches die Einheit mit Christus im Elemente des Geistes darstellt[3], so dass die ganze Entfaltung des Reichthums christlicher Geisteswirkung als ein Wachsthum im Glauben erscheinen kann (s. 8 1). Ein dritter Coincidenzpunkt liegt in dem Begriff der Erlösung (ἀπολύτρωσις), welcher, sofern auf der Anschauung der Loskaufung aus der Sclaverei beruhend, die Aequivalentsvorstellung einschliesst und Rm 3 24 Kol 1 14 = Eph 1 7 im Zusammenhang mit der Sühnopfertheorie auftritt (s. oben 7 4), dagegen als Befreiung, Loswerdung vom Sündenhang und Sündenzwang gefasst, der ethischen Gedankenreihe angehört und I Kor 1 30 (ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις) Rm 8 23 (ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος = Befreiung des Leibes von der σάρξ) das letzte Resultat der ganzen Erlöserthätigkeit bedeutet (ebenso eschatologisch auch Eph 1 14 4 30). Eine auch sachlich motivirte Verknüpfungsweise findet auf dem Uebergang zu der nachpaulin. Vereinfachung der ganzen Gedankenreihe statt, sofern Phl 3 9 „die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens" sich doch gleichzeitig durch den paulin. Mittelbegriff des „Seins in Christus" (καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ) mit der subjectiven Lebensgerechtigkeit, darin sich die Kraft seiner Auferstehung

Paulinismus in Einem Bette vereinigen, ohne jedoch wirklich innerlich zusammenzugehen."

[1] Baur II, S. 176f, 183: „Wo δικαιοσύνη ist, da ist auch ζωή, weil das Princip der einen wie der anderen der Geist ist."

[2] B. Weiss § 84b will überhaupt nur diesen Glauben bei Pls anerkennen. S. dagegen Beyschlag II, S. 180. Den Gegenpol zu Weiss stellt dar Lorenz, Lehrsystem S. 153: „Die Erlösungslehre des Rm-briefes ist eine durch und durch praktisch-ethische; die Lehre von der Aneignung des Gerechtigkeitsprädicats ohne ein Vorhandensein wirklicher Gerechtigkeit ist ihm fremd."

[3] So Lechler, Messner, Reuss, Baur, Pfleiderer, Urchristenthum S. 242f, 249f, 253, Paulinismus S. 182f, 189. Richtig unterscheidet Dorner, System der christl. Glaubenslehre II, S. 735: „Wie wir aber so um Christi, seiner Stellvertretung willen die Gerechtigkeit Christi als in Gottes Augen uns geltende, als uns zugerechnete empfangen, so wird durch den Glauben auch die Lebensgerechtigkeit des zweiten Adams unser."

bewährt 3 10, zu einer Gesammtanschauung verbindet[1]. Dies geht hier so weit, dass 3 11 (εἴ πως) die Aussichten des Pls in die Zukunft von der Verwirklichung jener Lebensgerechtigkeit abhängig und letztere als ein seines Zieles nicht unbedingt sicherer Versuch, die endgültige Heilsstellung des Gläubigen 3 12—14 jedenfalls auf subjectiver Seite noch als Zielgegenstand eines Werdens und Wachsens, als Object eines Strebens und Ringens erscheint. Hat man darin schon ein Anzeichen unpaulin. Gedankenbildung gefunden[2], so ist doch ein solches Ergänzungsverhältniss von objectivem Bestand und subjectiver Leistung auch II Kor 5 19, eine unmittelbare Verknüpfung von göttlichem Gerichtsact und Realisation der Lebensgerechtigkeit auch Rm 8 3 4, ein Gedanke an bedingte Heilsgewissheit auch 8 17 (εἴπερ συνπάσχομεν) und in dem Gleichnisse I Kor 9 24—27 = Phl 3 12—14 nachweisbar[3].

In consequenter Weiterführung und Verallgemeinerung dieses nicht ganz vereinzelt dastehenden Wurfes legt man sich gemeinhin die paulin. Lehre so zurecht, als ob sich die Rechtfertigung durch eine von Gott ausgehende Einwirkung vermittle, welche den inneren Zustand des Sünders verändert, d. h. als ob die geschenkte Gerechtigkeit zugleich als eine reell auf den Gläubigen übergehende, als eine keimweise wirklich vorhandene, als ein factischer Bestand von Lebensgerechtigkeit gedacht sei, dessen quantitativen Abstand von der actuellen Ausführung Gott nicht mehr in Anschlag bringe, indem er jenen, im Grunde ja von ihm selbst bewirkten, Anfangspunkt unter Vorbehalt der, von Seiten des Menschen zu erfüllenden, Bedingungen für den ganzen Process nimmt oder auch Fortgang und Vollendung desselben als im Anfange schon hinlänglich verbürgt anschaut[4].

---

[1] Lipsius, HC II 2, S. 237f. [2] Holsten, JpTh 1876, S. 106f.

[3] Pfleiderer, Paulinismus S. 235.

[4] Rothe, Dogmatik III, S. 220 mit Beziehung auf Rm 11 6: „nicht schon die Gerechtigkeit selbst, sondern nur ihre noch nicht realisirte Potenz, nur ihr Princip ... ihr lebendiger, aber noch unentfalteter Keim." Aehnlich Pfleiderer, Urchristenthum S. 49f, 252, Paulinismus S. 184f, O. Cone S. 210f, Beyschlag II, S. 199: „Er nimmt ein Werdendes für ein Seiendes." Vgl. Seeberg S. 241: „Gott nimmt ihre Gesinnung für die That." Einigermaassen entspricht dieser Auffassung die Lehre des Andreas Osiander von dem durch den Glauben in dem Menschen wohnenden Christus und der auf solche Weise ihm nicht bloss angerechneten, sondern auch in ihn übergehenden Gerechtigkeit. Seit Gruner, Institutiones theologiae dogmaticae 1777, S. 493 und Klaiber, Die neutest. Lehre von der Sünde und Erlösung 1836, I, S. 545 versuchte man, die letztere Theorie geradezu an Stelle der ersteren zu setzen. So erklärt Baur S. 160 II Kor 5 19 Rm 4 5 dahin: „Im Glauben nimmt der Mensch das Object des Glaubens in sich auf, wird mit ihm eins; was also Christus ist, wird in seinem Theil auch er." Pls II, S. 173: „Der Grund, auf welchem dieser Glaube beruht, kann nur Christus sein; indem nun aber der Glaubende Christus zum Inhalt seines Glaubens macht, wird die als δικαιοσύνη angerechnete πίστις oder die in der blossen πίστις bestehende, in ihr

Auf der einen Seite wird damit dem Begriffe der Gerechtigkeit, der es mit sich bringt, dass nur actuelle, nicht bloss potentielle Leistungen anerkannt werden, doch nicht genügt; auf der anderen der volle Begriff der Gnade, der es mit sich bringt, überhaupt keinerlei Leistung als Vorbedingung zu dulden, aufgehoben[1]. Sind die zurückgewiesenen Auffassungen als Modernisirungen zu bezeichnen, durch welche man der Gedankenbildung des Pls eine dem heutigen Stand des religiösen und sittlichen Urtheils adäquatere, so zu sagen handliche und anwendbare Gestalt zu geben gedachte[2], so bedeutet es geradezu Aufhebung des paulin. Gedankens selbst, wenn auch die Rechtfertigung im Anfang des Christenlebens so unvollständig befunden werden will, wie der Glaube, und von einer stufenweise fortschreitenden, dem Wachsthum des Glaubens und der Werke entsprechenden Rechtfertigung, d. h. thatsächlicher Gerechtmachung gesprochen wird[3].

Eine Möglichkeit der Herstellung völliger Harmonie beider Gedankenreihen eröffnet sich nur, wenn man in der „Gerechtigkeit Gottes" eine, dem Gläubigen zwar jetzt noch in keiner Weise anhaftende, aber für den Tag der Vollendung sicher verheissene, Eigenschaft sieht, so dass das noch in der Zukunft liegende, schliessliche Rechtfertigungs-

---

nur vorausgesetzte, somit bloss vorgestellte δικαιοσύνη zu einer wirklichen." Aehnlich legte sein Tübinger College Beck Rm 1 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν aus; vgl. zu Rm I, S. 82f, 91: „Die Gerechtigkeit Gottes erschliesst sich im Evglm in Folge des Glaubens auch in den Glauben hinein als eine Wirksamkeit Gottes, die von Gottes eigener Gerechtigkeit, speciell von seiner in Christo sühnenden und mit sich versöhnenden Gerechtigkeit ausgeht und in den Glaubenden als belebende Gotteskraft heilskräftig eingeht, so dass der Mensch selber aus dem Glauben heraus eine Gerechtigkeit erhält, die aus Gott ist und eben darum auch vor Gott gilt." Vgl. auch A. Michelsen, Die δικαιοσύνη θεοῦ im Briefe an die Römer: Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1884, S. 133f. Auch Kölbing kommt S. 7f, 12f auf helfendes Eingreifen, Heilsspendung, Heilszuwendung hinaus (s. aber unten 11 6). Schlatter lässt S. 228 in der Rechtfertigung dem Menschen Alles zukommen, „was in seinem Wesen und Wollen allseitig gerechte Verhältnisse herstellen wird." S. 242: „Die Verhältnisse, in die er (der Glaube) uns versetzt, sind nach allen Seiten hin gerecht." Klarer noch redet H. Beck, Δικαιοσύνη θεοῦ bei Pls: Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1895, S. 249f. Macht doch selbst Biedermann II, S. 138f die Gerechtigkeit Gottes zu einer im Menschen wirkenden Kraft. Vgl. Th. Ziegler S. 76: „Das ist modern gedacht und würde allerdings die Dogmatik des Pls wesentlich ethischer machen, als sie ist; aber richtig ist es nicht."

[1] Schmiedel, Zeitschrift, S. 217. Vgl. die wesentlich richtige Exegese bei Hofmann, Weiss, Ritschl, Michelsen, Godet, Schäder S. 28f. Dorner S. 732: „Die unbefangene Auslegung erkennt jetzt die Richtigkeit des reformatorischen Verständnisses der paulin. Lehre allgemein an, mag sie ihr zustimmen oder nicht." Vgl. Holsten, JpTh 1879, S. 105: „die justitia passiva der altprotest. Dogmatik."

[2] Erkennbares Motiv z. B. bei Karl S. 42, 44, 50f.

[3] Das katholische magis justificamur, protestantischerseits vertreten von Hengstenberg, Evangelische Kirchenzeitung 1866, Nr. 91—94.

urtheil Gottes nur anerkennt, was in seinem ersten, für den Gläubigen in der Vergangenheit liegenden, Urtheil, dem zu Folge der Gläubige vollendet werden soll, schon gesetzt war (s. unten 11 6). Von letzterem wären zu verstehen Rm 3 24 26 4 5 5 1 9 I Kor 6 11, von ersterem Rm 2 13 (δικαιωθήσονται) 3 20 (= Gal 2 16 δικαιωθήσεται) 30 (δικαιώσεις), Gal 2 17 (ζητοῦντες δικαιωθῆναι) 3 11 (= Rm 1 17 ζήσεται) 24 (ἵνα δικαιωθῶμεν) 5 5 (ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα), je nach Befund auch I Kor 4 4 und Rm 8 30 (Vorwegnahme der Zukunft, s. unten 9 6) 33 (τίς ἐγκαλέσει beim letzten Gericht, woraus für θεὸς ὁ δικαιῶν die gleiche Beziehung folgen würde).

Der Rechtfertigungsgedanke würde sich dann völlig decken mit der Appellation an Gottes Treue (s. 6 5) und der certitudo fidei (s. 9 6)[1]. Aber eben damit entfernt man sich wenigstens von dem Wege, welcher sich Phl 3 12—14 zu eröffnen schien. Nur so viel steht unter allen Umständen fest, dass die Zweischichtigkeit der Lehrbildung, wie sie auf der ganzen, die Capitel von Fleisch, Sünde, Christus, Sühnetod und Rechtfertigung umfassenden, Linie nachzuweisen ist, eine weitergehende Vermittelung erfordert, als sie von Pls selbst deutlich vollzogen ist[2]. Rückblickend können wir zum Schlusse nur constatiren, dass die juridisch gerichtete Auffassungsweise ihren Anhalt in der populären An-

[1] Klar durchgeführt findet sich diese Gedankenverknüpfung bei Osc. Holtzmann, ZThK 1891, S. 392f, 395f, 399: „Es entspricht dem Gottesbegriff des Pls, dass dem Christen in der Gegenwart schon Alles das irgendwie gegeben ist, was andererseits doch wieder erst in der Vollendung ihm gegeben werden soll. Für Gott und darum auch für die Glaubensgewissheit ist dieser Process schon abgeschlossen (Rm 8 29 30 I Kor 6 12)." Vgl. Pfleiderer, Urchristenthum S. 250f, Paulinismus S. 153f: „Das Freisprechungsurtheil über die Welt um Christi willen erscheint, von hier aus betrachtet, als die ideale Antecipation ihres wirklichen religiös-sittlichen Neuwerdens im Christusglauben, als ein präsumtives Urtheil Gottes über die Welt, insofern er sie in Christo als eine neue Creatur anschaut." Nur darf diese Antecipation nicht auf irgend welchen reellen Anfangsbesitz, sie muss ausschliesslich auf Gottes eigenes Endurtheil bezogen werden, welches sub specie aeternitatis betrachtet auch in die Vergangenheit zurücklangt.

[2] Ritschl II[3], S. 370 führt richtig aus, „dass Pls die Gesichtspunkte der Rechtfertigung durch den Glauben und die Verleihung des göttlichen Geistes an die Gläubigen nicht miteinander vermischt. Er verfolgt dieselben nebeneinander, obgleich er die Erreichung des Heilsziels ebensowohl von dem einen wie von dem anderen abhängig macht." Zuvor II[1], S. 368 war noch hinzugefügt: „Wenn hiedurch die Möglichkeit eines Widerspruchs angedeutet ist, so ist es der systematischen Theologie zu überlassen, diesen scheinbaren Widerspruch sowohl zu formuliren als auch die Lösung zu versuchen." Was sonach in die Dogmatik gehört, überträgt der sich auf Ritschl berufende B. Weiss auf die biblische Theologie, indem er geradezu zwei Wege construirt, auf welchen Gott die Menschen zur Vollendung führe (§ 84d), zwei aufeinander folgende Gnadenthaten, durch welche dem Menschen einmal die Gerechtigkeit, dann aber auch der Geist geschenkt werde (§ 83d): eine stilwidrige Addition der beiden parallelen Theorien, die jedoch einen Anhaltspunkt in der Lehre von der Taufe hat (s. 10 2).

schauung hat, der zu Folge die Sünde erstmalig einfach aus dem freien Willen des Menschen entspringt und im Tode sich rächt, eben damit aber Adam zum Verursacher eines sündigen Gesammtzustandes mit daran hängendem Todesloos wird, und zwar kraft eines göttlichen Strafurtheils, welches zur Vergeltung der Schuld des Anfängers die ganze Gattung belastet, sofern objective Uebertragung seiner Sünde auf seine gesammte Nachkommenschaft statt hat. Dem entsprechend kann auch auf der Kehrseite, wo die im Namen Aller begangene Sünde des Einzelnen durch die, abermals von einem Einzelnen für Alle geleistete, Genugthuung aufgewogen wird, die Gerechtigkeit nur eine ideelle, ein bloss freisprechendes Urtheil in Form eines actus forensis sein. Zu einer objectiven Veränderung der sittlichen Zuständlichkeit des Menschen, zu einer Aufhebung der Sündenmacht, zur Vernichtung des Sündenfleisches, zu einer realen Erlösung kommt es erst auf der anderen Linie, deren Voraussetzung die im Fleische begründete Naturnothwendigkeit der Sünde und des Todes bildet, welcher dann als eine höhere, gleichfalls übergreifende Macht der lebendig machende Geist entgegenwirkt[1]. Während die juridisch angelegte Lehre von der Recht-

[1] Lüdemann S. 171f: „Auf der einen Seite der Gnadenact Gottes, die δικαίωσις ἐκ πίστεως schon in Abraham, auf der anderen Seite unverbrüchliche Herrschaft der Sünde und des Todes, vom ersten Adam her, die Reaction dagegen bis zum Auftreten des „zukünftigen Adam" verschoben. Auf der einen Seite ein für den Menschen absolut gültiges, von ihm zu erfüllendes Gesetz, ihn verschuldend, wenn er es nicht hält, auf der anderen Seite das Gesetz als Stimulus für σάρξ und ἁμαρτία, ein heilsökonomisch zu begreifender Factor, Ferment im Subject und in der Geschichte. Auf der einen Seite schwebende, langmüthig zurückgehaltene Strafe, auf der anderen Seite furchtbarer Vollzug des κατάκριμα Adam's über die ganze Menschheit im Tode, dem ὀψώνιον τῆς ἁμαρτίας. Auf der einen Seite nur Rückgang auf das schon Abraham verliehene Heil, δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, und dazu Aufhebung des die Verheissung statt sie zu sichern, vielmehr hindernden Gesetzes, aber nur durch seine absolute Befriedigung im Straftode Christi, auf der anderen Seite Heraufführung eines neuen, dem alt-adamitischen völlig entgegengesetzten Zustandes durch den Ἀδὰμ μέλλων, und dazu auch Abrogation des Gesetzes, aber durch den Abschluss seiner Wirksamkeit gegen die σάρξ, mittelst Vernichtung der letzteren im Leibestode Christi. Auf der einen Seite eine juridisch ermöglichte Sündenvergebung und Imputation einer ideellen Gerechtigkeit, gemäss dem νόμος πίστεως, auf der anderen Seite Erlösung des Subjects von der σάρξ und Verleihung des πνεῦμα ἅγιον, des Princips einer realen Gerechtigkeit an dasselbe, wodurch es unterstellt ist dem νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, so dass in ihm, da es wandelt nach dem Geiste, auch das δικαίωμα τοῦ νόμου wirklich erfüllt wird." S. 204: „Die Consequenz solcher Ansicht ist freilich, dass wir in den 4 Hauptbriefen keine sich stets gleichbleibende Lehre, vielmehr die Zeugnisse einer unter den Kämpfen mit dem Judaismus in lebhaftester Bewegung befindlichen Gedankenarbeit des Apostels vor uns haben." Was Hilgenfeld, ZwTh 1873, S. 161f, 176f gegen diese Zerspaltung überhaupt und Lipsius, HC II 2, S. 83f, 94, 130f wenigstens theilweise eingewandt haben, findet seine Erledigung in der Anerkennung der vielfachen Verschlingung beider Gedankenstränge (s. oben 7 s).

fertigung ganz auf der Sühnopfertheorie ruht, bringt es die mit den dualistisch gearteten Begriffen von Fleisch und Geist operirende Gedankenreihe zur Geltendmachung einer thatsächlichen, mit der fortschreitenden Zurückdrängung des Fleisches durch den obsiegenden Geist gleichlaufenden, sich immer reichlicher auswirkenden und erst am letzten Ziele vollendet dastehenden Gerechtigkeit.

9. Ethisches.

1. Der hl. Geist.

Die als Kehrseite zu der Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung nachgewiesene Gedankenreihe führt unmittelbar in das sittliche Lebensgebiet hinein. War daher die Lehre von der objectiven, ideellen Gerechtigkeit auf jüd. Imputationsbegriffen auferbaut, so ist die paulin. Ethik in ihren einzelnen praktischen Forderungen zwar immer unmittelbar religiös begründet (Rm 12 1 ist hierfür typisch)[1], dagegen als Ganzes, gleichsam als System, durch den metaphysischen Gegensatz von Fleisch und Geist beherrscht; sie hat in dieser Beziehung ihre nächste Prämisse im Princip des Geistes Gottes, dem umfassendsten und zugleich schwierigsten, inhaltreichsten und variabelsten Begriffe, den das paulin. Denken erzeugt hat. Denn so nachweisbar seine Factoren im alttest. und jüd. Gedankenkreis einerseits, im hellenistischen andererseits immer sein mögen: das Product weist ein völlig singuläres Gesicht auf. An den, dem gleichzeitigen Judenthum geläufigen, Begriff des hl. Geistes (s. oben I 1, 4 5) schliesst sich der Paulinismus überall da an, wo der Geist als Princip und Subject der Inspiration, weiterhin überhaupt der „Gnadengaben", zumal der vorzugsweise übernatürlichen unter ihnen (vgl. I Kor 12 9 10 28 29 ἰάματα, ἐνεργήματα, δυνάμεις), erscheint. Sie alle erweisen sich als eigentliche Gnadengaben (χαρίσματα 12 4) dadurch, dass sie dem Gedeihen des Ganzen (12 7 πρὸς τὸ συμφέρον) dienen (12 5 διακονίαι), wesshalb sie als directe Gotteswirkungen (12 6 ἐνεργήματα) gelten[2]. Gleichwohl berührt

[1] Vgl. v. Soden, Die Ethik des Pls: ZThK 1892, S. 109f. Er findet S. 115 das sittliche Motiv in der dankbaren Hingebung an Gott, betont aber S. 113f richtig, dass andererseits auch die Religion wieder ihr Leben in der Sittlichkeit habe: „eine Botschaft, mit der Pls, gegenüber den herrschenden religiösen Anschauungsweisen in der griech.-röm. Welt, etwas wesentlich Neues und, gegenüber der in der Sache begründeten Neigung, die nie aussterben wird, die Religion zu isoliren, in Formeln oder in Stimmungen zu suchen, etwas keineswegs Selbstverständliches vertritt."

[2] Während Pls die pneumatischen Erscheinungen im Allgemeinen nicht anders beurtheilt, als im Urchristenthum überhaupt üblich war, bringt er das πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω I Kor 14 26 als ein neues Moment hinzu. Vgl. Beversluis, De hl. Geest en zijne werkingen 1896, S. 258f.

sich der Begriff mit dem, was auch wir als Begabung bezeichnen. Wie aber der Geist des Menschen das höhere Analogon zur Vernunft ist, so entsprechen die von ihm gewirkten verschiedenen Virtuositäten auf dem christl. Niveau des Daseins dem, was auf der Unterstufe des psychischen Daseins als individuelle Ausstattung und Qualification zu besonderen Leistungen erscheint. Fast wird man daran erinnert, wie Mt 25 15 der Herr seinen Knechten ein verschiedenes Maass von Talenten anvertraut unter Berücksichtigung ihrer mitgebrachten Fähigkeiten (ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν). So tritt beispielsweise das natürliche Organisationstalent, in den Dienst des christl. Gemeinwesens gestellt, als Gabe des Regimentes (I Kor 12 28 κυβέρνησις) auf. Aehnliches gilt auch von der Gabe des Dienstes (s. unten 10 1). Hier vor Allem offenbart sich daher in bezeichnendster Weise jene Zweischichtigkeit des gesammten paulin. Bewusstseinsgehaltes, in der wir gleichsam den Grundplan seines Gedankenbaues erkannt haben (s. 5 5). Sie macht sich besonders bezüglich derjenigen Gaben geltend, welche auf das intellectuelle Gebiet zu liegen kommen. Als solche werden I Kor 12 8 Erkenntniss und Weisheit genannt, sofern sie zum Sprechen in der Gemeinde befähigen (λόγος γνώσεως, λόγος σοφίας), die Gläubigen zu Propheten und Lehrern machen 12 28, Offenbarungsrede und Lehrvortrag erzeugen 14 6 26. Und zwar bewährt sich das auch 13 2 8 genannte Charisma der Gnosis unter Anderen als ein Analogon und Ergänzungsstück zur Inspiration; es ist wesentlich geisterzeugtes Verständniss der geisterzeugten Schrift[1], bedingt also z. B. jene Entschleierung des Schriftbuchstabens durch Allegorese, welche seine widerspruchsvolle Stellung zu der Autorität des Gesetzes verstehen lehrt (s. 3 4). Schon darin liegt ja im Grunde eine Antinomie, dass Pls trotz des Anspruches, selbst ein directes Organ des Geistes, ein „Geistesmensch" (I Kor 2 15 πνευματικός) in ausgezeichnetem Grade zu sein (I Kor 2 6—13 5 4 5 7 40 14 6 18 II Kor 12 2—4 Gal 2 2 Rm 15 14), doch der Allegorese als Krücke bedurfte und daher sein Bewusstsein, Offenbarungsträger zu sein, auf eine besonders empfangene Befähigung zur pneumatischen Schriftauslegung stützen musste. Und doch überragt hier der Geist des Auslegers den der auszulegenden Schrift nicht etwa bloss thatsächlich, sofern er derselben einen neuen Inhalt gibt, sondern auch in der Theorie selbst, sofern nach dem, was die jüd. Theologie vom Prophetengeist zu lehren hatte, dieser nur momentan, in einzelnen Impulsen und Eingebungen wirkt, während der paulin. Gottesgeist

[1] Heinrici zu I Kor, S. 370: „Eben jene geistliche Schrifterklärung, die den Apostel zu dem Erkennen des NT im AT führte . . ., war eine Frucht der Gnosis." Aehnlich schon Baur II, S. 188.

daran zwar noch in einzelnen seiner Aeusserungen, zumal dem ekstatischen Zungenreden (nach I Kor 14 2 = πνεύματι λαλεῖν μυστήρια, nach 14 15 16 = προσεύχεσθαι, ψάλλειν oder εὐλογεῖν πνεύματι)[1], erinnert, im Allgemeinen aber als bleibender, gleichmässig wirksamer Besitzstand seiner Träger gedacht ist. Gemeinsam ist der beiderseitigen Lehre vom Geist bloss jenes allgemeinste Merkmal, übernatürliche Kraft zu sein[2]. Aber ein Neues ist es, wenn sich nunmehr für Pls alle dem Individuum mit seinem Irrsal und Elend überlegenen, alle über die Empfindung der Endlichkeit übergreifenden, alle rettenden und erhaltenden Mächte im Begriff dieser Geisteskraft hypostasiren[3]. Sie ist die eigentlich wirksame, die personbildende Kraft, wie in der Persönlichkeit des Christus selbst (s. oben 6 1), so auch in seinen Gläubigen Rm 5 5 8 15 16. Diese leben und wandeln daher im Geist Gal 5 25, werden getrieben vom Geist Rm 8 14, dienen Gott im Geist 7 6, sind Tempel des Geistes I Kor 6 19. Während im gemeinchristl. wie im jüd. Glauben der Geist seine Wundermacht nur sporadisch äussert in einzelnen Wirkungen, ist er hier die den Christen und nur ihnen einwohnende, normirende Triebkraft, der schöpferische Quellpunkt einer stetig fortschreitenden Erneuerung geworden[4]; gemeinsamer Besitz aller Gläubigen, welche er ihres Heiles vergewissert, indem er eine dauernde, beseligende Stimmung in ihnen hervorbringt. Die „Freude im hl. Geist" Rm 14 17 I Th 1 6 repräsentirt das Moment des Genusses in der Religion, wie es alles Erdenleid versüsst[5].

---

[1] Gunkel S. 20f.

[2] Gunkel S. 51: „Dies ist die eigentlichste Definition des Geistes." Vgl. S. 78f. Wer genauere Bestimmungen zu gewinnen sucht, wird dagegen zu dem Resultate Gloël's S. 370 gelangen, „dass wir es bei dem Geiste überhaupt mit einer Grösse zu thun haben, die wir wohl beschreiben, nicht aber im eigentlichen Sinne definiren können." Gegen Gloël's Versuch, die gemeinsamen Merkmale noch weiter auszudehnen und die paulin. Geistlehre als Fortsetzung der alttest. zu begreifen S. 237f, vgl. Gunkel S. 83f und Pfleiderer, Urchristenthum S. 206f, welcher zugleich mit Recht auf ein hellenistisches Element im paulin. Begriff hinweist. Ebenso O. Cone S. 167, Joh. Weiss S. 94.

[3] Gunkel S. 80: „Sie ist stärker als die Sünde: sie überwindet sie; als das Gesetz: sie bewirkt, was das Gesetz nicht vermochte; als die Dämonen: sie entreisst die Menschen ihrer Herrschaft." Daher aber auch die Gleichung Christus = Geist. Vgl. S. 99: „Die erste pneumatische Erfahrung Pauli war eine Erfahrung Christi. Fortan ist ihm Christus τὸ πνεῦμα."

[4] Gunkel S. 82: „Die Gemeinde hält für pneumatisch das Ausserordentliche im Christenleben, Pls das Gewöhnliche; jene das einzelne Eigenthümliche, Pls das allen Gemeinsame; jene das abrupt Auftretende; er das Stetige; jene Einzelnes im Christenleben, er das Christenleben selbst." „Nicht mehr Einzelnes, Sporadisches ist das Göttliche im Menschen, sondern der Christenmensch ist der Pneumatiker." Karl S. 13f, 22f, 37f unterscheidet als Wirkungen des einwohnenden Christus Ekstase und ethische Neuschaffung; aber nur der letzteren lege Pls Heilswerth bei.

[5] Pfleiderer, Paulinismus S. 205f.

Dieser Geist tritt nunmehr als bewegendes Agens genau an die Stelle, welche in dem bisher entwickelten Lehrzusammenhang der mit seiner Auferstehungskraft in den Seinigen wirksame Christus selbst eingenommen hat. Als Ersatzbegriff für diesen (s. oben 6 5) und Wechselbegriff für den „Geist Gottes" I Kor 12 3 heisst er recht eigentlich „hl. Geist". Das Prädicat „heilig" besagt demnach auch bei Pls zunächst: Gott angehörig; aber wo der hl. Geist wirksam erscheint, da werden gern Wirkungen der sittlichen Erneuerung an sein Walten geknüpft[1]. Und zwar wird diejenige Wirkung, auf welche es im jedesmaligen Zusammenhang ankommt, mit hinzutretendem Gen. eines Substantivs ausgedrückt (I Kor 4 21 πραΰτητος, II Kor 4 13 πίστεως, Rm 8 15 υἱοθεσίας, ja selbst Rm 1 4 ἁγιωσύνης mit Rücksicht auf das von ihm gewirkte hl. Personleben). Eben darum lag es aber auch nahe, den Begriff des Heiligen selbst durch einen Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache näher zu bestimmen, und so scheint mindestens in Stellen, wie I Th 4 8 (wo die Zugehörigkeit zu Gott ja schon durch den Gen. αὐτοῦ ausgedrückt ist) und I Kor 6 19 (wo die Abkunft von Gott gleichfalls noch besonders hervorgehoben wird, diesmal durch einen Relativsatz), die Heiligkeit des Geistes in seiner, aller Berührung mit sündiger Unreinheit widerstrebenden, sittlichen Hoheit gefunden werden zu müssen, vgl. auch Eph 4 30[2]. Steht somit das Adjectiv (ἅγιος) auf dem Uebergang zwischen der religiösen und der sittlichen Begriffssphäre, so gehören letzterer das Verbum (ἁγιάζειν I Th 5 23) und die Substantive (ἁγιωσύνη I Th 3 13 Rm 1 4 II Kor 7 1 und ἁγιασμός, worüber s. unten 9 3) ausschliesslich an[3].

2. Das Gesetz des Geistes.

Aus dem Dualismus von Fleisch und Geist folgte, dass die Lebensgerechtigkeit, auf welche es schliesslich ankommt, durch das Gesetz nicht hergestellt werden konnte, weil es Rm 8 3 „kraftlos war durch das Fleisch" (ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός). Nun ist der Christ damit, dass er in innerliche Todesgemeinschaft mit Christus getreten, freilich von der Verpflichtung gegenüber diesem Gesetze befreit, gleichwohl I Kor 9 21 Gott gegenüber kein vom Gesetz Freier, sondern Christus gegenüber ein im Gesetz Gebundener (μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ, ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ). Auch für ihn gibt es eine Norm des Sittlichen, einen „Willen Gottes", der da ist „das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene"

[1] Gunkel S. 77: „Pls sieht in einer Fülle von christl. Functionen Geisteswirkungen, welche das Judenthum und die ältesten Gemeinden nicht für Wirkungen einer übernatürlichen Kraft gehalten haben."

[2] Gloël S. 234f.

[3] H. v. Soden, ZThK 1892, S. 116f.

Rm 12 2; vgl. Kol 1 9 4 12 I Th 4 3 5 18. Und dieser Wille Gottes steht nicht ausserhalb jeder Beziehung zum mosaischen Gesetz. Nicht bloss tritt das pneumatisch verstandene und ausgelegte Gesetz der, den Gesetzesbuchstaben vergleichgültigenden, Lehre und Autorität des Apostels unterstützend zur Seite (s. oben 3 4), sondern im mosaischen Gesetz der Liebe fasst sich auch jene höchste Norm des Sittlichen, der Wille Gottes selbst zusammen, wie Gal 5 14 Rm 13 9, offenbar mit Rückbeziehung auf die Grundforderung Jesu Mt 22 37—40, gesagt ist. Und wie hier, so werden auch sonst einzelne Anordnungen Jesu, z. B. in Sachen der Ehescheidung I Kor 7 10, als maassgebend betrachtet. Es gibt ein „Gesetz des Christus" Gal 6 2 (vgl. I Kor 9 21 ἔννομος Χριστοῦ)[1].

Trotzdem drückt es des Pls Meinung Rm 8 2 nur formal aus, wenn hiernach die Christen einen Gesetzesstandpunkt mit dem anderen (nämlich den νόμος τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ θανάτου mit dem νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς) vertauscht zu haben scheinen. Diese widerspruchsvolle Vorstellungsform deutet vielmehr auf eine hohe Errungenschaft der paulin. Ethik. Es ist der Begriff freier Gesetzeserfüllung im Gegensatz zur unfreien Gesetzlichkeit. Vergegenständlicht und erklärt wird der Gegensatz wieder aus dem Begriff des Geistes. Derselbe Gottesgeist, der sich im mosaischen Gesetz, obwohl dasselbe pneumatischer Art war Rm 7 14, doch nur inadäquat ausgedrückt, im widerstrebenden Stoff des harten Steines veräusserlicht hatte II Kor 3 3, wird im Gläubigen eine innerlich wirkende, das Fleisch lähmende und die Sünde ertödtende Macht. Die objective Ursache davon liegt darin, dass der Gläubige seinem Haupte, dem als Geist wirkenden Christus, homogen, „mit ihm Ein Geist" geworden ist (s. oben 6 3). Diese pneumatische Einheit mit dem Auferstandenen ist ja die Kehrseite von der Todesgemeinschaft mit dem im Fleische Leidenden und dem im Fleische Sterbenden: alle, welche die in seinem Tod geschehene Hinrichtung des Fleisches miterfahren haben, alle specifisch paulin. Christen werden auch zu dem gleichen Auferstehungsleben im Geist erweckt (s. oben 8 5). Weil nicht mehr „im Fleisch", sondern „im Geist", vermögen sie jetzt der Wirksamkeit des Fleisches Gal 5 13 und der Sünde Rm 6 15 zu widerstehen und den Willen Gottes zu vollziehen. So verknüpft sich mit der Rm 8 3 noch hereinspielenden juridischen Deduction (s. 7 8) sofort 8 4 auf's Innigste die ethische Lehre, wornach in der sühnenden Wirkung des Todes des

[1] Bei Geltendmachung solcher Autoritäten neben dem Geist kann des Apostels Absicht nach v. Soden S. 125 nur gewesen sein, „durch den Hinweis darauf, dass das Gesetz ebenso lehre, wie Jesus ebenso gehandelt habe, dem eben dahin gehenden Trieb des Geist-Christus einen Sporn zu geben oder eine Garantie, dass er auf dem richtigen Wege sei."

Gottessohnes zugleich für seine Todesgenossen nicht bloss die Möglichkeit, sondern das mit höherer Naturgewalt treibende Motiv zur realen Gesetzesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit gegeben ist (ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα)[1]. Denn für sie ist an die Stelle der quantitativen Gesetzeserfüllung (Gal 3 10 ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά) eine qualitative getreten, gewährleistet und begründet in dem Geiste, welcher mit dem göttlichen „Willen", der erfüllt werden soll, von Haus aus vertrauter ist, als das diesem nur als inadäquater Ausdruck dienende Gesetz[2]. Sogar an einer psychologischen Vermittelung fehlt es dieser kühnen Construction nicht. Denn mit dem Geist ist Gottes Liebe in die Herzen der Gläubigen ausgegossen Rm 5 5. In der dadurch hervorgerufenen Gegenliebe tragen daher diese die treibende Kraft in sich zur Hervorbringung einer, alle christl. Tugenden, insonderheit auch die Menschenliebe[3], in sich schliessenden, „Frucht des Geistes" (Gal 5 22 ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη κτλ.), welcher Begriff mit seinem Hinweis auf organisches Wachsthum schon an sich die Ueberwindung des gesetzlich geordneten Werkdienstes bedeutet[4]. „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung" Rm 13 8–10 Gal 5 14. Wider solche, die in diesem höheren Sinne das Gesetz erfüllen, hat kein Gesetz im geschichtlichen Sinne mehr etwas vorzubringen (Gal 5 23 κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος). „Die Rechtsforderung des Gesetzes (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου) ist erfüllt in uns, die wir nicht mehr nach Fleischesnorm wandeln, sondern nach Geistesnorm" Rm 8 4. An die Stelle der gesammten Gesetzesreligion ist eine neue Lebensmacht, das „Gesetz des Christus" Gal 6 2 getreten. Die Virtuosität dieser neuen Norm erweist sich insonderheit in dem, von keinem geschriebenen Buchstaben bestimmbaren, Verhalten zum Erlaubten (I Kor 6 12 10 23 πάντα

---

[1] So Pfleiderer, Paulinismus S. 150, 232f, Gloël S. 105, 111, Holsten, JpTh 1876, S. 107, 118.

[2] Baur II, S. 176. Th. Ziegler S. 80: „So ist das Gesetz materiell wieder da, aber formell ein anderes geworden."

[3] Ernesti, Die Ethik des Apostels Pls ³1880, S. 143f.

[4] Holsten S. 14: „Und so verliert der Inhalt des mosaischen Gesetzes für den Gläubigen die Form eines Gesetzes, die äussere Objectivität des Du sollst und wird als Geist, πνεῦμα, die innere Triebkraft alles sittlichen Handelns." S. 15: „Denn die Liebe, die ursprünglichste Offenbarung des dem Gläubigen durch den Glauben innewohnenden Geistes, ist in dieser inneren Formthätigkeit schon die Erfüllung dessen, was Gesetz, was äusseres göttliches Gebot ist, denn sie ist das Princip dieser Erfüllung (ἀνακεφαλαιοῦται)." H. v. Soden S. 121: „Das sittliche Lebensideal des Apostels Pls in Beziehung auf die Triebkraft zur Sittlichkeit ist ein Mensch, der durch ein auf religiösem Wege gehobenes Wesen frei aus diesem neuen Leben heraus, nicht unter der drängenden, knechtenden Macht eines Gesetzes, das Sittliche vollbringt." Aber vgl. unten 9 5.

μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει). Wenn zuvor schon die Juden den Willen Gottes aus dem mosaischen Gesetz zu erkennen und hiernach den Unterschied von Gut und Bös zu machen verstanden haben Rm 2 18, so können jetzt die Gläubigen kraft des ihnen innewohnenden Geistes in noch viel umfassenderem Maasse „die Unterschiede prüfen" Phl 1 10, „prüfen, was der Wille Gottes sei" Rm 12 2. Dies der letzte Höhepunkt, welchen Pls in seiner Behandlung sittlicher Fragen erreicht. Proben für die sicher leitende Stimme des Geistes ergeben seine, vom feinsten sittlichen Tact eingegebenen und dabei bis auf die äusserste Grenze des Möglichen sich erstreckenden, Weisungen bezüglich der Behandlung der Schwachen I Kor 8—10 Rm 14.

Wenn sonach Pls in Beziehung auf Gleichgültigkeit der äusseren Lebensnorm mit dem älteren Judenchristenthum, der Gemeinde des Pt, übereinstimmen mochte[1], so ist er doch darin über diesen Standpunkt hinausgegangen, dass er auch den ethischen Gehalt des Pentateuchs der Form des Gesetzes entkleidet und unter einem höheren Gesichtspunkt neu gestaltet hat. Nichts Specielles im mosaischen Gesetz kann mehr Heilsnorm sein, so wie das Gesetz im Ganzen nicht mehr Heilsgrund ist. Jeder Rückfall zum Gesetz ist auch ein Rückfall in's Fleisch Gal 3 3, ein Abfall von Christus 5 4. Es gibt keinen tertius usus legis im Sinne der Dogmatik[2].

3. Die Heiligung.

Die juridische Darstellung bewegt sich dramatisch von Act zu Act: Todesopfer und Auferweckung des Sohnes Gottes, Rechtfertigungsspruch und Kindesannahme der Söhne Gottes. Die ethische Gedankenreihe setzt überall zusammenhängende Processe, also jetzt denjenigen der Heiligung (ἁγιασμός I Th 4 3 als Inhalt des Gotteswillens bezüglich der Menschen; ferner I Th 4 7 I Kor 1 30 Rm 6 19 22)[3]. Beginnend mit dem Geistesempfang hat derselbe sowohl zu seinem ersten Ausgangspunkt, wie auch wieder zu seinem letzten Zielpunkt den „Herrn des Geistes" II Kor 3 18 selbst[4]. Bald werden die Seinigen seinem Bilde ähnlich Rm 8 29, bald gewinnt er Gestalt in ihnen

[1] Holsten, Die drei ungeschriebenen Evglien S. 51.

[2] Vgl. Grafe [2]S. 20f, Kühl S. 137f, 139, 141, Vollmer S. 49, 57.

[3] Demnach ist die Heiligung nicht direct mit der Rechtfertigung als deren Folge und Wirkung zu verknüpfen. Vgl. Beyschlag II, S. 190f. Unter Ausschluss der Vorstellung eines Processes stellt dagegen Karl S. 17f, 26f, 50, 90 die Erneuerung als einen momentanen Act vor.

[4] Gunkel S. 100 findet daher den Unterschied der Lehre vom Geistesbesitz und der Aussagen von der Lebensgemeinschaft mit Christus „nur darin, dass ein Uebernatürliches das eine Mal von einer göttlichen Kraft, das andere Mal von einer diese Kraft in sich tragenden göttlichen Person abgeleitet wird."

Gal 4 19. Mit der Einwohnung seines Geistes beginnt für sie eine neue Beschaffenheit des Lebens (Rm 6 4 καινότης ζωῆς, 7 6 καινότης πνεύματος gegenüber der παλαιότης γράμματος), welche Rm 6 5 analog ist derjenigen des auferstandenen Herrn (nicht des im Fleisch wandelnden, s. oben 7 6). Sie leben jetzt ihrem Gott 6 11, ihrem Herrn 14 8 II Kor 5 15 (auch παραστῆναι ἑαυτόν Rm 6 13 12 1 oder δουλεύειν 7 6 τῷ θεῷ 6 22 I Th 1 9), dem sie ganz zu eigen geworden sind. Der himmelstürmende Idealismus dieser Lehre, wozu doch dem Apostel selbst die Wirklichkeit mehr oder minder scharfe Contraste bot, zeigt eben nur wieder, wie maassgebend für ihn die eigene Erfahrung gewesen ist und welch einen, bis in die tiefsten Wurzeln des geistig-sinnlichen Daseins reichenden, Bruch diese Erfahrung in sich schloss[1]. So generalisirt er denn auch hier unbedenklich sein individuellstes Erlebniss, indem er eine wirkliche und wahrhaftige Neuschöpfung, einen der vorangegangenen radicalen Zerstörung entsprechenden Neubau der ganzen Persönlichkeit von den untersten Fundamenten auf lehrt und fordert[2]. Und zwar hebt diese Erschaffung einer neuen Creatur (II Kor 5 17 Gal 6 15), eines neuen Menschen (Kol 3 10 Eph 2 15 4 24) an der geistverwandten Stelle des alten an (Rm 12 2 μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, Eph 4 23 ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός), um von innen nach aussen vorwärts zu schreiten und die lebenhemmenden Mächte allmählich zu brechen und zu überwinden. Die „Werke des Fleisches" Gal 5 19 sind im stetigen Rückgang Rm 8 13; die Glieder des Leibes werden aus Werkzeugen der Sünde Werkzeuge der Gerechtigkeit 6 19.

Setzt man an die Stelle des Geistes als handelndes Subject den mit dem Geist identischen Christus, so kann man den dargestellten Verlauf auch unter dem Gesichtspunkt einer fortwährenden Selbstreproduction des neuen Menschheitshauptes in seinen Angehörigen betrachten[3], als Gegenstück zu der Selbstreproduction des ersten Adam in seiner Abkommenschaft nach dem Fleisch. Nachdem Christus ein-

[1] A. Sabatier, L'origine du péché S. 28: „Ce qui va donc s'opérer dans la rédemption paulinienne, ce n'est pas seulement l'expiation des fautes commises ou la restauration d'un état perdu: c'est une crise organique et vitale, une transformation dans la substance de l'homme, et par cette transubstantiation interne le passage de la vie psychique à la vie spirituelle, du règne de la σάρξ au règne du πνεῦμα."

[2] Schmiedel, Zeitschrift, S. 221: „Es ehrt ihn, wenn er eine gleiche Anschauung auch bei allen Andern voraussetzt, die sich dem Christenthum zuwandten. Aber der Wirklichkeit freilich entsprach es nicht." Besonders betont Karl S. 15, 32, 49, 92, 102f die Individuelles generalisirende Tendenz der mit ἢ ἀγνοεῖτε oder οὐκ οἴδατε beginnenden Sätze.

[3] So meint es auch H. v. Soden, wenn er S. 145 von Pls sagt, „dass bei ihm die Norm der Sittlichkeit und die Kraft zur Sittlichkeit in eins zusammenfällt und mit der Persönlichkeit des Menschen verschmolzen ist."

mal in seinem Tode in die Leidensgemeinschaft der Menschheit getreten ist, sich sterbend mit ihr vereinerleit und an ihre Stelle gesetzt hat, so kann es nicht anders kommen, als dass jetzt auch diese, kraft geistiger Einswerdung mit ihm aus dem ganzen, auf den ersten Adam zurückreichenden, Lebenszusammenhang heraustrete und sich als „der Sünde abgestorben" (Rm 6 11) wisse. So bildet sich also von jetzt an der zweite Adam kraft seiner Geistesmacht (als πνεῦμα ζωοποιοῦν) die Menschen zu Gliedern seines geistigen Organismus an, und wiederholt sich in diesen Gliedern alsbald derselbe Sterbens- und Lebensprocess, der sich am Haupte vollzogen hat. Einmal in Bewegung gesetzt, greift dieser Process immer weiter um sich und durchläuft in stets wachsender Anzahl von Fällen immer dieselben Stadien, welche die Pole im Leben des Menschheitshauptes bildeten: Absterben und Untergang des Fleisches, Hervortreten und Aufgehen des Geistmenschen[1]. Auf dieser Voraussetzung beruht eine ganze Kette von unter einander zusammenhängenden paulin. Ausdrucksweisen, wornach die Gläubigen mit Christus leiden, mit ihm gekreuzigt, mit ihm gestorben, mit ihm begraben Rm 8 17 6 6, andererseits aber auch, wiewohl noch auf Erden lebend, mit ihm auferweckt, ja in den Himmel versetzt sind Rm 6 8 Kol 3 1 Eph 2 6. So ist in dem Tode des zweiten Adam der wirksame Anstoss zu einem Vorgange gegeben, welcher die fortschreitende Entsündigung, Erneuerung und Verklärung der Menschheit in sich schliesst, sofern „wie sie in Adam Alle sterben, so in Christus Alle lebendig gemacht werden" (I Kor 15 22).

Die so sich vollziehende höhere Naturordnung setzt Pls Rm 8 2 als „Gesetz des Geistes" dem in dem alten Menschen wirkenden und ihn hoffnungslos in die Tiefe ziehenden „Gesetz der Sünde und des Todes" gegenüber, und entsprechend diesem leitenden Gedanken stellt er den ganzen, aus der Tiefe in die Höhe führenden, Verlauf wenigstens in der Stelle Rm 6 2—4 16—18, vgl. 7 6 8 5, als einen unfehlbar sich vollziehenden dar, womit er dem Vorwurfe, als ob er mit seiner Lehre von der Gesetzesfreiheit die Sittlichkeit schädige, am wirksamsten zu begegnen hofft. Mit dem Uebertritt aus der Sphäre des Gesetzes in die Sphäre der Gnade hat die Herrschaft der Sünde ihr Ende erreicht 6 14. Der Gläubige sündigt eigentlich nicht mehr[2]. Aber die

[1] An sich auch wieder nur Generalisirung der individuellen Andachtsstimmung, welche Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi 1895, S. 88 an der Hand von Gal 6 14 17 Phl 3 20 Kol 1 24 beschreibt.

[2] Besonders betont von Karl S. 14, 93, welcher S. 16 „völlige Rathlosigkeit dieses grossen Idealisten" der erfahrungsmässigen Wirklichkeit gegenüber bemerkt. Vgl. auch Ritschl II, S. 228f: „Ich brauche nicht hervorzuheben, dass diese Argumentation, so bedeutsam sie für Pls gewesen sein muss, starke Ansprüche an

schlechte Wirklichkeit entspricht auch hier nicht der Güte der Construction. Als latente Kraft wirkt die Sünde nach, so lange der Mensch im Geist Rm 8 9 und im Fleisch Gal 2 20 zugleich lebt[1]. Da ist „der Leib zwar todt um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen" Rm 8 10, vgl. 7 25. Stets ist daher Sorge zu tragen, dass das Fleisch sich nicht wieder rege und geltend mache Gal 5 16. Zwar haben die Gläubigen Gal 5 24 das Fleisch ein für allemal gekreuzigt; sie müssen aber immer auf's Neue die Glieder tödten Kol 3 5 und durch den Geist die Geschäfte des Fleisches zerstören Rm 8 13. Die „Furcht des Herrn" II Kor 5 11, die „Furcht Gottes" 7 1 hört nicht auf, ein Motiv der Heiligung zu sein, vgl. Rm 11 20 Phl 2 12. Alle brieflichen Auseinandersetzungen des Apostels dringen auf diesen Punkt. Der „Wandel im Geist" Gal 5 25 ist ein „Wandel im Licht" I Th 5 4—8 Rm 13 11—14 II Kor 6 14: das muss immer wieder gesagt werden, so lang es nicht völlig und für immer Tag geworden ist. Selbst der locus classicus der Construction wird Rm 6 12 13 19 mit Ermahnungen durchbrochen, die eigentlich überflüssig erscheinen sollten, sobald die Consequenzen der Theorie alles Ernstes gezogen werden[2].

Die ganze Zwiespältigkeit dieser Gedankenreihe spiegelt sich wieder in dem Sprachgebrauch des Apostels, sofern hier die Gläubigen „Heilige" heissen, nicht etwa, wie man zunächst glauben sollte, weil sie in dem beschriebenen Processe der Heiligung begriffen, sondern weil sie Gott als theuer erkauftes Eigenthum seines Sohnes zugehören, insofern also von der profanen Welt getrennt und ausgeschieden sind[3]. Aber auch hier bleibt die andere, die hellenistische Wurzel der paulin. Gedankenwelt nicht unwirksam. Entsprechend dem Doppelgebrauche,

---

unsere Einbildungskraft macht, indem sie uns zumuthet, über die Ungleichheit ideeller und reeller Beziehung, welche die verglichenen und gleichgesetzten Glieder der Anschauung trifft, hinwegzusehen."

[1] Lorenz S. 172: „Die Christen sind nämlich ihrem inneren Wesen nach wohl andere Persönlichkeiten geworden, aber ihr äusseres Erscheinungsleben folgt dem veränderten inneren Wesen nicht sofort im vollen Umfange nach. Was sie principiell geworden sind, neue Menschen, das sind sie noch nicht in allen Beziehungen des sittlichen Lebenswandels."

[2] Schmiedel, Zeitschrift S. 223. Aus dem Obigen erhellt, wie unzureichend die Lösung des Problems bei Bruce S. 350f ist, als hätte erst eine 20jährige Erfahrung den Apostel darüber belehren müssen „that the divine life it not a momentary product, but a process, a problem to be worked out, an organic growth," S. 353.

[3] E. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im NT 1887, S. 78f. Pfleiderer, Urchristenthum S. 267, Paulinismus S. 224: „Wie bei Israel die einzelnen Glieder an der Heiligkeit der Volksgemeinde participiren, so gilt dasselbe auch bei der christl. Gemeinde." „In diesem rein objectiven Sinn, der auf alttest. Anschauung ruht, werden wir auch das stehende Prädicat der Christen ἅγιοι zunächst zu nehmen haben."

welcher bezüglich des Prädicates „heilig" schon in seiner Verbindung mit dem Subject „Geist" statt hat (s. oben 9 1), können auch die Gläubigen „Heilige" heissen nicht bloss überhaupt darum, weil sie der messianischen Gemeinde angehören, sondern auch, weil sie an dem in dieser Gemeinschaft waltenden Geist Theil haben I Kor 12 13, weil dieser Geist das treibende Princip ihres neuen Lebens ist. Wenn Pls I Kor 1 2 an „berufene Heilige" (κλητοῖς ἁγίοις) schreibt, so will das nur sagen, dass sie durch den an sie ergangenen Ruf aus Juden und Heiden ausgesondert worden sind. Wenn er sie aber sofort auch „in Christus Jesus Geheiligte" nennt (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), so könnte er damit überdies das Element andeuten wollen, in welchem der Vorgang der Heiligung statt hat. Jedenfalls deutet die Bezeichnung als „Heilige" zugleich eine Aufgabe an, hört sich an wie eine, an die damit Ausgezeichneten gerichtete, Aufforderung, dasjenige auf sittlichem Wege zu werden, was sie in religiöser Hinsicht schon sind, also ihres Namens würdig zu handeln und zu wandeln (Rm 16 2 ἀξίως τῶν ἁγίων, Kol 3 12 ὡς ἅγιοι). Thatsächlich sind sie I Kor 5 7, nachdem ihr Osterlamm Christus geschlachtet worden, „sauerteiglose", also müssen sie auch den alten Sauerteig (der Sünde) ausfegen (ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι), eine in jüd. Vorstellungsmaterial eingewickelte Parallele zu dem alten Dichterworte: Werde was du bist!

4. Socialethik.

Aber der Hiatus zwischen Theorie und Wirklichkeit ist nicht der einzige Widerspruch, in welchen der metaphysische Dualismus von Fleisch und Geist hineingeführt hat. Wenn das Fleisch der Todesgenossen des Gekreuzigten von dem gegen diesen geführten Todesstreich mitgetroffen worden und um der unlösbaren Verbindung von Fleisch und Sünde willen in ihnen auch die Sünde im Rückgange begriffen ist, so ist die ganze Lebensaufgabe der Gläubigen consequenter Weise in die Abstinenz (I Kor 9 25 πάντα ἐγκρατεύεται), ja in die Entsinnlichung, in Abtödtung aller sinnlichen Triebe zu setzen, das Lebensideal wird unvermeidlich ein asketisches[1]. So manchmal aber auch der, den eigenen Leib in der Weise eines Faustkämpfers zähmende (I Kor 9 27 ist die Losung der Askese geworden), natürliche Lebensäusserungen des Leibes abtödtende, Apostel (Rm 8 13, gleichfalls asketisches Schlagwort) auf dem Wege dazu ist, so zieht er diese Consequenz doch kaum ernstlich[2]. Hiefür steht er immer noch zu sehr auf dem gesunden Boden

[1] Schmiedel zu II Kor 7 1, HC S. 254.

[2] Pfleiderer S. 227 f, P. Schmidt, Christenthum und Weltverneinung 1888, S. 22 f.

der alttest. Würdigung der Lebensgüter, und überdies wirkt der weltoffene Sinn Jesu selbst zu stark nach. „Die Erde ist des Herrn und Alles, was darinnen ist" I Kor 10 26. Nichts ist an sich selbst unrein; Alles ist rein; nur die Stellung des Subjects bedingt das Verunreinigende 8 7—13 10 27—31 Rm 14 14 20. Es gibt ein weites Gebiet des Erlaubten, wo nur diebische Gedanken die Unschuld zur Schuld zu machen vermögen. Gleichwohl tritt die Zweischichtigkeit dieser Ethik wenigstens auf Einem typischen Punkte hervor. Es ist die Beurtheilung der Ehe, wo nur einerseits die Schrift Gen 2 18 21—23 (vgl. I Kor 11 8 9), andererseits das Herrnwort Mc 10 9 11 = Mt 5 32 19 9 = Lc 16 18 (vgl. I Kor 7 10 11) der Durchführung des Grundsatzes vollkommener geschlechtlicher Abstinenz I Kor 7 1 (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι), wie er eigentlich dem Herzen, vielleicht auch dem Naturell des Pls entspräche, in den Weg treten. Mag jene Formel dem Inhalte des korinthischen Briefes entnommen sein und das asketische Programm der, bzw. einiger Pauliner enthalten oder, was durchaus wahrscheinlicher, direct das Urtheil des Apostels selbst in brachylogischer Redeform an die Spitze der Erörterung stellen: jedenfalls hat sie ihre Analogien in damals weitverbreiteten Ansichten von der Unreinheit der Schöpfung und damit zusammenhängender Abwendung von der Sinnenwelt (Orphiker, Neupythagoreer, s. oben I, S. 106 f) und vertritt eine unabweisbare Folgerung aus der conträren Gegensätzlichkeit von Fleisch und Geist, wird auch ohne Weiteres vom Apostel als solche anerkannt[1]. Nachdem aber so die Ehelosigkeit grundsätzlich als das Entsprechendste, Würdigste hingestellt war, tritt 7 2 der Theorie sofort die Praxis mit ihren Ansprüchen gegenüber, und wird die Ehe, freilich als nothwendiges Uebel (als Präservativ: διὰ τὰς πορνείας = 7 9 35 I Th 4 3 4), zur Regel erhoben, aber freilich zu einer solchen, die nach 7 1 als durch Rücksicht auf das Erreichbare[2] bedingte Ausnahme von einer noch höheren, das Gegentheil besagenden, Regel erscheint. Nachdem er dann 7 3—5 die unabkömmlichen Folgerungen aus dem Princip der Ehe gezogen, beschränkt er das zu absolut Hingestellte durch Cautelen, welche aber

[1] Thönes, Die christl. Anschauung der Ehe 1881, S. 93 führt aus, „dass die christl. Anschauung von der Ehe mit ascetischen Elementen gemischt ist." Aehnlich Holsten, Zum Evglm S. 443, Pls I, S. 233, 296, Weizsäcker S. 271 f, 664 f, 666: „Seine Ansicht ist tief verwachsen mit seiner Lehre vom Fleisch, entsprossen aus jüd. Denkweise, in Uebereinstimmung mit der damals gerade unter den Besseren auch im Heidenthum weit verbreiteten Beurtheilung des Sinnenlebens." S. 651: „Das Bild einer schwärmerischen Pflege geschlechtlicher Enthaltsamkeit, welche hier einzigartig auftritt und für welche sich auf judenchristl. Boden keine sichere Parallele findet."

[2] Heinrici zu I Kor, S. 188: „Fall für Fall erwägend, sucht er das Erreichbare festzustellen und den Ausblick auf das Erstrebenswerthe offen zu halten."

auch ihrerseits wieder nur relative Gültigkeit beanspruchen wollen; jedenfalls aber gibt er 7 6 zu erkennen, dass er in dem Vorangegangenen nur eine Concession (συνγνώμη) gemacht habe, zieht sich also in Bezug auf grundsätzliche Beurtheilung wieder auf den Standpunkt von 7 1 zurück und spricht 7 7 den Wunsch aus, „dass alle Menschen seien, wie auch ich", d. h. unbeweibt und kinderlos: an sich eine Ungeheuerlichkeit, die Selbstvernichtung der Menschheit, die äusserste Consequenz pessimistischer Lebensbeurtheilung, zum Ausdruck bringend und nur begreiflich aus dem Bewusstsein, unmittelbar vor dem Ende aller Dinge zu stehen 7 29 30, und im Hinblicke auf die „grosse Noth" 7 26 (s. unten 11 1). Dieselbe Unsicherheit kennzeichnet den Gang der Erörterung über die Verheirathung der Jungfrauen (das Motiv für „die Braut von Korinth"). Auch hier wird 7 26—35 die Ehelosigkeit in thesi, die Verheirathung 7 36 in hypothesi empfohlen, Letzteres aber sofort 7 37 wieder mit einer Beschränkung versehen, in deren Folge 7 38 schliesslich die Ehe nur bedingter, die Ehelosigkeit aber unbedingter Weise sittlichen Werth erlangt. Sicher ist nur, dass die Ehe immerhin in das weite Gebiet des Erlaubten fällt, wo es sich dann im einzelnen Falle fragt, ob und wieweit es zuträglich ist (s. oben 9 2)[1].

Heut zu Tage wird ziemlich allgemein anerkannt, dass vornehmlich dieselbe kurz abgeschnittene Perspective in die Zukunft Ursache ist, wenn es auf diesem und auf anderem Gebiete zu keinem vollkommenen Ausbau der Ethik kommen will. Es fehlt dazu gleichsam an Zeit; es verlohnt sich nicht mehr recht der Mühe, das christl. Princip auf dem weiten weltlichen Gebiet, durch die ganze Breite des gesellschaftlichen Lebens hin durchzuführen. Einer solchen Aufgabe gegenüber verhält sich der sittliche Idealismus des Christenthums in Pls vorläufig nur negativ oder passiv tolerirend[2]. Bezüglich der Sclaverei begnügt sich der Apostel I Kor 7 20—24 mit der Weisung, jeder Gläubige habe in demjenigen Stande, darin ihn Gott zum Heil berufen hat der und damit gleichsam als sein irdischer Normalzustand gekennzeichnet ist, zu verbleiben, da ja doch jeder Sclave innerlich sich als Freier, der Freie innerlich sich als Knecht wisse. Daran, dass hiernach die Sclaverei

---

[1] Holsten, Pls I, S. 297: „Pls hat nun einmal von der Ehe nicht die protestantische Anschauung der Gegenwart." Schmiedel, Exc. 3b zu I Kor 7 40: „So weit es sich um einen Rath an solche, welche das donum abstinentiae haben, und bezüglich Aller um theoretische Billigung (mit Vorbehalt des praktischen Hindernisses der ἀκρασία) handelt, nimmt die kath. Kirche Pls mit Recht für sich in Anspruch."

[2] Pfleiderer, Urchristenthum S. 278. Vgl. Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie 1876, S. 35f: „Neben grossen und wahren Grundsätzen doch auch schon der Anfang verkehrter Entwickelung."

nicht aufgehoben, sondern nur als gleichgültig für den religiösen Stand des Menschen hingestellt ist (s. oben 8 6), ändert auch das, den Sclavenverhältnissen näher tretende, kleine Stück Phm nichts, da weder 16 noch 21 Freilassung des Onesimus gefordert, sondern nur der innere Ausgleich betont wird, der im christl. Bruderverhältniss gegeben ist. Letzteres ist nun auch freilich die Hauptsache, sofern, wo es wirklich besteht und anerkannt wird, die Härten der socialen Differenz fallen müssen, auch wenn diese selbst bestehen bleibt. Aehnlich liegen die Dinge bezüglich der Stellung zu den Begriffen von Eigenthum, Erwerb und Arbeit, wo jener Gedanke an einen demnächstigen Abbruch aller weltlichen Geschäfte zwar nicht unwirksam geworden ist, aber doch lange nicht so hemmend sich in den Weg schiebt. Hauptsache ist auch hier die innere Unabhängigkeit von den Dingen und Sorgen der Welt II Kor 9 8 Phl 4 12; also ähnlich wie in der Stoa, nur dass bei Pls Alles religiös motivirt ist. Man muss haben, als hätte man nicht (I Kor 7 29—31); hat man aber in der That, so gilt es arm zu sein mit dem Bewusstsein und Vermögen, Viele reich machen zu können II Kor 6 10. In allen Hauptbriefen ist der Apostel am Werk einer, in den heidenchristl. Gemeinden zu bewerkstelligenden, Sammlung für die Judenchristen in Jerusalem, welche dabei als die „Armen" schlechthin erscheinen Gal 2 10 Rm 15 26, vgl. I Kor 16 1 II Kor 8 4 9 1. Das Princip der Ausgleichung aber, welches er II Kor 8 13 (ἀλλ' ἐξ ἰσότητος) 14 (ὅπως γένηται ἰσότης) als Motiv des Gebens geltend macht, läuft auf die Erwägung hinaus: Heute sind jene die Armen, darum komme euer Reichthum ihnen zu Gute! Morgen könnet ihr die Armen sein, dann möge der Reichthum jener wieder zu euch zurückfliessen! Anwendung des eigenen Ueberflusses zur Abhülfe des Mangels Anderer ist somit das gottgewollte Mittel, um das Missverhältniss in der Vertheilung der irdischen Güter in seinen Folgen zu lindern. Wie viel dabei der einzelne Christ von seinem Privateigenthum opfern will, bleibt, vorausgesetzt, dass er willig und „einfältig", ohne Hintergedanken und Nebenzwecke gibt (ἁπλότης als Tugend des Gebers II Kor 8 2 9 11 13 Rm 12 8), ganz seiner Erwägung anheimgestellt I Kor 16 2 II Kor 8 12, vgl. Act 11 29. Gefordert wird nur abwechselnde gegenseitige Unterstützung als unerlässlicher Erweis der christl. Bruderliebe, keineswegs aber Vertheilung des Besitzes oder gemeinschaftliches Eigenthum. Von letzterem, dem lucanischen Ideal, ist der Apostel soweit entfernt, dass seine Briefe vielmehr durchweg das auf Erwerb beruhende Privateigenthum voraussetzen, sowohl als Thatsache, wie als Rechtsbestand I Th 4 6 11 II Th 3 7—12 Gal 6 6 I Kor 6 2—4 11 21 13 3 16 2 II Kor 8 14 9 8—10 12 14 Rm 12 8 13 vgl. Eph 4 28 I Tim 5 8 6 17. Im Zusammenhang

damit gilt der rechtliche Erwerb durchaus als sittlich erlaubt I Kor 7 30 9 8–10, ja geboten I Th 4 11 12 II Th 3 10 12 I Kor 6 10 9 6 12 Gal 6 6 im Interesse ehrenhafter Selbständigkeit der eigenen Person und mildthätiger Hülfeleistung Anderen gegenüber. Eine principielle Werthung erfährt dabei die Arbeit freilich nicht[1]. Aber auf dem ehrlichen Erwerb durch der Hände Arbeit weiss Pls nach Ps 128 2 Gottes Segen ruhend, während der Entäusserung des Privatbesitzes nach I Kor 13 3 kein absonderlicher Werth zukommt[2].

Von grösstem Belang ist die Stellung zum Staat. Selbstverständlich denkt auch hier der Apostel an nichts weniger als an Umgestaltung des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen im specifisch christl. Sinne. Aber das liegt diesmal keineswegs etwa bloss daran, dass die dem diesseitigen Treiben gestattete Zeitfrist nicht mehr ausreicht, sondern das betreffende Verhältniss ist, ähnlich wie das eheliche, bereits geordnet, kraft göttlicher Autorität ein- für allemal festgestellt, und Pls verräth hier keinerlei Neigung zur Geltendmachung noch höherer Ideale, es sei denn dass Phl 3 20 der Christ sein wahres „Staatswesen" (πολίτευμα) überhaupt nicht auf Erden, sondern im Himmel hat. In dieser Welt dagegen kann sich kein paulin. Wort einer so interessanten Geschichte rühmen, als das Rm 13 1–7 verzeichnete[3], welches für eine mit religiösen Motiven operirende Politik und Staatslehre nicht selten den Inhalt des gesammten Evglms, ja der Religion überhaupt, aufgesogen zu haben schien. Die Beziehung auf das Herrnwort Mc 12 17 = Mt 22 21 = Lc 20 25 erhellt schon daraus, dass die Stelle ausläuft in die nachgewiesene Rechtmässigkeit der Steuerforderung, bzw. Pflichtmässigkeit der Steuerentrichtung. Aber bei einer solchen praktischen Zuspitzung bleibt die apost. Auslegung des Wortes nicht stehen; sie entfaltet sich vielmehr zu einer Reihe von Sätzen von theilweise rein theoretischem Inhalt, sofern die Steuerpflicht nur als ein Einzelfall behandelt und zur allgemeinen Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit erweitert wird. Indem aber der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen Aufnahme findet, ist der Begriff des Staates berührt und bejaht. Wird dann weiterhin als

---

[1] H. v. Soden S. 132: „Von der Vorstellung, dass die Arbeit an sich, ganz abgesehen von jenem Erfolg, auch abgesehen von dem etwa damit Anderen geleisteten Dienst, für den Einzelnen an und für sich zum sittlichen Ideal gehöre, findet sich nirgends etwas angedeutet, ebensowenig als die unter uns als sittliche Aufgabe erkannte, durch die Arbeit zu erreichende Beherrschung der Welt als Gesichtspunkt erscheint." Vgl. S. 142.

[2] E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri S. 111.

[3] Für L. v. Ranke, Weltgeschichte III, S. 183 ist es charakteristischer Weise das Wichtigste, was Pls geschrieben hat.

ausreichender Grund für die Gehorsamspflicht mehrfach ein göttlicher Ursprung der Obrigkeit behauptet, so ist damit das „Geheimniss in des Staates Seele“ (so Ulysses im „Troilus“) einer religiösen Deutung unterworfen. Darin eben ruht das Schwergewicht des in Rede stehenden Apostelwortes[1]. Wohl zu bemerken ist, dass dabei ganz abgesehen wird von der Frage, ob etwa Unterthanen oder Obrigkeit christl. Bekenntnisses seien. „Jegliche Seele sei unterthan obrigkeitlichen Gewalten“ 13 1. Mit Ueberwindung aller particularistischen Enge ist hier ein, unter der leitenden Idee Gottes stehendes, Gebiet sittlicher Arbeit anerkannt, welches über die specifisch christl. Domäne allseitig hinausragt. Nicht allein als Christenpflicht, sondern als allgemeine Menschenpflicht wird Gehorsam gefordert, und zwar einer heidnischen Obrigkeit gegenüber. Es mag dies dem Manne eine gewisse Ueberwindung gekostet haben, welcher I Kor 6 1—9 auch als Christ seine nationalen Anschauungen darin wahrt, dass er selbst heidenchristl. Gemeinden das Rechtsuchen vor heidnischem Tribunal verbietet und damit an seinem Theile Anlass gibt, dass in der späteren Kirche ein Recht neben dem Recht Entstehung findet[2]. Nichtsdestoweniger sind seine bezüglichen Forderungen unmissverständlich, und er begründet dieselben auch nicht etwa mit dem Hinweise auf thatsächliche Verhältnisse und Vorkommnisse, welche es so und nicht anders thunlich, räthlich und empfehlenswerth erscheinen lassen, sondern in seiner beliebten, von oben her ableitenden Weise, also aus dem Wesen dessen, was Obrigkeit heisst[3]. Sie mag nun einer Verfassung angehören, welcher sie will[4], unentrathsame Vorbedingung für ein lebenswerthes Dasein in der Gemeinschaft, für Hervorbringung sittlicher Lebensgüter und darum hinausgestellt über die Ansprüche und Einfälle der Individuen bleibt sie immer[5]. Wie der Apostel I Kor 14 33 seine

---

[1] Vgl. zu der Stelle Rm 13 1—7 ausser den Commentaren besonders Harless, Staat und Kirche 1870, S. 11f und Mangold, Der Rm-brief und seine geschichtlichen Voraussetzungen 1884, S. 227, Bierling, Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe I, 1877, §§ 19—30, E. W. Mayer, Die christl. Moral in ihrem Verhältniss zum (staatlichen) Recht 1892, S. 5f, 27f.

[2] Vgl. Weizsäcker S. 602, 658f, Th. Ziegler S. 87.

[3] Bierling S. 27f zeigt, dass der Ausdruck „Obrigkeit“ selbst seine technische Verwendung der Uebersetzung Luther's von Rm 13 1 verdankt, übrigens S. 36f den Rechtsbegriff schon voraussetzt. „Das göttliche Gebot erscheint dann nicht als Grund des Rechts, sondern erhebt nur die Rechtspflicht gegen die im Recht begründete Obrigkeit zugleich zur religiösen Gewissenspflicht.“ Vgl. auch E. Curtius, Gesammelte Abhandlungen II, S. 533.

[4] Vgl. Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen 1870, S. 651f, Philippi, zu Rm[3], S. 598f.

[5] H. v. Soden S. 143: „Dass es einen Staat und eine Obrigkeit geben müsse, das hat immerhin Pls energisch vertreten. Das sagt ihm sein sittliches Ideal.

Theologie kennzeichnet mit dem Bekenntnisse zu einem Gotte „nicht der Unordnung (ἀκαταστασίας), sondern des Friedens“ [1], so bestimmt er Rm 13 4 den Beruf der das menschliche Gemeinleben ordnenden Obrigkeit dahin, dass sie erstlich „Gottes Dienerin“, zweitens „Rechtsvollzieherin“ oder „Gerichtsvollstreckerin“ (ἔκδικος = vindex) sei. Jener Ausdruck beschreibt einen Beruf, welcher die Erhaltung und Erfüllbarkeit sittlicher Lebenszwecke sichert (13 3 „sie ist nicht da zum Schrecken für das rechtschaffene Thun, sondern für das böse“), dieser die Befugniss, die Forderung des Rechts auch mit Anwendung von Gewalt durchzuführen (13 4 „sie trägt das Schwert nicht umsonst“). Beiläufig scheint zwar auch angedeutet, dass sie in der Bestimmung, was lohn- oder strafwürdig ist, sich einfach an das „gute“ oder „böse Werk“ hält, das heisst an die dem richterlichen Erkennen zugängliche That. Gleichwohl wird zu Gunsten dieser Obrigkeit auch die Ueberzeugung selbst in Anspruch genommen; sofern nämlich aus der entwickelten Theorie die Pflicht eines Gehorsams abgeleitet wird, welcher nicht bloss aus Furcht (nämlich vor dem göttlichen Zorngericht: 13 5 οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν), sondern „um des Gewissens willen“ (daher ist 13 5 auch die ἀνάγκη als sittliche Nothwendigkeit verstanden) geleistet wird, also auch selbst die Eigenschaft einer sittlichen Leistung gewinnt. Weil die Obrigkeit directe Hüterin des Rechtsgesetzes und indirecte Dienerin des Sittengesetzes ist, bezweckt der sich ihr Unterwerfende damit die allgemeine Förderung des Guten. Insofern kann man geradezu sagen, dass der Staat zu einem Gegenstande des Glaubens im allgemeinen und durchaus unentrathsamen Sinne des Wortes erhoben werde [2], wie ja die sittliche Weltordnung selbst lediglich ein Gegenstand des Glaubens ist, ein Postulat im Kampfe um das unveräusserlichste Dasein des persönlichen Wesens. Deutlicher kann dieser Zusammenhang mit der übersinnlichen, mit der Welt sittlichen Daseins nicht gemacht werden, als wenn angesichts des neronischen Imperiums die allgemeine Forderung gestellt wird, in der Obrigkeit schlechtweg eine mächtige Verbündete alles rechtschaffenen Wandels, eine drohende Feindin alles Unrechts zu ehren, ja wenn als gemeingültig 13 1 der Satz aufgestellt wird: „Es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre; wo sie ist, ist sie von Gott angeordnet.“ Alle Vermittelungen mit der Wirklichkeit und der Behand-

---

Denn auch dieser Staat erfüllt in seinem Theil die Aufgabe, das Böse zu überwinden und das Gute zu finden.“

[1] Zu Rm 13 1 spricht Euthymius von εὐταξία I Kor 14 33 als dem Zustande, darauf der Apostel es abgesehen habe.

[2] Weizsäcker S. 656.

lung der daraus sich ergebenden Collisionsfälle, insonderheit die casuistischen Fragen nach dem Verhalten in Uebergangszeiten, Krisen und Katastrophen bleiben ausser Betracht; gerade wie in der Bergpredigt[1].

Die positive Stellung des Apostels zum Staatsgedanken, der doch keineswegs eine christl. Schöpfung ist, hat darum so grosse Bedeutung, weil sie einen der Canäle offen legt, durch welchen überhaupt Elemente der griech. Ethik in seinen Gedankenkreis gelangen konnten und thatsächlich wohl auch gelangt sind. Man darf nur die überaus zahlreichen und manchmal geradezu verblüffenden Parallelen in Betracht ziehen, welche die griech.-röm. Popularphilosophie, besonders Seneca[2] und Epiktet[3], nicht bloss zu den paränetischen Abschnitten der Pls-briefe, sondern auch zu dem metaphysischen Hintergrunde seiner Ethik bieten, und damit einen Blick auf die vielfachen Berührungen in den Ausdrucksmitteln verbinden, welche besonders zwischen Pls und der Stoa Statt haben[4], um die richtige Stellung zu der, vielfach vom Geiste

---

[1] Vgl. H. Holtzmann, Das NT und der röm. Staat 1892, S. 16f, 21f.

[2] Parallelen hat schon Dionysius Gothofredus im Anhang zu seiner Ausgabe des Seneca 1628 gesammelt, neuerdings besonders Fleury, St. Paul et Sénèque 1853, Schneider, Christl. Klänge aus den griech. und röm. Klassikern ²1877, Kreyher, Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum 1887. Die sonstige, sehr reichhaltige Literatur s. bei M. Baumgarten, Seneca und das Christenthum 1895, S. 27f.

[3] Th. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christenthum ²1895. Schon die Analogie des parallelen Falles bei Seneca weist statt auf Benützung christl. Schriften (Zahn), vielmehr auf eine Lösung des Räthsels im Sinne von Wendland, ThLZ 1895, S. 495: „Lange bevor die christl. Apostel und Wanderprediger die Heilsbotschaft durch die Welt trugen, waren ihnen die philosophischen Prediger vorausgezogen, hatten nicht nur die geistige Atmosphäre der gebildeten Welt mit ihrer Moral erfüllt, sondern auch in weiteren Kreisen das Bedürfniss einer tieferen Weltanschauung geweckt und einen lebendigen Austausch sittlicher Ideen bewirkt, dessen Folgen wir überall in der griech. und röm. Literatur spüren, dessen geheime Wege sich der Erkenntniss entziehen. Von ihnen haben die christl. Wanderprediger nachweislich vielfach die äusseren Formen ihres Auftretens entlehnt. Nach den neueren Forschungen über die philosophische Diatribe darf man aber auch ohne Scheu die Frage aufwerfen, ob nicht schon die urchristl. Literatur in Stilformen, Ideen und namentlich Vergleichen von dieser Gedankenrichtung einen Einfluss erfahren hat, der gar nicht einmal literarisch vermittelt zu sein braucht. Man wird die Frage mit Erfolg untersuchen können, ohne darum in Bruno Bauer's Irrwege zu gerathen."

[4] Heinrici zu II Kor, S. 576: „Die Weise, wie er an das sittliche Bewusstsein sich richtet, wo er Gründe an Gründe reiht, um durch die Sache selbst die Einsicht der Leser für sich zu gewinnen, ja die Uebergangsformeln sogar und die Zusammenfassungen stehen am nächsten der dialektischen Methode des Stoikers, der mehr predigte als lehrte, des Epiktet." Unter den zahlreichen Belegen, die für das Zusammentreffen der paulin. Ausdrucksmittel mit der stoischen und kynischen Zeitphilosophie Heinrici im Commentar aufführt, sei beispielsweise das μὴ γένοιτο genannt, unter den ThLz 1894, S. 208 nachgebrachten die specifisch griech. Begriffe σπουδή, σπουδάζειν, σπουδαῖος.

eines säcularisirten, kosmopolitisch gewordenen Judenthums bedingten und getragenen, Weltanschauung des Universalapostels zu gewinnen[1]. Selbst gegen sacrale Anschauungen und Sitten des Heidenthums verhält er sich keineswegs lediglich ablehnend. Unter Vorbehalt weiterer Belege (s. unten 10 2) sei hier nur darauf hingewiesen, dass er I Kor 11 2—15 zwar die jüd. Sitte, beim cultischen Gebet das Haupt zu bedecken, für die Weiber beibehalten wissen will, wie überhaupt die Tendenz, die weibliche Erscheinung beim Gottesdienst möglichst dem Blick zu entziehen, die Basis seiner Forderungen bildet[2], gleichwohl aber 11 4 der hellenische Brauch, wornach Männer im Tempel mit unverhülltem Haupte beten, der jüd. Gebetssitte (die oben 3 4 besprochene Decke auf dem Angesicht des Moses liegt II Kor 3 15 auch über dem Angesicht der gottesdienstlichen Versammlung) vorgezogen und der Gottesordnung entsprechender gefunden wird[3]. Zu gleicher Zeit erhellt die principielle Unterordnung des Weibes selbst da, wo man nach dem Gal 3 28 (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ) ausgesprochenen Satze und nach der Grundanschauung von I Kor 12 12 13, wornach Christus der, alle Glieder der Gemeinde, seien sie Juden oder Griechen, Sclaven oder Freie, also wohl auch Männer oder Frauen, gleichmässig durchdringende und beherrschende, Geist ist, sie nicht erwarten sollte. Pls weist die korinthischer Seits erhobene Forderung, es habe die religiöse Gleichheit der Geschlechter, unbeschadet der im sonstigen öffentlichen Leben zu wahrenden socialen Unterordnung der Weiber, sachgemäss in der gottesdienstlichen Versammlung zum Ausdruck zu kommen, zurück (vgl. auch 14 34) mit Berufung auf die Schöpfungsordnung 11 8 9 — eigentlich inconsequent[4], aber entsprechend einer christologischen Antinomie, wornach derselbe Geist-Christus, der wie über den nationalen, so auch über den geschlechtlichen Gegensätzen stehen muss (s. oben 5 2), doch I Kor 11 3 entschieden als Mann gedacht ist (vgl. über eine ähnliche Unklarheit bei Philo I 1, 6 5), so dass das Weib nur eine vermittelte Gottebenbildlichkeit aufzuweisen hat, als Abglanz der Existenz des Mannes eine Menschheit zweiter Ordnung darstellt (s. oben 6 4), was durchaus der antiken Schätzung entspricht, der jüdischen wie der griechischen[5].

[1] Ueber den Unterschied paulin. und stoischer Ethik vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 238f, v. Soden S. 145.

[2] Weizsäcker S. 662 zu obiger Stelle: „Alles dies hat hier den Zweck, eine Sitte zu ordnen oder vielmehr einer für griech. Christen unverfänglichen Gewohnheit entgegenzutreten und dagegen die jüd. Sitte einzuführen."

[3] Daher Heinrici zu I Kor, S. 299 vielmehr constatirt, „dass Pls in der Gemeinde eine vom jüd. Brauche abweichende Sitte eingeführt oder gestattet ... hatte."

[4] Das Beste sagt hierüber Holsten S. 339f.

[5] Weizsäcker S. 662: „Pls geht doch in keiner Weise hinaus über die Auf-

Aber auch hier erfolgt die Reaction des schliesslich überall den Ausschlag gebenden christl. Gedankens, wenn das specifisch paulin. „im Herrn" sofort I Kor 11 11 (οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ) den Ausgleich bringt, wie ähnlich auch schon 7 14 geschehen war: selbst der heidnische Theil des ehelichen Bundes ist durch den gläubigen bis zu einem gewissen Grade „geheiligt", in die Sphäre der Gottesgemeinschaft gezogen[1].

Von der Ehe muss doch in irgend einem Maasse auch gelten, was überhaupt von der Gemeinschaft gilt, dass erst sie den Schauplatz und den Rahmen für die Entfaltung des werthvollsten sittlichen Strebens bildet. Die Ethik des Pls ist mindestens ebenso sehr Socialethik wie Individualethik[2]. In der Gemeinschaft erst kann es dazu kommen, dass der Einzelne nicht das Seine sucht I Kor 10 24 33 13 5 Phl 2 4, dass er, um den Anderen zu dienen, Alles trägt und opfert I Kor 4 11 13 7, verzichtet auf seine Freiheit I Kor 6 12 10 23 und selbst sein unzweifelhaftes Recht zwingt, sich in die Grenzen des Allen Heilsamen zu fügen I Kor 9 4—12, jegliche ehrgeizige, eitle, selbstgefällige Regung mit Füssen tritt Gal 5 26 I Kor 13 4 Phl 2 2, mässig von sich, hoch vom Nächsten hält Rm 12 3 10 Phl 2 3, bescheiden und demüthig sich heruntergibt zum Niedrigen Rm 12 16 Kol 3 12, Allen Alles zu werden I Kor 9 22 und so auch zu weinen vermag mit den Weinenden und sich zu freuen mit den Fröhlichen Rm 12 15 I Kor 12 26. Mit Einem Wort: nur in der Gemeinschaft wächst sich die göttliche Pflanzung der Liebe aus. Darum eben ist sie ja die grösste unter jenen „theologischen Cardinaltugenden", welche als ethische Trias I Kor 13 13 der dogmatischen Trias II Kor 13 13 zur Seite treten; vgl. auch I Th 3 6 5 8 Kol 1 4 5. Sie ist von übergreifendem Werthe, weil erst in ihr, im brüderlichen Dienst am Nächsten Gal 5 13, der Glaube als ursprüngliche Willensenergie sich thätig erweist Gal 5 6. Die Hoffnung aber ist I Th 4 13 die, den Christen specifisch

fassung von der Stellung des Weibes, welche im Grunde der ganzen alten Welt eignet." Aehnlich haben Rückert, Rothe, Reuss, Scherer, v. Soden S. 144 geurtheilt, während die von Godet vertretene Durchschnittstheologie die Sache mit einem Hinweis auf Eph 5 25—33 abgethan glaubt, welche Stelle aber die II Kor 11 2 Rm 7 1—4 gegebenen Ansätze auf eine aus ganz anderen Prämissen abgeleitete Spitze treibt (s. unten 2, 1 5 und 3 2).

[1] Weizsäcker S. 666: „Darin liegen doch überall die Ausgangspunkte der Erkenntniss, dass die eigenartige Verbindung der Ehe auch die Heimath einer einzigen und unvergleichlichen sittlichen Bildung ist und gerade als Verbindung im Glauben zu ihrer höchsten Entwickelung kommen soll."

[2] Nach v. Soden S. 134 „ist nicht zu bezweifeln, dass der eigentliche Schwerpunkt des sittlichen Ideals für Pls in das Leben der Gemeinschaft fällt, dass der Einzelne sittlich am höchsten gewerthet erscheint als Haushalter, der treu sein muss, als Diener Gottes, als Glied am Leibe Christi."

von der Welt unterscheidende, Gewissheit des Sieges und des endlichen ungetrübten Genusses des Heils; sie entspringt Rm 5 3 4 aus dem Bewusstsein, Proben bestanden zu haben (ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα), hängt daher auf's Engste zusammen mit der Geduld, d. h. der Ausdauer unter erschwerenden Umständen (ὑπομονή, vgl. Rm 8 25 εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα). So ist die Liebe selbst das Subject zu beiden anderen Tugenden; sie selbst „glaubt Alles, hofft Alles, duldet Alles" I Kor 13 7.

Hier hat der paulin. Gedanke seinen Höhepunkt erreicht, ist er ganz der offenbarende Interpret des christl. Genius selbst geworden und, seinen doch allenthalben nachweisbaren, irdischen Ursprüngen und geschichtlichen Beschränkungen entwachsen, herangediehen zum ewigen Evglm vom Tod des dunklen Despoten Ego unus totus solus, der bösen, erblichen Ichkrankheit; was übrig bleibt und triumphirt, ist die Grundlosung (s. 5 5): durch Sterben zum Leben![1]

5. Das Problem der Freiheit.

Schon die Betrachtung des Glaubens, näher die Erörterung über seine Ursache und Entstehung führte auf einen Punkt, wo die sich aufdrängende Frage nach göttlicher oder menschlicher Initiative unerledigt geblieben ist (s. 8 2). Brennend wird diese Frage erst jetzt, sofern die Wirkungen des Gottesgeistes, auf welchen das ganze neue Leben der Gläubigen zurückgeführt wird, entweder nach dem Maassstabe unseres subjectiv gerichteten Denkens oder nach den Consequenzen des strengen Theismus bemessen werden können. In jenem Falle gibt der Geist dem Menschen nur, was dieser zugleich mit eigener Willensbewegung annimmt[2]; im anderen ist das vom Geist geschaffene neue Leben des dem Zwang des Fleisches entnommenen „Geistesmenschen" einfach als Gegenstück zur Sündenknechtschaft des „Fleischesmenschen" zu denken und findet beiderorts formal Heteronomie statt[3]. Nur die letztere Betrachtungsweise entspricht der strengen Gedanken-

[1] Gass, Geschichte der christl. Ethik I, S. 35: „Der Ethiker hat anzuerkennen, dass die Beherrschung und Ausbeutung des Todesgedankens als unabweisbares Motiv in das christl. Bewusstsein eingedrungen ist, schon weil sie mit der individuell christl. Ansicht zusammenhängt, nach welcher die Erniedrigung zur Staffel der Erhöhung wird und das Samenkorn durch sein Sterben reichliche Frucht bringt."

[2] So Ernesti S. 77f, 91f, Beyschlag II, S. 168f, v. Soden S. 119f.

[3] Lüdemann S. 127: „Fällt die σάρξ weg, so bleibt der νοῦς, der ἔσω ἄνθρωπος allein übrig. Bei der Unselbständigkeit dieses Princips ist es aber sehr zweifelhaft, ob aus ihm selbst heraus ein kräftiges Handeln an die Stelle des bisherigen schwächlichen σωνήδεσθαι treten würde. Es ist vielmehr ein neues ἄγεσθαι nöthig, um das menschliche Subject in die neue Bahn zu treiben."

folge, welche alle sittliche Thätigkeit des Menschen als Wirkung des Gottesgeistes zu beurtheilen zwingt. Erschien zuvor die Sündenknechtschaft als eine gewaltsam geübte, in der ganzen Lebensführung sich auswirkende, so ist jetzt mit dem Gottesgeist abermals eine höhere, nur in entgegengesetzter Richtung wirkende, Gewalt über den Menschen gekommen, welche ihn abermals in allen seinen sittlichen Functionen bestimmt und überall dem Guten zutreibt[1]. Daher der Ausdruck Rm 8 14 „vom Geiste Gottes getrieben werden" (πνεύματι θεοῦ ἄγεσθαι) die Totalität aller lebendig machenden Wirkungen des Geistes bezeichnet. Ganz ebenso konnte der alte Adam als vom Fleisch getrieben (dies der Sinn von σαρκικός) bezeichnet werden. Wir haben es mit zwei sich direct entgegengesetzten gewaltsamen Strömungen zu thun, welche den davon Ergriffenen ganz von selbst tragen und treiben, und nur die Uebermacht des von Gott in Bewegung gesetzten Stromes (vgl. πολλῷ μᾶλλον Rm 5 9 10 15 17) stellt sich an der Thatsache heraus, dass es Menschen gibt, die dem zum Abgrund treibenden Fahrwasser entrissen und „gerettet" werden: ein Beweis für den Satz Rm 5 20, dass, wo die Sünde sich mächtig erwiesen, da die Gnade sich erst recht in ihrer Ueberlegenheit offenbart. Immer handelt es sich nur um ein Entweder-Oder der Botmässigkeit (Rm 6 18 ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ und 22 ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ), und nur in diesem Sinne (I Th 1 9 δουλεύειν θεῷ ζῶντι) ist auch die Formel zu nehmen, welche das neue Leben des Gläubigen als ein Leben für Gott charakterisirt (ζῆν τῷ θεῷ Rm 6 10 11 Gal 2 19 oder τῷ κυρίῳ Rm 14 8, vgl. II Kor 5 15). Die Früchte, welche das Dienstverhältniss bringt, gehören entweder der Sünde Rm 6 20 21 und dem Tode 7 5 oder Gott 6 22 7 4 (εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ), in welchem Falle sie eben mit den „Früchten des Geistes" Gal 5 22 zusammenfallen, Wirkungen des Geistes sind. Zu Stellen wie Rm 7 15—20 8 7, welche die gänzliche Ohnmacht des psychischen Menschen gegenüber der Zwingherrschaft der Sünde zum Ausdrucke bringen, bilden das Gegenstück die, ein auf der pneumatischen Kehrseite liegendes gleiches Verhältniss constatirenden, Stellen Rm 6 14 (ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει, οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν) 8 11 (εἰ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα

[1] Hausrath III, S. 113: „Diesen Zwang des göttlichen Gedankens über den Menschen hatte seit den Tagen der Propheten keiner so stark empfunden wie Pls. Wenn sonst der Mensch die Wirkungen seines Seins für seine freie That hält, zu schieben glaubt und wird geschoben, dem Steine gleicht, der geworfen wird und glaubt, er fliege, so fühlte der Apostel vielmehr deutlich den Flug seines Geistes als Wurf aus Gottes Hand."

ὑμῶν) Gal 5 16 (πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε). Die Theorie zu dem Allen folgt sofort 5 17 (ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε), wornach der Mensch die Kampfesstätte der sinnlichen Fleischesbegierde und des auf Gott gerichteten Wollens des Geistes eben gerade zu dem Zwecke bilden muss, damit überhaupt nicht der menschliche Wille schliesslich dazu komme, seinen eigenen Inhalt zu realisiren[1].

6. Erwählung und Vorherbestimmung.

Von dem erreichten Punkte aus kann die sog. Prädestinationslehre, entwickelt besonders Rm 8 28—30 9 6—29, nur als consequenter Abschluss der paulin. Heilslehre erscheinen, wie sie denn auch für einen Theismus, der keinen Effect kennt, ohne einen denselben als Zweck setzenden Willen Gottes dazu zu denken, unvermeidlich ist. Der ganze Heilsweg des Menschen ist nach Rm 8 30 schon in der ersten Station desselben, der sog. Berufung (κλῆσις) sicher angelegt, so dass auch die weiteren Stationen, angedeutet mit der Rechtfertigung, welche jedem dem Rufe gläubig Folge Leistenden gewiss ist, ja die allerletzte, die mit Ueberspringung der inneren Seite (ἁγιασμός) sofort genannte äussere Gleichgestaltung mit Christus (vgl. 8 29), d. h. die „Verherrlichung", in jener ersten enthalten sind und vorliegen (die Praeterita ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, ἐδόξασεν bezeichnen den ganzen Process als etwas vor Gottes Augen bereits abgeschlossen Dastehendes). Stets wird jene, über die blosse Einladung (synopt. Begriff von καλεῖν) hinausgehende Berufung als wirksam (vocatio efficax) gedacht und auf Gott zurückgeführt (θεός als Subject des καλεῖν auch 9 11 24 25 I Kor 1 9 7 15 17 Gal 1 6 15 5 8 Kol 1 12? I Th 2 12 4 7 5 24 II Th 2 14 II Tim 1 9 I Pt 1 15 2 9 5 10 II Pt 1 3). Diesem Rufe entspricht allerdings menschlicher Seits der, auf die Predigt sich einstellende, Glaube (Rm 10 14 ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς).

[1] Holsten, Pls I, S. 127: „Wenn der nicht gläubige Mensch, der den Gottesgeist noch nicht besitzt, sobald seinem Bewusstsein das geistige Gottesgesetz gegenübertritt, auch innerlich etwa (ἀν) das Geistige weiss und will, so wird seine That doch bestimmt durch das Fleisch (Rm 7 14f); wenn der gläubige Mensch, der den Gottesgeist empfangen hat, so lange er noch im Fleische lebt, auch etwa (ἀν) noch innerlich das Sinnliche begehrt, so wird seine That doch bestimmt durch die Ueberkraft des Geistes." Ebenso Lipsius zu Gal 5 17 und schon R. Schmidt S. 31. Dagegen liest v. Soden S. 120 gerade aus Rm 6 16—22 Gal 5 17 die Freiheit der sittlichen That heraus. Das Richtige hat Joh. Weiss S. 90: „Und zwar denkt Pls sich diese Zugehörigkeit zu Christus nach Analogie des früheren Knechtschaftszustandes unter dem Gesetz (Rm 7 14), der ἐξουσία τοῦ σκότους (Kol 1 13), dem αἰὼν ἐνεστὼς πονηρός (Gal 1 4) ebenfalls als eine Knechtschaft (II Kor 10 5) ὑπακοὴ Χριστοῦ. Aber sie wird nicht nur paradoxer Weise ἐλευθερία genannt (Gal 5 6), sondern sie wird als Befreiung empfunden."

Fehlt nun auch die letzte Zuspitzung, die den Act des Glaubens selbst zum Gegenstande der Vorherbestimmung erheben müsste, so erweist sich doch I Th 2 13 wenigstens jene Predigt als Gottes Wort dadurch, dass sie in den Gläubigen wirksam ist. Völlig unzulässig ist es dagegen, von einer Bedingtheit der göttlichen Auswahl (ἐκλογή) durch berufende Predigt und zustimmenden Glauben zu reden, da diese Factoren nur als Momente in der Verwirklichung der schrankenlosen Auswahl in Betracht kommen. Dieser ganze in der Zeit verlaufende Process wird aber Rm 8 29 (vgl. auch II Th 2 13 14) zurückgeführt auf ein göttliches Vorherwissen (προγινώσκειν) und Vorherbestimmen (προορίζειν), jenes als Vorauserkennen („Vorherversehen") derer, die ihn lieben werden (vgl. 8 28 τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν), dieses als mit dem Wissensacte unzertrennlich verbundener Willensact gedacht. In der Berufung thut also Gott nur den ersten Schritt zur Realisation eines, jenseit der zeitlichen Entwickelung liegenden, durch kein menschliches Thun bedingten, Rathschlusses (Rm 9 11 ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος), und indem er diesen ersten Schritt thut, hat er auch schon den letzten gethan. Denn in ihm sind Auswahl und Berufung Eins (vgl. daher I Kor 1 26 τὴν κλῆσιν ὑμῶν und gleich 27 28 ἐξελέξατο), ebenso aber auch Berufung und Rechtfertigung sammt allen weiteren Heilsstationen (daher sind im Gegensatze zu Mt 22 14 in den brieflichen Anreden des Apostels κλητοί = ἅγιοι, ἡγιασμένοι, ἐκλεκτοί, ἀγαπητοὶ τοῦ θεοῦ lauter gleich umfassende Bezeichnungen der Gläubigen)[1].

Die Probe auf die Richtigkeit dieser Ergebnisse liefert die entgegengesetzte Wahrnehmung, dass es neben den „Gefässen des Erbarmens" Rm 9 23 auch „Gefässe des Zornes" gibt, welche „zum Untergang zurecht gemacht sind" 9 22, Gott selbst aber es ist, der

[1] Beyschlag II, S. 168, welcher daher auch von einem „deterministischen Anschein" spricht, der aber „bei näherem Zusehen sich auflöst in die Idee einer die menschliche Freiheit voll berücksichtigenden, aber auch mächtig beeinflussenden Gnade." Der Einführung dieser Lieblingsidee der modernen Theologie in die paulin. Gedankenwelt ist gewidmet die Schrift „Die paulin. Theodicee Rm 9—11", 1868, ²1896, welche S. 24f, 77f jede Vorweltlichkeit der göttlichen Absichten und Maassnahmen in geschichtliche Innerweltlichkeit des weltregierenden Handelns umsetzt und S. 38f selbst mit der ἐκλογή und πρόθεσις höchstens bis in die Zeit vor der Geburt der betreffenden Individuen, nicht aber in die Ewigkeit hinaufgehen will. Derartige Unterscheidungen sind aber erst recht unpaulinisch. Richtig unterscheidet Lorenz, Lehrsystem S. 109 in Rm 8 29 30 das „allgemeine Ausersehen" und „das specielle Vorherbestimmen" als „Acte, welche Gott in sich selbst vollzieht," von Berufung u. s. w. als solchen, die „aus Gott heraustreten." Damit eben werden sie geschichtliche Acte, welchen man die beiden ersten als ausser- und übergeschichtliche, insofern auch vorweltliche, jedenfalls aller Bedingtheit durch geschichtliche Vorkommnisse entnommene, entgegensetzen kann.

jene und diese nach seiner unbedingten, vollkommen freien Verfügungsmacht schafft. „Sonach nimmt er in Erbarmen an, wen er will, und verhärtet, wen er will“ (9 18 ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει).

Von Belang ist nun aber gerade diese entscheidende Ausführung, weil sie in den Zusammenhang jener geschichtsphilosophischen Erörterung fällt, welche die psychologische Genesis des religiösen Determinismus erkennbar werden lässt[1]. Es galt das unverhältnissmässige Ueberhandnehmen der Heiden in dem neuen Volke Gottes zu erklären und den Hauptanstoss zu beseitigen, welchen man auf jüd. und judenchristl. Seite an der Heidenmission desswegen genommen hatte, weil dadurch gerade dasjenige Volk, welchem die Verheissungen geschenkt worden waren, in die Stellung der Minorität gedrängt, aus einem „auserwählten Volk“ ein verworfenes Volk geworden zu sein schien. Daher jener Nachweis, dass die Verheissungen Gottes nicht an die natürliche Abstammung von Abraham geknüpft gewesen seien, sondern Gott sich von jeher das souveräne Recht der freien Auswahl solcher gewahrt habe, an welchen er im Gegensatze zu anderen seine Liebe und Gnade bethätigen wollte 9 6—18. Die folgende Abfertigung der Einwürfe, welche vom Standpunkte der menschlichen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit gegen die Unumschränktheit der göttlichen Willensbestimmung erhoben werden können 9 19—25, ist auch desshalb von hohem Interesse, weil sie ganz ersichtlich durch den Vorgang des alexandrinischen Buches Sap bedingt ist, wo 11 22 12 8—22 15 7 erstlich die Idee einer vollen Souveränität des absolut frei und absolut widerstandslos wirkenden Gottes, welchem gegenüber alle menschlichen Instanzen verstummen und verschwinden (Rm 9 19—21), zweitens die Vorstellung, dass Gott an seinen Feinden Milde übt, wiewohl er weiss, dass dieselbe fruchtlos bleiben wird (Rm 9 22), endlich die Gegenüberstellung der Feinde und der Kinder Gottes bezüglich ihres Schicksals (Rm 9 22 23) sich ganz ebenso zu einem einheitlichen Gedankengefüge zusammenfinden und überdies der Ausdruck zuweilen fast bis auf's Wort übereinstimmt (besonders Sap 12 12 = Rm 9 19 20 und Sap 15 7 = Rm 9 21). Kann aber hier die Entlehnung nicht zweifelhaft sein[2], so ist an einem der hervorragendsten Höhepunkte der paulin. Gedankenwelt die hellenistische Provenienz derselben erwiesen und darf daraus eine Bestätigung für unsere Beurtheilung des Paulinismus überhaupt entnommen werden.

Aber auch dies ist doch nur eine Seite in der Sache. Pls hätte sich des alexandrinischen Theologumens nicht bedient, falls es nicht

[1] Vgl. hierüber die treffliche Darstellung bei Pfleiderer, Paulinismus S. 260 f, 271, Urchristenthum S. 281 f.

[2] E. Grafe, Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet 1892, S. 264 f.

einem religiösen Motiv entsprochen hätte und ein praktisches Bedürfniss von seiner Seite ihm entgegengekommen wäre. Man darf seine Erwählungslehre nicht ausschliesslich oder auch nur vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte einer logischen Nöthigung betrachten, als einen, im Interesse der Wahrung des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Geschöpf (I Kor 1 29 ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) unternommenen, speculativen Versuch, die Ergebnisse zeitlicher Entwickelung nicht bloss dem Rahmen der göttlichen Allwissenheit einzugliedern, sondern auch dem Willen und der Allwirksamkeit Gottes schlechthin zu unterstellen. Der eigentliche religiöse Kern der Lehre von der Vorherbestimmung muss vielmehr in derjenigen eigenthümlichen Steigerung des religiösen Bewusstseins gesucht werden, welche dem Vorsehungsglauben in seiner höchsten Zuspitzung (als sog. providentia specialissima) entspricht[1]. Wenn Pls Rm 8 29 30 die besprochenen 5 göttlichen Acte so fest zusammenschliesst, dass immer einer aus dem anderen folgt, so will er eben versichern, dass, wo einer derselben vorfindlich, da unfehlbar auch die anderen sich einstellen werden, folglich wer sich einmal berufen und gerechtfertigt weiss, auch seines Endzieles in der Herrlichkeit sicher ist[2]. Hierdurch erst wird sich der Mensch seines ewigen Verhältnisses zu Gott bewusst; er gewinnt erst so seine wahre, unzerstörbare Persönlichkeit. In dieser Form beherrscht der Begriff der Vorherbestimmung die ganze paulin. und auch deuteropaulin. Literatur. War Christus als Haupt im engeren Gedanken Gottes gesetzt Eph 1 22 Kol 1 15, so auch seine Glieder mit ihm. Im Gefühle des ewigen Lebens blicken sie vorwärts in eine ewige Vollendung, rückwärts in eine vorzeitliche Vorherbestimmung, fühlen sie sich überhaupt über die Zeitform, unter welcher ihr sonstiges Seelenleben verläuft, im Kern ihres Wesens hinausgehoben Eph 1 4–6. In Gottes Buch stehen sie als zum Leben verordnet (Act 13 48 τεταγ-

[1] A. Schweizer, Die christl. Glaubenslehre I, S. 380f. Sofern als Ziel- und Mittelpunkt aller Vorsehung und Zuvorersehung Christus gelten kann, gehört hierher auch Ménégoz, La prédestination dans la théologie Paulinienne 1885, S. 11: „La prédestination d'Israël a réalisé son but prochain, son but historique . . . en Jésus-Christ." S. 16: „En Jésus-Christ la prédestination historique vient se rencontrer et se confondre avec l'élection individuelle."

[2] Pfleiderer S. 269f, Urchristenthum S. 289: „Die Pointe dieser Stelle liegt also darin, dass für den Gläubigen sein jetziger Zustand als gerechtfertigtes und Gott liebendes Kind Gottes ein Glied in der festgefügten Kette göttlicher Gnadenthaten darstellt, welche bis in die Ewigkeit des vorausbestimmenden Vorsatzes oder Gnadenrathschlusses der Erwählung zurückgeht und bis in die Ewigkeit des erfüllten Vorsatzes oder des herrlichen Zieles der Christusgemeinschaft hinausreicht und die eben darum, weil sie an dem freien Willensact göttlicher Erwählung hängt, durch keine Macht der Zeit und Welt kann abgebrochen und vereitelt werden."

μένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον) von Ewigkeit her geschrieben (Phl 4 3 Apk 3 5 die Stellen für die praedestinatio sensu strictissimo). Dieses erst im christl. Heilsleben sich aufschliessende Bewusstsein der Heilsgewissheit, wie es von der vorweggenommenen Zukunft aus alle Wechselfälle der Zeit vergleichgültigt, erwächst daher auch sofort Rm 8 38 39 als Frucht des Erwählungsgedankens 8 28—30. Insofern kann letzterer geradezu centrale Bedeutung beanspruchen, wie ihn auch die reformatorische Lehre im Sinn und Interesse der certitudo fidei geltend gemacht hat[1]. Da nun aber diese Heilsgewissheit dem Gedankenkreise des gleichzeitigen Judenthums völlig fremd ist[2], während ihm die Erwählungslehre zwar zu Gebote steht, aber nur als Ausdruck des ausschliessendsten Particularismus[3], so liegt hier abermals ein Fall vor, in welchem mit jüd. Material überjüd. und antijüd. Resultate gewonnen werden. Der Gedanke der Allwirksamkeit Gottes dient nicht mehr dem Hochgefühl eines auserwählten Volkes, sondern der Heilsgewissheit der an Christus gläubigen Individuen[4].

7. Theorie und Erfahrung.

An dem streng deterministischen Charakter seines Theismus ändert die Thatsache nichts, dass Pls, wo er nicht als Theologe, sondern als Prediger und Seelsorger redet, wirksame Hebel kennt, ganz ebenso wie Jesus und die Urapostel, und in Bewegung setzt, um den Willen des Menschen mobil zu machen. Mit dem ganzen NT weisen auch die Pls-briefe auf Gottes Thun, um ein entsprechendes Thun des Menschen hervorzurufen[5]. Das Erbarmen Gottes ruft er an, um seinen Ermahnungen Eingang zu schaffen (Rm 12 1 παρακαλῶ οὖν διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ). Die Dankbarkeit gegen Gott ist das zugkräftigste Motiv, das er aufbietet (I Th 2 12 περιπατεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ, Kol 1 10 ἀξίως τοῦ κυρίου, Phl 1 27 ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου, s. oben 8 7 8)[6]. Die geistige Nachbildung der urbildlichen Lebensthat des Gottessohns soll II Kor 5 14 ganz naturgemäss aus dem Motiv der Dankbarkeit erwachsen, kraft welcher sich die Gläubigen ihrem Herrn und Erlöser verbunden wissen (s. oben 7 7), und im religiösen Heiligsein der Christen

[1] Besonders geltend gemacht von Vertretern der reformirten Auslegung von Rm 9, wie K. Müller, Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evglm des Pls 1892; vgl. auch Bovon II, S. 204f, 210.

[2] Weber S. 49f, 320.

[3] Pfleiderer, Paulinismus S. 265f, 273.

[4] Pfleiderer, Paulinismus S. 266: „Seine Prädestinationslehre ist also, wie im Grunde auch seine Gesetzeslehre, die in's Gegentheil umgeschlagene, antijudaistisch gewendete Theologie des Pharisäismus."

[5] v. Soden S. 115.

[6] Pfleiderer, Urchristenthum S. 267f, Paulinismus S. 223, 230.

liegt ihre Verpflichtung zum sittlichen Heiligwerden (s. oben 9 3). Aber ohne dass jenes bei Gott zuvor schon feststünde, würde dieses bei Menschen unmöglich sein. Daher Pls, ohne irgend ein Begehren nach reflexionsmässiger Vermittelung zu verrathen[1], mit der sittlichen Ermahnung, an der Seligkeit zu arbeiten, Phl 2 12 13 unmittelbar den religiösen Gedanken der Allwirksamkeit Gottes (I Kor 12 6 ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) verbinden kann. Gerade im Bewusstsein, dass der Wollen und Vollbringen schaffende Gott selbst hier unmittelbar auf dem Plan ist (Phl 2 13 ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας), wird der Mensch nur mit Furcht und Zittern sein Heil beschaffen (2 12 μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε). Die erhöhte Lebendigkeit, mit welcher solches Handeln erfolgt, gilt als Wirken Gottes im Menschen. Auch sonst erscheint das Thun des Guten auf Seiten des Gläubigen als ein Thun Gottes in ihm[2]. Nie stellt sich die Sache so, dass etwa nach dem synergistischen Schema zu der einen Erfolg bedingenden Kraft des Geschöpfes die göttliche Kraft addirt wird. Wahlfreiheit vollends gibt es nur auf dem Standpunkte der Gesetzesreligion; sie ist die selbstverständliche Voraussetzung derselben, erweist sich aber gerade auf diesem ihrem eigensten Gebiete als Selbsttäuschung. In Wahrheit ist diese Freiheit nur Sündendienst gewesen, wie umgekehrt der Gottesdienst voll als Freiheit empfunden wird.

Denjenigen, welche Einheit in das paulin. Bewusstsein zu bringen suchen durch mehr oder weniger ausschliessliche Geltendmachung der populären und landläufigen Voraussetzung der menschlichen Freiheit, muss ohne Weiteres zugegeben werden, dass Pls sich dieser Voraussetzung gewöhnlich bedient. Sogar bei der Annahme oder Verwerfung des Heils wird die freie Selbstentscheidung Rm 2 4 5 6—10 6 12 13 gewahrt[3]; daneben wird 11 20 (φοβοῦ) I Kor 10 1—12 Gal 5 4 Kol 1 23 (εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει) die Möglichkeit für den Bekehrten, ja für Pls selbst (s. oben 8 7) vorbehalten, aus Mangel an Wachsamkeit und Treue aus dem Gnadenstande zu fallen. Nicht minder treffend wird gegen den Determinismus die auf die sedes doctrinae sofort folgende Stelle Rm 9 30—10 21 geltend gemacht, wo die thatsächliche Verwerfung der Juden nicht

[1] v. Soden S. 119: „Selbstverständlich versucht Pls die Antinomie, die in dem Begriff Freiheit liegt, nicht zu lösen; er beachtet sie gar nicht." Pfleiderer, Paulinismus S. 268: „Die objectiv theol. und die subjectiv anthropologische Betrachtungsweise laufen, ohne mit einander vermittelt zu sein, neben einander parallel."

[2] Vgl. Schäder, Der Gedankeninhalt von Phl 2 12 und 13: Greifswalder Studien 1895, S. 229f.

[3] Beyschlag II, S. 111, Paulin. Theodicee S. 63f gedenkt schon mit der einen Stelle Rm 2 4 5 gegen jede Prädestinationslehre auszukommen. Ebenso gut kann man schon mit Rm 9 11 18 gegen jede Freiheitslehre auskommen.

aus dem undurchdringlichen Mysterium des göttlichen Rathschlusses, sondern aus der stolzen Hartnäckigkeit abgeleitet wird, womit sie trotz aller Warnungen Gottes geglaubt haben, ihre eigene Gerechtigkeit schaffen und die ihnen zeitweise verliehenen Vorrechte zu einem unveräusserlichen Eigenbesitze machen zu können. Wahr ist, dass hier Pls von der Höhe des absoluten Rathschlusses herabsteigt auf den Standpunkt menschlicher Betrachtung, um zu zeigen, dass sich Israel's Geschick als natürliche Folge geschichtlicher Ursachen erkläre. Die Juden wurden verworfen, weil es ihnen an Verständniss für den göttlichen Gnadenwillen fehlte. Sie haben zwar die einladende Predigt gehört, ihr aber 10 16 den Glaubensgehorsam verweigert (ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ). Trotzdem ist dies nicht etwa im Sinne einer nachträglich angebrachten Remedur zu verstehen, sondern beide Reihen, 9 6—29 und 9 30—10 21, laufen neben einander her, wie neben der Theologie immer auch die einfache christl. Erfahrung zum Wort gelangt. Letzteres zumal da, wo nicht der apologetisch dogmatisirende Schriftsteller, sondern der Seelsorger und Prediger redet. Dagegen haben wir es Rm 9—11 recht eigentlich mit einer religionsphilosophischen Betrachtung zu thun[1]. Demgemäss werden die natürlichen Folgen des theilweisen Unglaubens Israel's durch die 10 19—21 11 8—10 aufgeführten Schriftcitate sofort wieder selbst dem göttlichen Verhängnisse unterstellt. Die Bethätigung der menschlichen Freiheit in malam partem wird so gut wie die in bonam partem erfolgende in die göttliche Allwirksamkeit eingerechnet[2]. Was für die geschichtliche Betrachtungsweise einer sittlich orientirten Reflexion menschliche Selbstbestimmung ist, das ist für die transcendentale Betrachtungsweise des religiösen Theismus göttliche Vorherbestimmung. Beide Kehrseiten der Betrachtung sind dem Apostel gleich geläufig, er empfindet kein Bedürfniss des Ausgleiches[3]. Was aber den

[1] Pfleiderer, Paulinismus S. 260, 273.

[2] Auch nach Beyschlag S. 74 „ist die menschliche Freiheit in den göttlichen Weltregierungswillen so vollständig aufgenommen und eingerechnet, dass von einem Vorbehalte für sie gar keine Rede sein konnte."

[3] Weniger entsagungsvoll waren die Ausleger des Rm-briefs von Origenes, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia (die patristische Exegese sucht die paulin. Ausdrücke gewöhnlich auf den Gedanken einer göttlichen Zulassung herabzustimmen) an bis auf die Arminianer, welche den nicht ohne freie Selbstbestimmung eintretenden Glauben oder Unglauben für die von Pls stillschweigend gemachte Voraussetzung der göttlichen Erwählung oder Verwerfung hielten. Aehnlich auch ihre zahlreichen Nachfolger in der neueren Theologie, die sich alle um eine Formel bemühen, unter welcher das Wirken der sittlichen Freiheit des Menschen mit dem correlaten Factor der göttlichen Willensbestimmung auszugleichen sein soll. Andere wie Meyer, Reuss, Bovon II, S. 211 haben sich wenigstens damit begnügt, das Problem für der eigenen Natur nach oder in Folge der Beschränktheit des menschlichen Geistes unlösbar zu erklären, oder die Beschränktheit mit Krehl und Reiche im Geiste des Pls zu finden, welcher nach

Ausgleich betrifft, welcher in dem Wesen Gottes selbst nöthig wird, sofern dasselbe in Motive des Zornes und des Erbamens auseinandergezo-

Fritzsche statt bei Gamaliel hätte bei Aristoteles in die Schule gehen müssen, um die Sache besser zu machen. Dalmer, Die Erwählung Israel's nach der Heilsverkündigung des Apostels Pls 1894, Zur paulin. Erwählungslehre: Greifswalder Studien 1895, S. 183f erkennt wenigstens an, dass das Problem, wie Gott die Nichterwählten zu weiterem Sündigen bestimmen, ihnen zugleich aber solches Sündigen als Schuld anrechnen könne, für Pls selbst unlösbar gewesen sei. Das ist immer besser, als wenn in der classischen Stelle Rm 8 29 30 die πρόγνωσις für ein lediglich theoretisches Vorherwissen (vgl. dagegen Lorenz S. 94f), der damit gleichgesetzte προορισμός aber, das ἐκλέγεσθαι, für ein zeitliches, nach Umständen sich richtendes, die von menschlicher Entscheidung abhängen, ausgegeben werden will (Beyschlag II, S. 108f, 169, 171f). Aber „diese fest gefügte Kette göttlicher Acte, die sich sicher auseinander entwickeln, lässt nirgends eine Lücke offen für entgegengesetzte Möglichkeiten der menschlichen Selbstbestimmung" (Pfleiderer S. 270). Nicht minder gewaltsam werden die σκεύη κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν 9 22 statt mit „zurecht gemacht zum Verderben" übersetzt mit „fertig, reif zum Untergang" (H. Grotius und seine Nachfolger bis auf Hofmann, Zimmer, B. Weiss), wobei als solche ἀπώλεια das Strafgericht über Jerusalem, nicht ewiges Verderben gedacht sein soll (Beyschlag, Theodicee S. 60f). Letztere Auffassung steht im Zusammenhang mit der, besonders von Beyschlag II, S. 110f, 164f, Theodicee S. 24f, 37f, 79f vertretenen, Auskunft, als handle es sich nur um die providentielle Rolle, welche Juden und Heiden als die beiden „grossen Menschheitsgruppen" im allgemeinen Gang des göttlichen Reiches spielen, nicht aber um das Loos oder gar um das ewige Geschick von Individuen. Allerdings handelt es sich um die Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses, um die souveräne Freiheit des göttlichen Willens in Bezug auf Gestaltung des Geschickes ganzer Volksmassen, hier der Juden, dort der Heiden (s. oben 9 6). Aber so gewiss auch die alttest. Stellen, welche Pls Rm 9 7–13 verwendet, sich auf Völker beziehen, so gewiss deutet sie Pls auf die Personen des Isaak, Esau und Jakob. Gerade inmitten der verworfenen Juden constatirt er ja eine Schaar von Erlösten, und weit entfernt ist er von der Annahme, als ob inmitten der ἔθνη nur σωζόμενοι, keine ἀπολλύμενοι zu finden seien. Demgemäss bedeuten auch 9 22 23 nicht die heidnischen Völker als solche die σκεύη ἐλέους und nicht die Israeliten als Nation die σκεύη ὀργῆς (so richtig Godet), und ganz deutlich wird 8 29 der Rathschluss der Erwählung in Bezug auf Individuen gefasst (Pfleiderer, Urchristenthum S. 288, Paulinismus S. 269f). Gemeinsam ist fast allen diesen exegetischen Operationen das, schon von der späteren lutherischen Orthodoxie eingeleitete, Streben, die Prädestination in meist offen eingestandene Präscienz umzusetzen, thatsächlich auch in reinen Synergismus aufzulösen, ja ad hoc einen gewissermaassen constitutionellen Gottesbegriff aufzustellen (nach Beyschlag II, S. 112 hat Gott der Welt „eine freiheitliche Verfassung gegeben", führt II, S. 171 kein „deterministisches Weltregiment", steht Theodicee S. 78 „an der Spitze eines freien Volkes"). Gerechter wird dem Gedanken des Apostels diejenige Auffassung, welche in den beiden Rm 9–11 sich ablösenden Gedankenreihen einen formellen Widerspruch anerkennt, indem zuerst ein absoluter Standpunkt eingenommen werde, welchen aber Pls selbst im weiteren Verlaufe als einen einseitigen hinter dem entgegengesetzten verschwinden lasse. So Beck, Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwickelung des 9. Kapitels im Brief an die Römer 1833, zu Rm 1884, II, S. 95f, de Wette zu Rm 9 1, Baur S. 185, Pls II, S. 282f. Auch nach Tholuck und B. Weiss schildert Pls Rm 9 6–21 das Verfahren Gottes nur nach einem abstracten Gesichtspunkt, führt aus, was Gott, absolut gesprochen, das Recht gehabt hätte zu thun, aber in Wirklichkeit nicht thut; erst von 9 22 an tritt die Wendung ein: Gott habe in Wirklichkeit gar nicht so gehandelt, wie er

gen zu werden scheint, so wird derselbe, ganz entsprechend dem Ausgleiche, welchen die Versöhnungslehre geboten hat (s. 7 2), dahin zu

---

seiner Allmacht nach zu thun in der Lage gewesen wäre. Vgl. dagegen Lipsius, HC II 2, ²S. 265f. Keineswegs hat der Apostel das abstracte Recht von der geschichtlichen Thatvollstreckung gesondert, vielmehr wendet er den Gesichtspunkt des Rechts, nachdem er ihn am Beispiel des Töpfers entwickelt hat, 9 24–29 unmittelbar an auf die Frage, ob alle Juden, ob nur einige unter ihnen und ob auch Heiden am Reiche Gottes Antheil haben sollen. Und schon vorher 9 14–18 reichen die Beispiele des Moses und des Pharao mit den Ausdrücken ἐνδείξασθαι τὴν δύναμιν, σκληρύνειν und ἐλεεῖν, οἰκτείρειν weit über den blossen theoretischen Nachweis hinaus, dass Gott ganz unabhängig von menschlichem Thun oder Lassen die Bedingungen festsetzen kann, an welche er den Erweis seines Erbarmens knüpfen will (so B. Weiss § 88b), wogegen selbst Godet vielmehr eine wirkliche Thätigkeit Gottes angezeigt findet, um jene Bedingungen hervorzubringen oder nicht hervorzubringen (Meyer, Philippi). Im Uebrigen geht mit Beyschlag und B. Weiss, welchen es vornehmlich darauf ankommt, die göttliche Freiheit gegen den Schein der Willkür festzustellen, Godet in seiner Auffassung des exegetischen Räthsels ziemlich Hand in Hand (zu Rm, deutsch², II, 1893, S. 173f). Indem dieser bedeutendste Vertreter der heutigen reformirten Pseudo-Orthodoxie auf Seiten Gottes Freiheit und Willkür, auf Seiten der Menschen Tauglichkeit und Verdienst unterscheidet, stellt er als Absicht von Rm 9 fest, zu zeigen, dass angesichts eines menschlichen Verdienstes Gott nicht mehr frei wäre. S. 177: „Denn es handelt sich für ihn ausschliesslich um die Beseitigung der irrigen Folgerung, welche Israel aus seiner speciellen Erwählung, aus seinem Gesetz, seiner Beschneidung, seinen ceremoniellen Leistungen, seinem Monotheismus, seiner sittlich höheren Stellung zog. Das waren in den Augen des Volkes ebenso viele Bande, durch welche Gott mit ihm auf's Engste und für alle Zeiten verknüpft war. Gott hatte nicht mehr das Recht, sich von der mit ihm eingegangenen Verbindung, unter welcher Bedingung es auch sei, loszumachen. Der Apostel weist jede derartige Verpflichtung auf Seiten Gottes ab und fordert nun, von diesem Standpunkt aus, die göttliche Freiheit in ihrem vollen Umfang zurück." „Wenn er heute die Heiden aufnimmt, so geschieht es, weil . . . jene eilends und voll Vertrauen den Weg betreten, der ihnen durch sein Erbarmen eröffnet ist. Es ist also keine Laune Gottes im Spiel bei dieser doppelten Vertheilung der Loose. Gott macht einfach Gebrauch von seiner Freiheit, aber in Uebereinstimmung mit den Normen, wie sie sich aus seiner Liebe, aus seiner Heiligkeit und Weisheit ergeben. Keine frühere Erwählung kann ihn hindern, sei es Gnade zu erweisen dem, der ursprünglich nicht in seinem Bund miteingeschlossen war, den er aber bereit findet, sich demüthig seiner Gnade zu überlassen, sei es den zu verwerfen und zu verhärten, mit dem er sich verbunden hatte, der aber stolz dem Gange seines Werkes sich widersetzen zu dürfen meint." Freie Initiative Gottes, aber ohne jede Spur von Willkür, das sei der Gedanke des Apostels. Im Uebrigen hält auch Godet im Hinblick auf Rm 8 29 (οὓς προέγνω καὶ προώρισεν) für wahrscheinlich, dass Pls das Problem vermittelst der von ihm bezeugten Thatsache des göttlichen Vorherwissens der menschlichen Willensentscheidung löse. An die Stelle der politischen Bildersprache Beyschlag's tritt aber eine militärische. „Wie ein General, der volle Kunde von den Feldzugsplänen des feindlichen Heerführers hätte, seinen eigenen Kriegsplan auf Grund dieses sicheren Vorhersehens entwerfen würde und es dahin zu bringen wüsste, dass alle Bewegungen und Gegenbewegungen seines Feindes zum Gelingen seiner Absichten ausschlagen müssten, so gebraucht Gott nach Feststellung des Endzwecks die freien menschlichen Handlungen, die er aus seiner Ewigkeit heraus anschaut, als Factoren, welchen er eine Rolle anweist und aus denen er sich ebenso viele

treffen sein, dass auch hier das eine Motiv nur zur Auswirkung kommt, um das andere frei zu machen und sodann hinter ihm zurückzutreten. Auch hier zeigt es sich, dass nicht Gerechtigkeit und Zorn das letzte Bewegende, nicht Macht und Souveränetät das höchste Attribut Gottes ausmachen, sondern in beider Beziehung steht die Liebe obenan, behält die Liebe das Feld. Das letzte Ende ist daher, da die Verlorenen als ausgelöscht gar nicht mehr in der Rechnung erscheinen, ein einheitliches und wird nur noch den göttlichen Liebeszweck als realisirt erkennen lassen (s. unten 11 4).

Mittel für die Verwirklichung seines ewigen Planes bildet." Aber blosses Vorherwissen kann προγινώσκειν im Zusammenhang mit πρόθεσις (8 28 = 9 11 ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις) keinesfalls bedeuten. Sicherlich kann Rm 11 2 mit τὸν λαὸν αὐτοῦ προέγνω nur die freie Erwählung Israel's zum Eigenthumsvolk, nicht aber das Vorherwissen eines geschichtlichen Factums gemeint sein. Vgl. K. Müller S. 38f, 81f, Pfleiderer, Urchristenthum S. 289, Paulinismus S. 268f. Godet thut darum wohl daran, seine Auflösung der Schwierigkeit durch Umsetzung der Prädestination in Präscienz doch nicht geradezu als exegetisches Resultat aufzustellen. Es sei, meint er, überhaupt nicht in der Absicht des Pls gelegen, hier diese speculative Frage zu lösen; aber seine Behandlung der Sache liefere uns Momente, die uns davon überzeugen können, dass, wenn er es hätte thun wollen, er unsere Gedanken in der bezeichneten Richtung gelenkt haben würde. Noch kühner lautet der Schluss S. 178: „Wir haben hier eine Abhandlung nicht für, sondern gegen die Idee einer unbedingten Erwählung." Dagegen ist einfach zu verweisen auf 9 16 ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ und 18 ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. Damit ist das Recht des Determinismus besiegelt und man kann höchstens noch zweifelhaft sein 1. ob wirklich eine doppelte Prädestination gelehrt werde, was doch trotz seines Calvinismus nicht einmal K. Müller (reiner Calvinist ist dafür F. C. J. van Goens, Revue de théologie et de philosophie 1884, S. 225f), geschweige denn Pfleiderer S. 270f annehmen, 2. ob die zweifellos gelehrte Prädestination nach der orthodoxen Lehre eine particularistische (Augustinus, die Reformatoren und Dordrechter Theologen, aber selbst Ménégoz S. 10) oder nach Schleiermacher und den sog. latitudinaristischen Deterministen wie Farrar, The life and work of St. Paul II, S. 241f, 245f eine universale sei, wegen des mit I Kor 15 22 28 stimmenden Schlusses Rm 11 32 συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. Aber es gibt ἀπολλύμενοι: die nicht in Christus sind, werden auch nicht mit ihm lebendig gemacht. Pls kennt einen einheitlichen Abschluss und zugleich einen ewigen Tod. Ebenso ist Rm 5 18 πάντες bald im weiteren, bald im engeren Sinne zu nehmen. Wahr aber ist, dass auch die Erweisung des Zornes mit ihren Folgen nur im Dienste der ewigen Zwecke der Liebe Gottes steht. Daher Rm 11 13—36 die Juden zeitweise verworfen werden, aber nur, damit die Heiden in Masse eingehen und, durch sie zur Eifersucht gereizt, endlich auch Israel sich aufmache und bekehre zu seinem Heile. Im Zusammenhange einer so ganz und gar „weltgeschichtlichen Betrachtung" scheinen nun allerdings als Gegenstände für Gottes Rath und That nicht Individuen, sondern nur „die beiden grossen Gruppen der dermaligen Menschheit" denkbar. Aber Beyschlag selbst, der S. 79f diese Bemerkung macht, gibt auch die Lösung an die Hand mit dem Hinweise darauf, dass Pls den 11 15 25 26 skizzirten Process als noch innerhalb der gegenwärtigen Generation verlaufend denkt und darum „um so weniger veranlasst ist, aus der Frage nach dem endlichen Schicksal des Ganzen die nach dem endlichen Schicksal des Einzelnen auszuscheiden".

10. Mysteriöses.

1. Die Kirche.

Ist die paulin. Ethik auch vorzugsweise Socialethik, so beschränkt sich ihre Gestaltungskraft doch unter Preisgebung der „Welt" fast ganz auf die religiöse Gemeinschaft[1], auf das, was bei ihm im Anschlusse an die Benennung der politischen Volksversammlungen in den griech. Städten Ekklesia heisst und weder mit „Kirche", noch mit „Gemeinde" entsprechend wiedergegeben wird. Nothwendig ist dieser Begriff; denn das Heil ist grundsatzmässig etwas Gemeinsames. Keiner will und darf es für sich allein geniessen. Jeder Einzelne ist I Kor 12 12—27 vielmehr nur Glied eines Leibes, dessen beseelender Geist Christus in seiner Eigenschaft als „Herr" ist (s. oben 6 5). Kraft seines Geistes und weil er der Geist selbst ist, beherrscht er die Einzelnen als seine Organe, verbindet sie unter einander gliedlich und wirkt so auf Erden fort zur wachsenden Ausgestaltung seines Leibes, innerhalb dessen daher „Gemeinschaft des hl. Geistes (κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος II Kor 13 13 Phl 2 1) herrscht[2]. Dieser Geist vertheilt nämlich I Kor 12 4 7—11 die Gnadengaben (s. oben 9 1) unter den Einzelnen zur Förderung oder (wie Pls, indem er das Bild vom Leib mit dem 3 10—17 durchgeführten vom Bau vertauscht, gern sagt) „Erbauung" des Ganzen; gibt es ihrer auch 12 31 „grössere" oder „bessere", also auch geringere, so tragen doch alle zur gesunden Function des ganzen Organismus bei, so dass 12 14—30 auf diesem Gebiete neidische Eifersüchtelei und rangsüchtige Ueberhebung gänzlich ausgeschlossen sind. Die Ekklesia ist vielmehr recht eigentlich der Boden, auf welchem die von Pls am höchsten gewertheten Tugenden der wechselseitigen Unterordnung und liebenden Aufopferung (s. 9 4) zur vollen Entfaltung kommen[3]. Nur durch gegenseitigen Austausch innerhalb dieser Gemeinschaft wachsen und gedeihen auch die einzelnen Glieder derselben; ihr Leben kann sich nur hier gesund bewegen und vollenden, sofern Alles, was von Kräften des Verstandes, des Willens, des Gemüthes in ihnen vorhanden ist, ihre gesammte individuelle Begabung im Dienst des Ganzen in Anspruch genommen, geübt, gesteigert wird, indem es auf dem höheren Niveau des specifisch christl. Gesellschaftslebens als Charisma auftritt. Demgemäss ist dann auch die Verfassung dieser Gemeinschaften keine amtlich gegliederte, sondern eine frei „charismatische"[4], und erscheinen

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 275, Paulinismus S. 241.

[2] Dazu und zum Folgenden vgl. Beversluis, S. 296f, 300f.

[3] H. v. Soden S. 136f, 141f.

[4] Vgl. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, S. 26f. und im Anschlusse an ihn E. Haupt, Zum Verständniss des Apostolats im NT 1896, S. 119f.

I Kor 12 5 16 15 sämmtliche in den Dienst des Gemeinsamen gestellte Gaben, selbst die der Regierung, unter dem Gesichtspunkt von „Dienstleistungen“ (dagegen bezeichnet διακονία Rm 12 7 im engeren Sinne den Armen-, Kranken- und Fremdendienst, vgl. die διάκονος 16 1)[1].

Der sittliche Gehalt dieses Gedankens verläugnet seinen Ursprung aus dem Herrenwort Mc 9 35, bzw. Mt 18 4 = Lc 9 48 nicht. Um so auffallender, ja gänzlich überraschend ist die, dem rein socialen Begriff der Ekklesia religiös entsprechende, Vorstellungsform eines von Christus als Geist durchwalteten Leibes, sofern dieselbe ihre Analogien ausschliesslich auf heidnischem Boden sucht, wo sie seit der Fabel des Menenius Agrippa sich häufen[2]. Zumal in der stoischen, vorzüglich von Seneca vertretenen, Idee eines die ganze Menschheit umfassenden Gesellschaftskörpers, in welchem jeder Einzelne seine Bedeutung in der Einheit des Ganzen, alle Einzelnen im Interesse für das Ganze ihre sittliche Aufgabe und zugleich das sie selbst unter sich zusammenhaltende Band finden, ist ein allgemeiner Rahmen gegeben, in welchen Pls sein Bild der Ekklesia ebenso hineinzeichnet, wie sich sein Christusbild auf dem gleichfalls griech. Färbung aufweisenden Hintergrund des Idealmenschen erhebt. Der Gedanke I Kor 12 27 (ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους) Rm 12 5 (οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη) gehört seiner allgemeinen Möglichkeit nach zum geistigen Inventar des röm. Weltreichs.

Sucht man ihn freilich zu vollziehen, so häufen sich Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten. Nicht die geringste unter ihnen ist, dass der erhöhte Christus ja schon einen Geistleib hat (s. 5 3 über das σῶμα ἐπουράνιον), zu welchem sich nunmehr ein weiterer (das nach Eph 5 32 sogenannte corpus Christi mysticum) hinzufindet. Den Stoff jenes ersten bildet der himmlische Lichtglanz, die Organe dieses zweiten dagegen sind lebendige Persönlichkeiten, die sich Christus aneignet, und zwar nicht etwa bloss nach ihrem Innenmenschen. Denn der Geist, welcher in jeder Gemeinde wohnt I Kor 3 16 17 II Kor 6 16, wohnt selbstverständlich zuvor auch in den einzelnen Gläubigen Rm 8 9 11, so dass diese, und zwar sogar mit ihrem leiblichen Dasein, „Glieder des Christus“ I Kor 6 15, ihre Leiber 6 19 Tempel des hl. Geistes sind. Stehen wir schon hier vollständig im Bereich des Mysteriösen, so steigert sich dieser Eindruck noch, wenn der paulin. Christus, wie er sich zuvor schon als identisch mit dem Geist erwiesen hat (s. 6 3), jetzt auch mit diesem seinem Leib zusammenschmilzt, ja I Kor 12 12

[1] Weizsäcker S. 601, 610f.

[2] Heinrici zu I Kor, S. 396f. Vgl. S. 397: „Einzelne vom Apostel gebrauchte Wendungen scheinen geradezu sprüchwörtlich gewesen zu sein.“

(οὕτως καὶ ὁ Χριστός) geradezu als ein, alle Gläubigen als Glieder dieses Leibes umfassende, Collectivperson erscheint[1].

Eine eigenthümliche Complication entsteht ferner dadurch, dass der Umfang des in Rede stehenden Begriffes eigentlich die Grenzen der Einzelgemeinde überragt, während doch Pls gerade die Einzelgemeinde, also im gegebenen Falle die zu Korinth, so bezeichnet. Ihm ist offenbar jede Gemeinde „Tempel Gottes" I Kor 3 16 (ναὸς τοῦ θεοῦ), erbaut auf dem einzig zulässigen Fundamente Christus 3 11; jede also auch „Leib des Christus" (12 27 σῶμα Χριστοῦ); aber nicht als ob dieser Tempel und Leiber so viele wären, wie Gemeinden, sondern Pls sieht in jeder einzelnen, empirischen Gemeinde idealiter auch die übrigen vertreten, behandelt in jeder einzelnen alle. Andererseits kann man nicht sagen, die einzelne Gemeinde falle ihm mit der ganzen Kirche zusammen, denn gerade eine einheitliche Organisation der einzelnen Kirchen in einer Gesammtkirche kennt er noch nicht; wie Apk spricht er vielmehr von Kirchen in der Mehrzahl (ἐκκλησίαι z. B. Gal 1 2 22 I Kor 16 1 19). Daher das Wort in der Einzahl gewöhnlich die Localgemeinde (wo von Hausgemeinden die Rede ist, sogar nur einen Teil derselben) bedeutet mit Ausnahme von Gal 1 13 Phl 3 6 I Kor 15 9, wo die vom jerusalemischen Mittelpunkt aus Gestalt gewinnende Christenheit der ältesten Zeit so heisst, während 10 32 12 28 schon darüber hinauslangend die Gesammtheit aller Gläubigen als eigene Religionsgenossenschaft, also die „Kirche" im Unterschied von der „Gemeinde" gedacht ist[2]. Zuerst also heisst ihm die Muttergemeinde, inbegriffen die sich daran anschliessende Christenheit des jüd. Landes, Ekklesia schlechthin; dann entstehen in Heidenländern selbständige Ekklesien; endlich tauchen auch einige Ansätze zum allgemeinen, die einzelnen Verbände umfassenden, Begriffe auf, woran sich dann der Sprachgebrauch in Eph anschliesst[3].

---

[1] Aehnlich liegt die Sache Gal 3 28 Kol 3 11, wo nach Joh. Weiss S. 92f „offenbar durch die Verbindung der einzelnen Christen mit Christus nur eine umfassende Gesammtpersönlichkeit: Christus herauskommt." „Die Persönlichkeiten der Christen werden vollkommen von Christus aufgesogen, sie gehen in ihm auf."

[2] Krauss, Das protest. Dogma von der unsichtbaren Kirche 1876, S. 135: „Der Entwickelung im ersten Kor-briefe liegt die Vorstellung von der ἐκκλησία als einer örtlich begrenzten socialen Einheit, als der Localgemeinde zu Grunde, eine Vorstellung, die zwar ohne Mühe und Kunstgriff auf die Gesammtheit aller Gläubigen ausgedehnt werden kann, aber auch dann nur einen socialen, nicht einen dogmatischen Begriff in sich schliesst."

[3] Diese dem geschichtlichen Gange entsprechende Genesis des Begriffes umdrehend, sehen Andrews, Bibliotheca sacra 1883, S. 35f und Sohm, S. 21f in der paulin. ἐκκλησία das logische prius aller Einzelgemeinden, in letzteren nur Erscheinungsweisen des corpus Christi mysticum.

2. Die Taufe.

Der mysteriöse Begriff der Kirche als Leib des Christus zieht den Begriff von mysteriösen Vorgängen und Handlungen nach sich, durch welche man diesem Leibe eingegliedert und in seinem Verbande erhalten wird. Es ist nicht zufällig, wenn an diesen Acten im späteren kirchl. Sprachgebrauch vorzugsweise der Name „Mysterien" haften geblieben ist. Denn in der Umgestaltung und Ausbildung, welche die betreffenden urchristl. Bräuche bei Pls gefunden haben, berühren sie sich charakteristisch mit gewissen Formen des religiösen Gemeinschaftslebens, in welchen der religiöse Geist des Griechenthums, ja des Alterthums überhaupt einen mannigfach gearteten und weitverbreiteten Ausdruck gewonnen hatte, mit dem Mysterienwesen. Dieses war schon seit Plato's Zeiten gern als Analogie und Illustration zu den Gedanken einer religiös gestimmten Philosophie verwendet worden, und der in den Mysterien üblichen Terminologie hatte sich soeben noch Philo bei seiner allegorischen Auslegungsmethode bedient[1]. In der Kaiserzeit treten die Mysterienculte vollends in mehr oder weniger intime Beziehung zu der wahlverwandten Interessen dienenden Zeitphilosophie[2]. Auf seinem Höhepunkt angelangt, hat das Mysterienwesen im 3. und auch schon im 2. Jahrh. seine offenkundigen Seitengänger in den sacramentalen Acten, worin Gnostiker[3] und Katholiken ihren cultischen Bedürfnissen Genüge thaten. Solches entsprach aber der je länger, desto kräftiger auf geheimnissvolle Vereinigung mit der Gottheit und auf Besitz von Unsterblichkeitsgarantien, auf Aussichten in ein Leben über Wandel und Tod hinaus gerichteten Stimmung der im eminenten Sinne als religiös zu kennzeichnenden röm. Kaiserzeit. Von vornherein lässt sich keine Zeitgrenze festsetzen, vor welcher das Christenthum der Beeinflussung durch solche Stimmung noch nicht zugänglich gewesen sei. Es liegt daher nahe zu fragen, ob und inwieweit die Richtung, in welcher die sacramentale Theorie und Praxis der späteren Grosskirche sich entwickelt hat, schon ihre Präformationen und Ansätze im NT, zumal bei Pls findet[4], dem ja der ganze Heilsrathschluss Gottes, wie

---

[1] Ziegert, StKr 1894, S. 706f. Vgl. über Mysterienhaftes in Sap und Philo auch Heinrici zu I Kor, S. 29f.

[2] Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum 1894, S. 34f, 56f, 64f.

[3] Diese haben auch hier die kirchl. Entwickelung vorweggenommen. Vgl. Anrich S. 98f, 101f.

[4] Anrich S. 111 leugnet jede Beeinflussung der paulin. Lehre von Taufe und Abendmahl, gibt aber S. 110 zu, dass beide Bräuche von Pls in den Kreis seiner mystischen Speculation hereingezogen worden sind, womit wir uns schon „auf dem Weg der Hellenisirung" S. 112 befinden. S. 108: „In der That bot schon

er ihn verkündigt, unter den Gesichtspunkt eines geoffenbarten Mysteriums tritt, aber ebenso auch die Gemeinde in „Unmündige“ und „Vollkommene“, d. h. in Anfänger und in solche zerfällt, die in tiefere Geheimnisse eingeführt werden können[1].

In dieser Beziehung steht zum Mindesten fest, dass im ganzen Complex paulin. Gedanken kein Element dem im Boden Israel's wurzelnden Geist der Verkündigung Jesu so fern und fremdartig gegenübersteht, wie gleich die Lehre von der Taufe. Diese kommt ganz auf die hellenistische Seite des Lehrbegriffes zu liegen und hängt innigst mit dem metaphysischen Dualismus von Fleisch und Geist zusammen. Der eiserne Zwang der als Naturmacht waltenden Sünde kann nur durch eine höhere Naturmacht gebrochen werden; der Umschwung aus der Sphäre des physischen, dem Tod verfallenen Daseins in die entgegengesetzte Sphäre der Auferstehung und des Lebens erfordert die entsprechende Vorstellung eines mysteriösen, die innere Katastrophe sowohl darstellenden und abbildenden, wie vermittelnden und bewirkenden Actes. Diese beiden Gesichtspunkte sind nämlich unlösbar verbunden für den antiken Menschen, welchem die Cultacte nicht neben der Religion als Illustration hergehen, sondern durchaus mit ihr zusammenfallen[2]. Die Unentbehrlichkeit solcher Wirkungen ist damit gegeben, dass die psychische Menschheit durch keinerlei innere Entwickelung pneumatisch wird, sondern durch mystische Vereinigung mit dem pneumatischen Haupte I Kor 15 45–49 Rm 8 29. Die mysteriöse Begründung dieses neuen Verhältnisses erfolgt Rm 6 3 4 in der Taufe; denn diese ist eine Taufe in den Tod, geheimnissvolle Gemeinschaft mit dem begrabenen und auferstandenen Christus abbildend und mit sich führend. So entsprechend seiner eigenen Erfahrung, die damit abermals generalisirt wird. Nach Act 9 3–18 fällt seine Taufe mit der Bekehrung zusammen. Damit war das Band, welches den ältesten Brauch noch mit der Johannestaufe zusammengehalten hatte, gänzlich gelöst[3]. Sie war dafür in Einklang gebracht mit der paulin. Christologie, deren Losung heisst: durch Tod zum Leben. Der Gegensatz von Tod und Leben ist die Grundanschauung, von welcher Pls bei seiner Lehre von der Taufe ausgeht. Das äussere Symbol der vollständigen Untertauchung bedeutet und stellt dar den

die urchristl. Form der Tauf- und Abendmahlsfeier einzelne Momente, die einem geborenen Griechen eine bewusste oder unbewusste Einreihung derselben in die Kategorie der Mysterien nahe legen konnten.“ Einer Versuchung, auf diesem Wege die Lösung zu suchen, begegnet man auch bei Lobstein, La doctrine de la sainte Cène 1889, S. 93f.

[1] Vgl. Heinrici zu I Kor, S. 108f, Anrich S. 195.

[2] Anrich S. 106f, 116.

[3] Hilgenfeld, ZwTh 1885, S. 453f.

Untergang des alten Fleischesmenschen, das Heraufsteigen aus dem Wasser den Hervorgang eines neuen, eines Geistesmenschen; der ganze Act aber heisst „den Christus anziehen“ (Χριστὸν ἐνδύσασθαι) Gal 3 27. Indem Pls auf solche Weise den symbolischen Charakter der Handlung mit mystischem Gehalt füllte, gab er der Taufe eine durchaus neue und originelle, über den ursprünglichen Sinn des Ritus bereits weit hinausreichende, Beziehung auf den Tod des Sohnes Gottes, welchen jeder Christ so gut in sich nachzubilden hat, wie die Geburt desselben. Hatte die Taufe bisher eine Beziehung besessen auf den Moment, da im Menschen Jesus der Messias und Gottessohn geboren wurde, so gewann sie jetzt eine solche auf den Moment, da der „Christus nach dem Fleisch“ verging und der „Christus nach dem Geist“ in's volle Dasein trat, insofern die Individualitäten der Täuflinge aufgehen sollten in der grossen, übermenschlichen Persönlichkeit des Christus. Wenn nach I Kor 12 13 „wir Alle zu Einem Leibe getauft sind“, so sind die Einzelnen durch die Taufe „Glieder des Leibes des Christus“ geworden, zu seinem pneumatischen Leibe zusammengeschlossen I Kor 12 12 14, und stellen Rm 6 13 19, diesem ihre eigenen Glieder als Organe zur Verfügung, wie sie dieselben bisher der Sünde zur Verfügung gestellt hatten. Das heisst es, wenn die Gläubigen Rm 6 3 „in seinen Tod getauft“, „mit ihm begraben“ sind, „zusammengewachsen mit der Aehnlichkeit seines Todes“, losgeworden von der knechtenden Macht des Fleisches, um gleich dem aus dem Tode Erweckten auch zu neuem, pneumatischem Leben geboren zu werden und mit der Aehnlichkeit seiner Auferstehung zusammenzuwachsen Röm 6 4 5. Mit dem Wasserbad ist nämlich der Empfang des Geistes verbunden. Die Getauften wurden „getränkt mit Einem Geist“ I Kor 12 13. Das ist mehr als blosses Symbol. Die Wassertaufe ist zugleich Geistestaufe. Mit ihr würde dem rechtfertigenden Glauben sogar geradezu ein zweites Heilsprincip zur Seite treten, wenn wir nicht Rm 6 7 I Kor 6 11 12 13 so verstehen dürften, dass jene als mit der Rechtfertigung in Einen Moment zusammenfallend gedacht ist, so dass die Geistesmittheilung bedingende Rechtfertigung den himmlischen, die Geistesmittheilung mit sich führende Taufe den irdischen Theil des Doppelactes darstellt[1]. An sich

[1] Gloël S. 149: „Die 3 Aoriste ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε, deren jeder durch ἀλλά eingeführt wird, weisen auf denselben Zeitpunkt zurück, der in seiner entscheidenden Bedeutung sich dem Gedächtniss der Korinther so tief eingeprägt haben muss, dass es nur einer Erinnerung an ihn bedarf, um ihnen ihre Christenpflicht lebendig zum Bewusstsein zu bringen. Dieser Zeitpunkt fällt für die Korinther in den Empfang der Taufe auf den Namen Jesu Christi.“ Vergeblich kämpft dagegen Beversluis S. 294f, der S. 291f überhaupt die Verknüpfung des Geistesempfanges mit der Taufe in Abrede stellt. Auch Karl S. 108 thut

aber fällt es in die ethisch gerichtete Linie der paulin. Heilsgedanken, dass, wer auf den Tod des Christus getauft ist, mit diesem der Sünde und dem Gesetz gestorben, zugleich aber auch mit dem „Geiste des Sohnes Gottes" gesalbt und dadurch eine „neue Creatur" geworden ist. Was also der Sache nach nur als Process zu denken ist, drängt sich in der Vorstellung der Täuflinge auf den Moment zusammen. Darin eben liegt das Mysteriöse, das Sacramentale der Sache. Wie sehr der paulin. Gemeinde die Taufe bereits als eine geheimnissvolle Vermittelung übernatürlicher Vorgänge galt, erhellt deutlichst aus der I Kor 15 29 bezeugten Sitte, sich zu Gunsten Dritter, ja sogar bereits Verstorbener taufen zu lassen, was seine directe Analogie in den Riten späterer Mysterien hat[1]. Hier reagirt dann aber freilich das mit der Wirklichkeit rechnende Bewusstsein womöglich noch kräftiger als sonst (s. oben 9 3) gegen das theoretisch verfahrende Bewusstsein. Denn für den Apostel selbst sind die Korinther trotz empfangener Taufe I Kor 3 1 3 noch unmündige Fleischesmenschen (σάρκινοι, σαρκικοί, νήπιοι ἐν Χριστῷ), und es droht ihnen die Gefahr des Rückfalles, wie I Kor 10 1—12 an dem Vorbilde der Israeliten gezeigt wird, welche in der Wüste umkamen, trotzdem, dass sie durch ihren Durchgang durch das Meer und ihren Zug unter der Wolke auf Moses getauft waren. Andererseits ist es charakteristisch, dass die Korinther einer solchen Belehrung überhaupt bedurften; denn eben daraus, dass sie sich als Getaufte des Heils sicher genug wussten, um keine schlimme Versuchung mehr zu scheuen, erhellt abermals, dass ihnen die empfangene Taufe als eine unfehlbar wirksame Seelencur erschienen war. Endlich aber zeigt neben der schon berührten Stelle I Kor 12 13 gerade auch die 10 1 2 durchgeführte Parallele mit dem alten Bundesvolke, wie sehr die Einigung mit Christus auch Einverleibung in die Gemeinde in sich schliesst, d. h. wie sehr die Taufe für Pls sociale Bedeutung und Kraft hat.

3. Das Herrnmahl.

Die Stelle, welche den alttest. Typus zur Taufe liefert, bringt sofort auch I Kor 10 3 4 denjenigen zum Herrnmahl. Wie der Christ in

I Kor 15 29 kurz ab als vorübergehende Accommodation und Rm 6 4 5 als „Augenblicksgedanken". Wesentlich richtig legen sich Weiss §§ 83d, 84a und Th. Ziegler S. 78f die Sache dahin zurecht: Rechtfertigung erfolgt durch den Glauben, Geistesmittheilung durch die Taufe. Damit wäre nach Beyschlag II, S. 193 „der Buchstabe des Apostels wider seinen Sinn und Geist missdeutet". S. oben S. 141.

[1] Vgl. Anrich S. 119f. Kabisch, Eschatologie S. 289f constatirt hier geradezu ein „mechanisches Zustandekommen der Auferstehung", weil die Taufe als Begabung mit der lebenskräftigen Geistsubstanz des Christus und dabei ohne irgendwelche eigene Thätigkeit dessen wirksam gedacht ist, dem sie zu Gute kommen soll.

der Taufe dasselbe erlebt, was das israelitische Volk beim Durchgang durch das rothe Meer und beim Wandeln unter der Wolke erlebt hat I Kor 10 1 2, so erfährt er als Theilnehmer am Herrnmahl die gleiche Wirkung, welche den in der Wüste hungernden und schmachtenden Israeliten das himmlische Manna und das wunderbare Felswasser boten[1]. Indem so Pls beide Cultusacte nebeneinander stellt und an geheimnissvollen Erfahrungen des typischen Bundesvolks erläutert, lehrt er sie als innerlich verwandte Handlungen, durch welche die religiöse Gemeinschaft begründet und erhalten wird, auffassen.

Auf die typologische Ausführung 10 1—13 folgen die beiden sedes doctrinae über das Herrnmahl, deren erste 10 16—22 aus der Analogie dessen, was bei diesem Mahle, zu dem, was bei heidnischen Festen vorgeht, die Unzulässigkeit der Theilnahme an Götzendienst und Göttermahlen ableitet. Pls verbietet den Korinthern 10 20 jegliche Betheiligung an einem Götzenmahl, weil die Gläubigen dadurch sich muthwillig in die Machtsphäre der Dämonen begeben und in gefahrvolle Berührung mit den als Götter vorgestellten Dämonen treten würden (οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι)[2]. Er operirt also mit dem Begriffe der „Gemeinschaft" (κοινωνία = communio), welcher den Griechen von ihren Opfermahlzeiten her geläufig war, ja er wiederholt wesentlich die antike Theorie vom Opfermahl überhaupt als einer die Feiernden ebenso unter sich wie mit der Gottheit zusammenschliessenden „Communion"[3]. Das Brot ist 10 16 Gemeinschaft des Leibes, der Kelch Gemeinschaft des Blutes des Christus (κοινωνία τοῦ σώματος, τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ). Pls hat mithin zwischen die in der Synopse bezeugten Gedanken des Abschieds und der Zukunftshoffnung (diese ist vertreten in ἄχρι οὗ ἔλθῃ I Kor 11 26), zwischen das Gehen und Wiederkommen Jesu, als beide Momente im Bewusstsein der Gemeinde verbindend, ein mysteriöses Element hineingelegt, sofern I Kor 10 16 der Kelch in Gemeinschaft setzt mit dem Blute des Christus, wie das Brot mit seinem Leibe, der durch Dahingabe in den Tod den

---

[1] Heinrici zu I Kor, S. 260.

[2] Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristenthums I, S. 313. Vgl. Lobstein S. 105, Everling S. 29.

[3] Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, 1887, S. 121f, Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites I, 1889, S. 253f, 398f, Kayser-Marti, Theologie des AT, ²S. 35, 99, Smend, Alttest. Religionsgeschichte, S. 24f, 127, 321, 324, Nowack, Archäologie II, S. 214f, Schultzen, Das Abendmahl im NT, 1895, S. 35, 51f, Weizsäcker S. 580: „Die Gewissheit der Verbindung mit der Gottheit lag im Herrnmahl so, dass dasselbe die Gemeinschaft ebenso bewirkt, wie in anderen Religionen das Opfer." Uebrigens bewährt sich an Pls in seiner Weise das Wort Plutarch's De defectu oraculorum, dass die Natur der Dämonen besonders in den Mysterien erkennbar werde.

Jüngern zum Segen wird (daher 11 24 τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν)[1]. Wenn insonderheit der Kelch 11 25 als „der neue Bund in meinem Blut" bezeichnet wird[2], so erhellt hieraus, dass auch für Pls das Herrnmahl als Gegenbild zu dem durch blutige Opfer sanctionirten, alten Bunde erscheint. Während aber diesen Einsetzungsworten zufolge es ohne Zweifel gemeinchristl. Auffassung war, dass durch die Abendmahlsfeier sowohl der Blutbund mit dem Herrn, wie die Glaubensgenossenschaft der Bundesglieder zum Ausdruck komme (s. I 2, 5 7), bildet Pls diesen Gedanken dahin fort, dass in der Feier des Herrnmahles sowohl der Einzelne in den Bereich der auf dem Tod des Christus beruhenden Versöhnungsgnade, als auch die Gemeinde zur Einheit des mystischen Leibes sich zusammenschliesse[3]. Daher er unter dem Leibe abwechselnd bald denjenigen Jesu 10 16, bald 10 17 die Gemeinde versteht. Lebensmittheilung vom Haupt an die Glieder und gleichzeitig damit erfolgende Concentration der letzteren: das ist der Kern der paulin. Abendmahlslehre. Darum sieht der Apostel die Theilnahme an dieser Handlung auch als das bindende Religionsbekenntniss an[4]. Die I Kor 10 18—21 durchgeführte Analogie mit heidnischen Opfermahlzeiten beruht eben darauf, dass die angeeigneten Elemente den Geniessenden formell in dieselbe Gemeinschaft mit Christus setzen, in welche der Theilnehmer an den Opfermahlzeiten mit den Dämonen tritt. Denn die Gottheit, mit der man sich in der Opfermahlzeit versöhnt oder vereinigt, gilt als bei dieser irgendwie gegenwärtig[5]. Wie also die Dämonen ihr Werk im heidnischen Cultus, so hat Christus das seinige im Abendmahl, und da dieser Christus der erhöhte Herr, d. h. der Geist schlechthin ist II Kor 3 17, so spricht man von geistiger Speise, geistigem Trank im Abendmahl (wie I Kor 10 3 4, so Doctr. XII ap. 10 3 πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον). Dieses Prädicat (πνευματικόν) soll eben das schlechthin Uebernatürliche an der Sache hervorheben, die Wirkung des in pneumatischer Daseinsform gedachten Christus veranschaulichen[6].

Eine derartige Beziehung ist dem urchristl. Gebrauch des Brot-

---

[1] Schultzen S. 24f.

[2] Nach der einen Reihe von Auslegern (zuletzt Schultzen S. 33f) gehört ἐν τῷ αἵματι zu διαθήκη, nach der andern (zuletzt Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, 1896, S. 45f) zum ganzen Satz. Auf alle Fälle bildet das Blut „das Mittelglied für diese Gleichsetzung so disparater Dinge" (Hoffmann S. 45).

[3] Lobstein S. 110: „Le lien qui unit les croyants à leur commun chef les unit les uns aux autres comme membres du même corps."

[4] Weizsäcker, JdTh 1876, S. 487, 523.

[5] Anrich S. 60f, 112.

[6] Spitta S. 273f, 307. Zu ausschliessend betont die Wirkungen Hoffmann S. 130f gegen Schmiedel zu I Kor 10 3.

brechens (κλάσις τοῦ ἄρτου) noch fremd. Dieser schloss sich an Gewohnheiten und Vorkommnisse des Lebens Jesu an, wie sie in den Speisungsgeschichten sich fixirt haben, und gipfelte in der Gedächtnissfeier des letzten Passahmahles, in welcher jenes gemeinsame Zusammenleben seinen Abschluss gefunden hatte. Aber ganz andere Erinnerungen brachten die Heidenchristen herzu. Ihnen ist die Liebesmahlzeit bald genug zu einem Ersatz der gewohnten Opfermahlzeiten geworden. Was insonderheit Pls in der 2. Hauptstelle I Kor 11 20—34 an der korinthischen Abendmahlsfeier zu tadeln hat, ist eben dies, dass die Korinther die neue Gemeindemahlzeit und Gemeinschaftsfeier nach den Gepflogenheiten ihrer früheren Opfer- und Genossenschaftsmahle beurtheilten, wie auch das Leben der Cultvereine in solchen gipfelten. An die letzteren, zumal an die Mysterienculte, musste schon die Geschlossenheit der christl. Versammlung erinnern, in deren Mitte das Herrnmahl gefeiert wurde[1]. Zur Anwendung des Gesichtspunktes der Opfermahle aber lag die Versuchung eben darin, dass sich die paulin. Vorstellungen vom Herrnmahl selbst nach dem Gegenbilde der Opfermahlzeiten richteten, und zwar sowohl heidnischer wie jüdischer (sofern Opfermahlzeiten, welche den Religionsverband bezeugen und herstellen, I Kor 10 18 auch dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα nicht fremd sind)[2]. Wie bei solchen die Opfernden in eine geheimnissvolle Verbindung treten mit dem Gott, welchem der Altar gehört (auch die das Opferfleisch geniessenden Juden werden 10 18 κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου), wie insonderheit das Blut als Sitz des Lebens das geeignete Mittel ist, die Communion zwischen Gott und der Opfergemeinde herzustellen Ex 24 6 8, so begeben sich im Herrnmahle die Gläubigen in die geheimnissvolle Tragweite des Versöhnungstodes[3], treten in reelle Gemeinschaft mit dem Leib, den Christus für sie in den Tod gegeben, und mit dem Blut, durch das der neue Bund ratificirt worden ist[4]. In diesem Sinne sind das gebrochene Brot und der rothe Wein im Kelch auch für Pls Todessymbole[5], und eben diese eignen sich ja die Geniessenden an. Die Theilnehmer am Herrnmahl sind die mystischen Todesgenossen des Christus. Der Kelch, der bei diesem Mahle im Unterschied von

[1] Anrich S. 108f.
[2] Schürer, ThLZ 1891, S. 31f.
[3] Seyerlen, ZprTh 1889, S. 145.
[4] Schultzen S. 28f, 37, 62f.
[5] So auch Pfleiderer, Urchristenthum, S. 260f, Paulinismus S. 253f, Lobstein S. 107f und weitaus die Meisten. Sollte freilich der Stiftung Jesu von Haus aus eine Beziehung auf den Tod fremd, vielmehr nach Spitta S. 282f eine Vorwegnahme des messianischen Mahles (s. oben I 2, 5 7) oder nach Hoffmann S. 85f eine Symbolik der Zueignung seiner Persönlichkeit beabsichtigt gewesen sein (vgl. aber dagegen Schultzen S. 26f, 37f, 42f, 46, 61, 64), so würde allerdings Pls, wie der Taufe, so auch dem Herrnmahl die Wendung nach dem Todesgedanken erst verliehen haben. So Hoffmann S. 122f.

heidnischen und jüd. Opfermahlen kreist, heisst daher I Kor 10 16 „Kelch des Segens" (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας). An sich vielleicht eine Erinnerung an den bei jüd. Mahlzeiten überhaupt, bei dem Passahmahl insonderheit, dem Herrn der Natur dargebrachten Dank, bedeutet jener Name im neuen Gedankenverband, dass der an dem Kelch haftende Segen (die synopt. εὐχαριστία) ihn dem profanen Gebrauch entzieht, während in dem Genusse des Weines die Verbindung mit dem Blut der Versöhnung verbürgt und durch fortgesetzte Wiederholung (ὃν εὐλογοῦμεν) bei jeder Feier in Kraft gehalten wird. Wer diesen, den davon Trinkenden in den neuen Bund eingliedernden[1], Kelch wie einen Trinkbecher der Lust behandelt oder wer das Brot, wie es im Herrnmahle durch Gebet geweiht ist, als eine Speise verschlingt, die den Hunger stillen soll, wer so den specifischen Charakter der beiden Symbole ignorirt, der profanirt das Herrnmahl selbst, setzt es zum Gelage herab, versündigt sich 11 29 eben darum an dem, durch jene Symbole repräsentirten, Leib und Blut des Herrn[2] und begeht damit eine Sünde, welche charakteristischer Weise 11 30 sogar Krankheiten und Tod nach sich zieht. Die praktische Consequenz der paulin. Theorie liegt daher in der völligen Ablösung der zum Cultusacte erhobenen Gedächtnissfeier von der vorgefundenen Verbindung mit jener, zugleich zur Sättigung dienenden, Mahlzeit, an welche sich das Herrnmahl im Gebrauche der ältesten Christenheit angeschlossen hatte[3].

Ein Verbrüderungsmahl bleibt es aber auch in dieser seiner cultischen Isolirung vom eigentlichen Gesellschaftsleben. Wie die Taufe, so hat auch das Herrnmahl für das Ganze ebenso sehr Bedeutung, wie für den Einzelnen, sofern die Einigung mit Christus auch eine solche mit der Gemeinde einschliesst. Sowohl Taufe, wie Abendmahl, sind Bekenntnissacte, vermittelst welcher „des Herrn Tod verkündigt" wird I Kor 11 26; in seinen Tod wird man ja auch getauft. Liegt, wie wir sahen, in der 1. Hälfte von 12 13 die gemeinschaftsbildende Kraft der Taufe ausgesprochen, so wollte vielfach die 2. Hälfte in analoger Weise auf das Herrnmahl bezogen werden (καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν)[4]. Dann würde man beim Genusse des Kelches der Segnung ebenso mit dem hl. Geist getränkt, wie man in der Taufe erstmalig mit ihm begabt wurde. Das Verhältniss beider, die religiöse Gemeinschaft constituirenden, Acte entspricht jedenfalls der reformir-

[1] Hoffmann S. 125.

[2] Lobstein S. 119f, Schultzen S. 69f, Hoffmann S. 136.

[3] Vgl. Weizsäcker S. 579, JdTh 1876, S. 507f, 524f, 528, Grafe, ZThK 1895, S. 137.

[4] So die Reformatoren, neuerdings Osiander, Neander, Heinrici, Spitta S. 315. Dagegen vgl. Schultzen S. 59.

ten Formel: nascimur, pascimur. Wenn die Taufe wenigstens nach Kol 2 11 12 (βάπτισμα = περιτομὴ ἀχειροποίητος) als Antitypus der Beschneidung den Bundesschluss darstellt, so wird sich der verbindende Charakter des Abendmahls darin bewähren, dass es die Bundesgemeinschaft erhält, indem es sie zur Darstellung bringt. „Denn Ein Brod ist's, Ein Leib sind wir, die Vielen" 10 17[1].

Die kirchliche Sacramentslehre hat bekanntlich ihre Wurzel im Cultus und stellt insofern einen fast selbständigen Stamm neben den reichen Verzweigungen des Baumes der Dogmatik dar. Es ist Pls, der ihr diese Bedeutung im Grundsatze gegeben hat, indem er den charakteristischen Inhalt seines eigenen christl. Bewusstseins in zwei überkommenen Bräuchen auf emphatische Weise zum gefühlsmässigen Ausdruck und zugleich zur cultischen Bethätigung gelangen liess. Analogien dazu gab es für ihn damals nur im Mysterienwesen; an dieses erinnern daher gelegentlich seine Ausdrücke[2]. Er hat diese beiden Handlungen noch nicht unter einen gemeinsamen Gattungsnamen, unter einen ad hoc geschaffenen terminus technicus zusammengefasst, aber er hat sie in wechselseitige engere Beziehung gesetzt und ihnen zugleich allen übrigen Lebensäusserungen der Gläubigen gegenüber ein so unterscheidendes Gepräge als specifisch religiöses Thun gegeben, dass sie schlechterdings ein Genus für sich bilden[3]. In sie verlegte man bald genug das eigentliche Geheimniss der Religion; in ihnen sah dann die Kirche den Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch fortwährend neu sich vollziehen; in ihnen bewährte sich der Glaube fortdauernd als gemeinschaftsbildend und gemeinschaftserhaltend. Damit aber trat das Christenthum zuletzt endgültig in den grossen, die ganze griechisch-römische Welt der späteren Kaiserzeit beherrschenden, Kreis der Religionen der Mysterienweihe und Thëurgie ein. Thatsächlich war es Pls, der von einem äussersten, man kann fast sagen entlegenen, Punkte seiner Gedankengänge aus[4] der alten

---

[1] Vgl. dazu Schultzen S. 63.

[2] Nach Curtius, Heinrici, Vollmer S. 69 gehört der Mysteriensprache an I Kor 2 6 τέλειοι (= μεμυημένοι, initiati), ferner wohl auch 2 7 σοφία ἐν μυστηρίῳ, ganz sicher Phl 4 12 ἐν πᾶσι) μεμύημαι. Heinrici zu II Kor, S. 121 führt noch an II Kor 1 22 (vgl. Eph 1 13 4 30 Apk 7 3) σφραγίζεσθαι (= consignari) und zu I Kor, S. 331 παραλαμβάνειν 11 23, wogegen Anrich S. 112 Einsprache erhebt.

[3] Hiernach ist zu beurtheilen, was Beyschlag II, S. 156f sagt: „Dass der Apostel neben diesem Gnadenmittel des Wortes keine Magie sacramentaler Heilsvermittlung kennt, geht schon daraus hervor, dass er zwar von Taufe und Abendmahl, aber von keinem Sacramentsbegriff weiss."

[4] Schultzen S. 65 bemerkt, dass Pls seine Lehre vom Abendmahl in keinerlei Beziehung zu dem sonstigen Kern und Stern seines Evglms bringt. Vgl. Spitta S. 316: „Wie so oft, tritt auch hier eine gewisse Unruhe und Buntheit

kathol. Kirche eine Bahn frei gemacht hat, auf die sie freilich höchst wahrscheinlich auch ohne jenen, doch immer nur gelegentlich und nebenbei erfolgten, Vorgang gerathen wäre.

11. Eschatologie.

1. Die verkürzte Perspective.

Haben auf dem soeben besprochenen Punkte der paulin. Gedankenwelt die hellenistischen Anschauungen entschiedenes Oberwasser gewonnen, so erfolgt dafür jetzt ein abschliessender Gegenschlag auf demjenigen Gebiet, welches man später als „die Lehre von den letzten Dingen" zu bezeichnen und heutzutage mehr nur anhangsweise als Zukunftshintergrund der christl. Weltanschauung zu behandeln pflegt. Verschwebt derselbe der modernen Betrachtungsweise in mehr oder weniger unbestimmbare Ferne, so steht er dafür dem Apostel ganz nahe vor dem Blick und gewinnt daher auch deutlichste Färbung[1]. Auf diesem Punkte vertritt nämlich Pls das volle und ganze Urchristenthum und steht zugleich dem Judenthum[2] noch so nahe, dass abermals jede Aussicht verschwindet, seine Hinterlassenschaft etwa in das 2. Jahrhundert hinüber zu pflanzen. Es sind einfach die Vorstellungen der Urgemeinde[3], die ganz eschatologisch bedingten Begriffe der ersten Messiasgläubigen[4], welche er reproducirt, wo er von dem „Tag des Herrn"

---

der Anschauungen des grossen Heidenapostels in merkwürdig tiefen Contrast zu der kristallenen Einfachheit und Grösse Christi." Mit Recht setzt Pfleiderer, Urchristenthum S. 257 f die Lehre des Pls von Kirche, Taufe und Herrnmahl in Abfolge von seiner hellenistischen, mit dem Buche Sap sich berührenden Lehre vom Geist. „Aber das Neue bei Pls war, dass er die abstracte Idee der Weisheit oder des Geistes von oben mit dem Geist des auferstandenen Christus identificirt und damit die Mittheilung dieser höheren Kraft an den Christusglauben und die sacramentalen Acte seiner cultischen Bethätigung innerhalb der Christengemeinde geknüpft, d. h. aber aus theosophischen Ideen religiöse Realitäten von concretem, greifbar fasslichem Inhalt und gemüthlicher Motivationskraft gemacht hat." Dies vor Allem gehört zu jenen hellenistischen Elementen, welche S. 305 die kath. Kirche aus dem Paulinismus aufgenommen hat, während sie die jüdischen fallen liess.

[1] Vgl. Bruce S. 379 f über den Gegensatz zwischen modern religiösen und jüd., bzw. urchristl. Zukunftsgedanken.

[2] Immer S. 349. Chiappelli, Le idee millenarie dei Cristiani nel loro svolgimento storico 1888, S. 15.

[3] Pfleiderer, Urchristenthum S. 290.

[4] Nach Kabisch, Die Eschatologie des Pls 1893, S. 4 f, 317 war der Messias „der Bringer des Weltabschlusses", das Christenthum „bereits ein Stück von den letzten Dingen". Uebrigens enthält dieses Buch bei allen Uebertreibungen, Ungeheuerlichkeiten und Widersprüchen, die man ihm nachweisen kann, einen unzweifelhaft richtigen und werthvollen Kern in der Betonung des naturhaften Charakters auch derjenigen Begriffe und Vorstellungen, mit welchen gerade eine so dualistisch geartete, ganz auf den Gegensatz von Fleisch und Geist gebaute, Weltanschauung

spricht, der „wie ein Dieb in der Nacht kommt" I Th 5 2, von dem bei vorgeschrittener Nacht in nächster Bälde zu erwartenden Anbruch dieses Tages Rm 13 12 und davon, dass er selbst und, mit verschwindenden Ausnahmen, auch alle Gläubigen die grosse Wendung der Dinge noch erleben werden I Th 4 15 17 I Kor 1 7 8 11 26 15 51. Selbst wenn diese Erwartung mit der Zeit in demselben Maasse, als sich die Pforten der Völkerwelt vor dem Apostel öffneten und zugleich der mystische Leib des Christus, die Idee der Kirche, eine schon die Gegenwart ausfüllende Grösse darstellte, an Bedeutung verloren haben sollte[1], so ist doch Christus selbst Phl 4 5 immer noch nahe[2], und wir haben bereits gesehen (s. 9 4), welchen Einfluss die Vorstellung von der Nähe des Weltendes auf die Entwickelung der paulin. Ethik ausgeübt hat, wie beispielsweise I Kor 7 26 der Rath, ehelos zu bleiben, begründet wird mit dem Hinweis auf die letzte Noth (sonst genannt „Wehen des Messias") und die Kürze der noch gelassenen Frist (7 29 ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας κτλ. 31 παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου)[3].

2. Die populäre Eschatologie.

Die endgültige „Rettung" der Gläubigen aus aller Noth der Welt in das Reich ihres Herrn und überhaupt die Vollendung aller Dinge hängt ganz an der plötzlichen Erscheinung (παρουσία) des Messias Jesus I Th 4 14—17 II Th 2 8 I Kor 15 52, d. h. an seiner Wiederkehr vom Himmel (ἐκ τῶν οὐρανῶν I Th 1 10, ἀπ' οὐρανοῦ 4 16). Diese ist als ein Heraustreten aus seiner himmlischen Verborgenheit gedacht (ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν I Kor 1 7, ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ Kol 3 4), und nicht minder phantasiemässig werden die Begleiterscheinungen beschrieben: in verzehrendem Feuer vergeht, was in sich nichtig ist

die Natur zu überwinden gedenkt. Mit dem Schwergewicht, welches hier auf das, so handgreiflich als möglich vorgestellte, eschatologische Heil fällt, tritt es in extremen Gegensatz zu einer Auffassung, die im Paulinismus vielmehr den Accent von der eschatologischen auf die ethische Erfassung des Heiles fortrücken sieht. So H. Schultz S. 388 f, 411 f, 463 f, Joh. Weiss S. 89 f. Vgl. darüber unten 11 5. Geradezu das andere Extrem stellt dar Matthew Arnold, St. Paul and Protestantism 1871, S. 260, wo das physische Moment in der paulin. Vorstellung von Auferstehung sogar ganz wegfällt.

[1] Vgl. Reuss, Geschichte der hl. Schriften des NT [6] S. 57 f, Chiappelli S. 27 und besonders R. Stähelin, JdTh 1874, S. 234 f.

[2] Auch nach Stähelin S. 193 ist der Glaube an eine noch innerhalb der gegenwärtigen Generation eintretende Parusie zwar „zurückgetreten, nie aber von einer entgegengesetzten Ueberzeugung wirklich verdrängt worden."

[3] H. v. Soden S. 142: „Dies erklärt sich auf der einen Seite aus der Erwartung des nahen Weltendes, andererseits aus der niederen Würdigung der weltlichen Dinge überhaupt gegenüber den geistigen Gütern." Vgl. Courdaveaux, St. Paul d'après la libre critique en France 1886, S. 125 f.

I Kor 3 13 II Th 1 8; alles wird offenbar in dem unwiderstehlichen Lichte I Kor 4 5; mit einem Gefolge von Engeln I Th 3 13 wirft der Herabschwebende letzte Widerstände nieder; dazu auffordernder Befehlsruf, Stimme des Erzengels, Posaune Gottes I Th 4 16 (= I Kor 15 52 σαλπίσει γάρ). Sofort erfolgt die Umwandlung der noch im irdischen Leibe befindlichen Gläubigen, die Auferstehung der Entschlafenen I Th 4 14 16. Christus aber tritt sein richterliches Amt an I Th 4 6 I Kor 4 4 5; daher sein „Tag" als Gerichtstag erscheint I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14 Phl 1 6 10 2 16. Daran ändert sich auch dadurch nichts, dass dem Stuhle des Christus II Kor 5 10 vielmehr Rm 14 10 der Stuhl Gottes selbst substituirt wird. Die Vermittelung liegt in Stellen wie Rm 2 16 (ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ) und I Th 3 13 (ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν). So richtet Gott auch II Th 1 5 I Kor 5 13 Rm 2 3 5 6 3 6 (wo also διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ hinzuzudenken)[1]. Das „Verderben" (ὄλεθρος) ereilt mit diesem Zorngericht (s. 44) genau genommen freilich unter denen, welche „verloren gehen", nur diejenigen, welche den „Tag" erleben und jetzt ebenso der ewigen Vernichtung anheimfallen, wie die Unzähligen, die bereits früher auf gewöhnlichem oder ausserordentlichem Wege (I Kor 10 10 ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ) in den Todeszustand hinabgesunken und aus dem Bereich des Daseins getilgt sind (s. 45)[2]. Beim Gericht aber über die dem Tod Verfallenden und bei der Verurtheilung der dämonischen Engel werden I Kor 6 2 3 die „Heiligen" betheiligt sein, um dann forthin mit Christus zu herrschen (συμβασιλεύειν I Kor 4 8 II Tim 2 12). In der Schwebe scheint die Frage zu verbleiben[3], ob als Schauplatz dieser jetzt beginnenden Christusherrschaft, wie durchweg im AT und in der Apokalyptik geschieht, die Erde[4] oder der Himmel[5] oder gar die zwischen beiden liegende Luft[6] gedacht sei. Dass die I Th 4 17 dem Herrn in die Luft Entgegenfahrenden nicht etwa wie Joh 14 2 von

---

[1] Kabisch S. 242: „Derjenige, ἐξ οὗ τὰ πάντα, von dem daher auch das Gericht, der Zorn, die Strafe und die Belohnung ausgeht, ist und bleibt Gott Vater selbst; derjenige aber, δι' οὗ τὰ πάντα, durch den in Folge dessen auch das Gericht vollzogen, die Untersuchung angestellt und die Vernichtung der Feinde ausgeführt wird, ist der ἐν κελεύσματι θεοῦ erscheinende und richtende Jesus Messias."

[2] Pfleiderer, Urchristenthum S. 303 stösst sich an Rm 2 9 θλῖψις καὶ στενοχωρία, worunter aber nicht ewige Strafen, sondern Drangsale von aussen und innere Beklemmungen als einzelne, die Gerichtsvollziehung begleitende, Momente zu verstehen sind. Vgl. Kabisch S. 85, 251.

[3] Pfleiderer, Paulinismus S. 285 f.

[4] Vgl. vornehmlich Schmiedel, Exc. 3 zu I Th 4 18, HC II 1, S. 29 f.

[5] B. Weiss § 64 d. [6] H. v. Soden, StKr 1885, S. 284 f.

ihm in den Himmel heimgeholt werden, sondern ohne Zweifel gegentheils den vom Himmel kommenden Herrn einholen sollen, spricht für die erste Auffassung, das „obere Jerusalem“ Gal 4 26 aber desshalb nicht gegen dieselbe, weil auch dieses für Pls wohl gleich Apk 3 12 21 2 auf die Erde herabkommen soll. Aber freilich wird auch diese Erde selbst ihre jetzige Gestalt (I Kor 7 31 σχῆμα) in einer weiter nicht vorstellbaren Art verändern[1].

3. Apokalyptische Weiterungen.

Eine Modification würde das entrollte eschatologische Bild erfahren, und zwar eine durchaus in apokalyptischer Richtung gehende, wenn II Th als ächt und demgemäss die apokalyptische Stelle 2 1—12 als eine nachträgliche Correctur von I Th 5 2 zu betrachten wäre[2]. Es ist die Lehre von den „Wehen des Messias“ (s. I 1, 5 3), welche hier retardirend dazwischen tritt. Pls hat zwar den Ausdruck nicht (ὠδίν I Th 5 3 bezeichnet das plötzlich hereinbrechende Verderben am Tage des Herrn selbst), wohl aber die Sache (I Kor 7 26 διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην = Mt 24 21). Aber erst II Th 2 3—10 wird ein farbiges Bild dieser letzten Noth entrollt, damit zugleich freilich die Vorstellung der unberechenbaren Plötzlichkeit des Eintrittes der Parusie, also das Bild des Diebes, der keine Vorzeichen für sein Einbrechen gibt I Th 5 2, aufgehoben[3]. Vielmehr werden Vorzeichen aufgezählt, die eintreffen

---

[1] Jedenfalls ist erst das auf das Zwischenreich des Christus folgende Gottesreich „ein Reich geistiger Lebensmächte und eines vollendeten Geisteslebens in geistigen Lebensgefühlen“ (Holsten, Die drei ursprünglichen Evglien S. 17), während für das Christusreich die vergeistigte Natur Rm 8 19—21 als Schauplatz gedacht sein könnte. Doch vgl. unten S. 202.

[2] Vgl. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT [3]S. 215f. Seither bemühten sich für II Th Klöpper, Studien und Skizzen aus Ostpreussen 1889 und F. Zimmer in der Denkschrift des Seminars zu Herborn 1891, Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristenthums I, 1893, S. 109f, Bornemann, Die Th-briefe 1894, S. 498f. Gegen die vor Bornemann aufgetretenen Vertheidiger vgl. theils ihn selbst S. 526f, 529f, theils Schmiedel, HC II 1, Einl. zu Th XIII und Exc. zu II Th 2 12. Nachher traten noch für II Th in die Schranken Clemen, Die Chronologie der paulin. Briefe 1893, S. 40f, Die Einheitlichkeit der paulin. Briefe 1894, S. 17f, Lightfoot, Biblical essays 1893, S. 251f, Nösgen, Geschichte der neutest. Offenbarung II, S. 200f, Jülicher, Einleitung in das NT 1894, S. 40f, Bousset, Der Antichrist 1895, S. 11. Dagegen Rauch, ZwTh 1895, S. 451f.

[3] Derartige Widersprüche gehören freilich zum Wesen aller Apokalyptik (Spitta I, S. 129f), und Pls hat überall nur Bruchstücke seiner eschatologischen Anschauungen gegeben (Bornemann zu Th, S. 534f). Diese Art, die Schwierigkeiten zu erledigen, ist annehmbarer als der Versuch, I Th durch II Th 2 5 und II Th durch I Th 5 2 zu decken und in II Th 2 3 4 6—8 eine Explication der χρόνοι καὶ καιροί I Th 5 1 zu sehen. Letzterer Ausdruck bildet eine stehende Formel in solenner Rede Dan 2 21 Sap 8 8 Koh 3 1 Act 1 7 3 19—21; und für solche, welche in Erwartung der Erfüllung von II Th 2 3 4 9 stehen und wissen, dass das Geheimniss

müssen: allgemeiner Abfall, Auftreten eines persönlichen Widersachers nach vorangegangener Beseitigung einer hemmenden Macht, Wunder und Verführungskünste des von der ganzen Welt angebeteten Widerchrists, sein Zug nach Jerusalem und Attentat auf den Tempel zu Jerusalem, darin er sich als Gott niederlassen will[1]. Der hier durchschimmernden Tendenz, der Predigt von der Parusie den Charakter eines fortgesetzten Alarmrufes (2 2 ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου) zu benehmen, entspricht der Wegfall jener Hoffnung, sie noch persönlich zu erleben[2]. Dies und das mit der johann. Apk verwandte Colorit des ganzen Gemäldes[3] spricht zumeist gegen paulin. Abfassung. Positiv für eine solche lässt sich nur der eine Zug geltend machen, dass die römische Staatsgewalt (2 6 τὸ κατέχον), der Imperator (2 7 ὁ κατέχων) dem offenen Hervortreten der „Gesetzlosigkeit" (2 3 7 ἀνομία) noch wehrt, also für Sitte und Ordnung eintritt wie Rm 13 1 4 (ganz anders Apk 13 2). Um so weniger paulinisch und um so entschiedener apokalyptisch ist dafür die Figur des „Gesetzlosen" selbst (2 8 ὁ ἄνομος), des „Sohnes des Verderbens" 2 3, welcher sein Dasein entweder dem Einflusse von alttest. Stellen wie Ps 88 23 (ὁ υἱὸς ἀνομίας)[4] und der theologischen Ausdeutung von Dan 7 25 11 36 37[5] oder vielleicht daran irgendwie sich anschliessenden Traditionen anderweitigen Ursprungs verdankt (s. oben I 1, 5 3). Wie aber schon das danielische Vorbild dazu nöthigt, den in II Th gezeichneten letzten Feind als eine Ausgeburt des gottlosen Heidenthums zu fassen, so lässt auch das gegebene Signalement selbst hierüber gar

---

der Bosheit bereits im Finstern schleicht 2 7, besteht keine Versuchung, zu schlafen gleich denjenigen, welche sprechen: „Friede und Sicherheit" I Th 5 3 6 7.

[1] F. Zimmer, Denkschrift des Seminars zu Herborn 1891, S. 31 gleicht dies mit I Th 5 2 so aus: drei Vorzeichen seien bereits erfüllt; aber gerade dann, wann man ihn nicht erwartet, werde der Tag kommen, also wie ein Dieb! Es schlägt somit 1/4 und 1/2 und 3/4 auf 12 Uhr; man wird ausdrücklich auf die Bedeutung dieser Schläge aufmerksam gemacht, schliesslich aber mit der Versicherung überrascht, sie hätten insofern doch nichts zu bedeuten, als der Schlag 12 Uhr ganz unvorbereitet eintreten werde.

[2] So Baur, van Manen, P. W. Schmidt, Schmiedel, O. Cone S. 348.

[3] Jülicher S. 42: „Gerne hat man unseren Abschnitt eine kleine Apk genannt, man wird auch oft genug an die Joh-Apk erinnert, wenngleich literarische Abhängigkeit der einen von der anderen nicht hätte behauptet werden sollen." Schmiedel, dessen Ausführungen sowohl über die verwandtschaftlichen wie über die differirenden Züge HC Exc. 8—10 zu II Th 2 12 vollkommen erschöpfend sind, begnügt sich mit dem Urtheil S. 43: „Literarische Benutzung der Apk durch II Th lässt sich ebenso wenig beweisen wie das Umgekehrte." „Die ihnen gemeinsamen Ideen haben sich nach Nero's Tod sicher im Fluge verbreitet."

[4] Bornemann S. 356, 364.

[5] So mit Recht die herkömmliche Auslegung, aber auch Gunkel, Schöpfung und Chaos 1894, S. 221 f. Aehnlich Bousset, Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des NT und der alten Kirche 1895, S. 81: „Wohl in Anlehnung an Dan, aber doch auch wieder unabhängig von ihm." Vgl. S. 103 f.

keinen Zweifel. Die Ansicht, welche den paulin. Antimessias mit einem jüd. Pseudomessias zusammenbringen möchte [1], scheitert rettungslos an dem „Abfall", an der „Gesetzlosigkeit" [2] und wilden Empörung gegen Gott, vermöge welcher er 2 4 „sich widersetzt und erhebt über Alles, was Gott oder Heiligthum genannt wird, so dass er sich in den Tempel Gottes setzt, indem er sich selbst als Gott ausstellt [3]." Ebenso ist das Heidenthum Rm 1 18—25 schon im Grundsatze Abfall von Gott [4], Creaturvergötterung, so dass für II Th 2 4 schliesslich keine andere Sachparallele im NT aufzutreiben ist als Apk 13 5—8 12—17 16 9 11.

4. Die Wendung.

Am Schlusse kehrt unsere Betrachtung des Paulinismus zu ihrem Anfange zurück, sofern die dort (1 2) in Aussicht genommene Möglichkeit, dass die paulin. Gedanken selbst innerhalb des kurzen Zeitraums, da sie im hellen Lichte der Geschichte sich zeigen, im Fluss begriffen sind und erkennbar von der Stelle rücken, hier als Wirklichkeit dargethan und nachgewiesen werden kann. Halten wir nämlich die vielleicht zehn Jahre auseinander liegenden, ersten und letzten der als authentisch geltenden Briefe neben einander, so ist klar, dass sich in dem Bewusstsein des Apostels eine Bewegung vollzogen hat. Während er I Th 4 15 sich und seine Leser als solche bezeichnet, welche die Wiederkunft des Herrn erleben werden (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου), bezeugt er Phl 1 23 „Lust abzuscheiden und mit Christus zu sein". Auch 1 20 21 2 17 überwiegen die Sterbensgedanken die 1 24 25 vorüberschwebende Hoffnung. Anerkanntermaassen liegt der

---

[1] Begründet von Schneckenburger und E. Böhmer, JdTh 1859, S. 405f, befolgt von Mangold in Bleek's Einleitung in das NT [4] S. 507, Schenkel, Christusbild der Apostel S. 69, 239f, Sabatier S. 100, Haug, Theol. Studien aus Württemberg 1884, S. 188f, 283f und besonders B. Weiss § 63c, neuestens von Bousset S. 84f, 108f.

[2] Nach B. Weiss § 63b weisen ἀποστασία und ἀνομία schlechterdings auf jüd. Boden. Aber mit ἀνομία wechselt 2 10 12 ἀδικία, und wie dieses Rm 1 18 29, so wird auch jenes Wort II Kor 6 14 gerade von der heidnischen Sündhaftigkeit gebraucht; ὁ ἄνομος ist Ps Sal 17 13 20 der Eroberer Jerusalems, Pompejus, eine Art von Weissagung auf den ἄνομος II Th 2 8.

[3] Bousset redet, um an diesem Stein vorüberzukommen S. 104f, fortwährend nur vom „Sitzen im Tempel", von einer „Niederlassung" daselbst, nicht aber von angemaasster Gottheit. Was in aller Juden Augen der Greuel oberster ist, das kann unmöglich als Merkmal ihres Messias gelten. B. Weiss § 63c erinnert bezüglich der Selbstapotheose an den Juden Agrippa Act 12 21 22, den aber nur einige Schmeichler in Cäsarea gelegentlich als Gott begrüssten. Die Beziehung auf das Heidenthum ist festgestellt durch Kern, Baur, Döllinger, Hilgenfeld, Schmiedel, P. W. Schmidt zu I Th, S. 113f. Vgl. auch Jülicher S. 43: „Personification des gottesschänderischen Heidenthums."

[4] Im Gebet Asarja's 8 heissen die Heiden Apostaten.

Wendepunkt zwischen unseren beiden Kor-briefen. Noch I Kor 15 51 ist die Weltkatastrophe so nahe, dass er, die Möglichkeit des Todes für den Einen oder Anderen ganz ausser Acht lassend, schreiben kann: „Wir alle werden nicht entschlafen, sondern alle verwandelt werden.“ Gleich darauf aber traten jene gefahrvollen Ereignisse ein, in welchen sich der Apostel zum ersten Mal II Kor 1 9 „das Todesurtheil sprach“. Freilich durfte er die Erfahrung machen, dass ihn Gott „von so argem Tode errettete“ II Kor 1 10. Gott wusste das „Scherbengefäss“ II Kor 4 7, in welchem der himmlische Schatz ruhte, durch die heftigsten Stösse hindurch zu retten und zu erhalten. Dabei fühlt Pls aber doch, dass, während der innere Mensch von Tag zu Tag zunimmt, der äussere dagegen der Auflösung entgegengehe II Kor 4 16. Die herbsten Erfahrungen haben ihm den Gedanken nahe gelegt, dass gelegentlich auch ein wirkliches Sterben ihn treffen könne. Dagegen haben die mit diesen Gefahren verbundenen Errettungen auch wieder seinen Glauben an die Auferstehungskraft des Christus, die er darin wirksam fühlte, befestigt; die künftige Auferstehung wurde ihm dadurch unter den Gesichtspunkt eines, alle bisher schon erfahrene Wunderhülfe Gottes abschliessenden und dieselbe krönenden, Werkes gestellt II Kor 1 9 4 10 11. Wenn gleichwohl Pls schon hier die Höhe des Phl-briefes erreicht hat, indem 5 8 sein „Sinn darauf geht, die Heimath im Leibe zu vertauschen mit der Heimath beim Herrn“ (εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον)[1], so lässt dies erkennen, dass zuvor in die Auferstehungsvorstellung selbst ein neues Moment eingetreten war. In jenen dunkeln Stunden der Todesgefahr hatte er sich im Bewusstsein, mit Christus in einer Gemeinschaft zu stehen, die auch kein Tod scheiden kann Rm 8 38 39 14 8, zu der Hoffnung erhoben, unmittelbar nach dem leiblichen Absterben mit dem himmlischen Leibe überkleidet und zu Christus in den Himmel entrückt zu werden II Kor 5 1—7. Dies war aber doch wohl nur als ein, ihn und wenige Geistes- wie Schicksalsgenossen angehender, Ausnahmsfall gedacht, da sonst eine vollkommene Umgestaltung seiner ganzen Eschatologie, insonderheit auch angenommen werden müsste, der Apostel habe die Lehre vom allgemeinen Gericht am Weltende, ja sogar die zu diesem Zweck erfolgende Herabkunft des Sohnes Gottes aufgegeben[2].

[1] Vgl. H. Holtzmann, Kritik der Eph- und Kol-briefe 1872, S. 202f, Reuss, Épîtres Pauliniennes 1878, S. 272, Sabatier S. 155f, Revue chrétienne 1894, S. 16, Chiappelli, La dottrina della resurrezione della carne 1894, S. 42f, Bruce S. 382f, Grafe, Theol. Abhandlungen S. 276, Beyschlag II, S. 266f, O. Cone S. 217f, 227f.

[2] Diese Consequenz zieht P. Schmiedel, Exc. 2 zu II Kor 5 10, Zeitschrift S. 214f, um aber sofort Exc. 3 zu II Kor 5 10 nachzuweisen, dass Pls auch die neugewonnene Anschauung nicht völlig durchgeführt hat. Dagegen erhofft Pls

Sicherlich ist ihm der Uebergang von der einen zur anderen Form seiner Zukunftshoffnung in demselben Maasse leichter geworden, als die Consequenz seiner hellenistischen Prämissen ebenso bestimmt in der neuen Richtung vorwärts drängte[1], wie die jüd. und gemeinchristl. Vorstellungen, von welchen er ausgegangen war, wohl als die allgemeine Regel ausdrückend daneben bestehen blieben. Wie dem aber auch sei, jedenfalls kommt von hier ein Element der Unsicherheit und des Widerspruchs in die paulin. Eschatologie[2], das es begreiflich macht, wenn unter den Auslegern einige sich ebenso beflissen zeigen, die späteren Aussagen zu Gunsten der Anschauungsweise von I Th und I Kor umzudeuten[3], wie andere wieder die Aussagen dieser Briefe auf das Niveau von II Kor und von Phl zu erheben suchen[4]; noch andere end-

nach Kabisch S. 237f, 296f, 302f wenigstens Phl 1 21 23 3 10 11 ausnahmsweise antecipirte Auferweckung und Einreihung unter schon im Himmel befindliche Heilige, wie Moses und Elias; vgl. IV Esr 7 28 Revelabitur enim filius meus cum his, qui cum eo sunt. Eine Prärogative der Märtyrer (vgl. Apk 6 9–11 7 9–17) finden in II Kor 5 8 Meyer und Klöpper, erst in Phl 1 23 Hoekstra, ThT 1875, S. 442f.

[1] Nach Pfleiderer, Urchristenthum S. 161, 293, 298f stellt sich die Sache geradezu so, dass die pharisäische Eschatologie, von welcher Pls ausgegangen ist, sich in demselben Maasse, als Pls mit dem Alexandrinismus bekannt wurde, in eine hellenistische, vom platonischen Idealismus durchdrungene, umgesetzt hat. Vgl. Paulinismus S. 29f, 283f: „Diese Hoffnung hat ihr religiöses Motiv in der Mystik des paulin. Christusglaubens, in welchem der Christ sich mit dem Herrn, welcher der Geist ist, in so inniger Geistesgemeinschaft stehend fühlt, dass er schon jetzt sein wahres Element im Wesen des πνεῦμα, also des überirdischen, himmlischen und unvergänglichen Lebens hat, welches durch den Leibestod nicht abgebrochen, auch nicht unterbrochen und auf einen indifferenten Schlafzustand herabgedrückt werden kann, sondern vielmehr zur vollen, in einem entsprechenden himmlischen Organismus sich bethätigenden, Herrlichkeit der Gotteskinder sich vollenden wird. Mitgewirkt aber hat zur Gestaltung dieser specifisch christl. Zukunftshoffnung die nahe verwandte hellenistische Lehre, dass die Seele des Frommen nach Ablegung der erdrückenden Behausung ihres Erdenleibes eingehe in ihre wahre Heimath, die himmlische Geisterwelt.“ Er beweist dies aus dem wörtlichen Anklang von II Kor 5 1–7 an Sap 9 15 (s. oben I, 1 6). Aehnlich Hausrath III, S. 109f, Clemen, Chronologie S. 239f. Uebrigens vgl. Schürer, ThLZ 1888, S. 515 über den Unterschied, welcher auch jetzt noch zwischen der alexandrinisch-hellenistischen und der paulin. Eschatologie bleibt (s. oben 2 2).

[2] Pfleiderer, Urchristenthum S. 291f, Paulinismus S. 281f. Selbst Bovon II, S. 349f. fühlt etwas davon, obwohl er S. 333 gegen die Annahme eines alexandrinischen Anflugs der späteren Theorie des Apostels angeblichen Monismus geltend macht. Dagegen beseitigt B. Weiss alle Schwierigkeiten spielend, indem er behauptet, der „Schlaf“ sei ein „Zustand seliger Ruhe“ § 96d, einer „rein geistigen Gemeinschaft mit Christo“ § 97a, was freilich zu der [6]S. 393 zur Anerkennung gekommenen Furcht vor der „Blösse des leiblosen Zustandes“ nicht recht stimmen will.

[3] So namentlich Klöpper zu II Kor, S. 241f und Hilgenfeld, Einleitung in das NT S. 391 (doch vgl. ZwTh 1875, S. 570).

[4] Nach Bruston, La vie future d'après St. Paul 1895 hat Pls trotz I Kor 15 23 52 niemals Auferstehung nach der Parusie gelehrt, sondern bloss ein mit

lich nur einen Wechsel des Schwerpunktes auf einer an sich einheitlichen Linie anerkennen wollen[1].

Auch noch in einer anderen Beziehung bietet die Eschatologie Veranlassung zu derartigen Beobachtungen. Nicht bloss trägt sie in beiden Th überhaupt noch eine ungleich materialistischere Farbe als in den Kor-briefen, sondern das II Th 2 3—8 wenigstens angedeutete Moment einer ganzen Folge von Ereignissen, die dem Ende zudrängen, muss auch als die vorherige Ausbreitung des Evglms über den Erdkreis in sich schliessend gedacht werden, wie solche Rm 1 8 10 18 I Th 1 8 Kol 1 6 23 = Mc 13 10 angenommen oder erhofft scheint. Jedenfalls macht Pls Rm 11 25 den Eintritt der „Fülle der Heiden" und die dadurch bewirkte Bekehrung des Volkes Israel als einen der Endgeschichte vorbehaltenen, der Parusie noch vorangehenden, grossen Erfolg der Mission namhaft. Um so weniger wird er freilich in die gleiche Zeit Steigerung der Gottlosigkeit desselben Volkes bis zu dem Grade verlegt haben, dass dieses, wie man gemeint hat (s. oben 11 3), aus seinem eigenen Schoosse den Gegenmessias erzeugen sollte[2]. Nach allen Seiten betrachtet ist es kaum rathsam, ein so störendes, hoffnungsvolle Aussichten versperrendes, Element in die Zukunftsperspective des Pls hineinzustellen.

5. Die pneumatische Eschatologie.

Hat sich uns bisher die paulin. Eschatologie als eine im Fluss befindliche, sogar in kurzen Intervallen erkennbarst voranschreitende Vorstellungsweise dargestellt, so ist nun aber weiterhin zu erweisen, dass der früheren, jüd. und urchristl. gearteten, Bildungsschicht eine zweite nachrückt, deren treibende Kräfte entgegengesetzter, hellenistischer Art und der Originalität des paulin. Genius in viel höherem Grade entsprechend sind. Gerade wie die Ethik, so ist auch diese neue Eschatologie auf dem hellenistischen Gegensatz von Fleisch und Geist auferbaut. Die Gläubigen besitzen Rm 8 23 „die Erstlingsgabe

---

dieser zusammenfallendes Offenbarwerden schon verklärter Leiblichkeiten, die sich sofort nach dem Tode bilden. Daher doppelte Auferstehung S. 24, 27, aber nicht im Sinne von Dan 12 2 und der Dogmatik.

[1] Bovon II, S. 378: „Les espérances se spiritualisaient, comme cela arrive dans le développement de toute vie chrétienne qui grandit et qui progresse." Aehnlich H. Gebhardt, Der Himmel im NT: Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1886, S. 555 f.

[2] B. Weiss § 63b, Einleitung in das NT[2] § 17 7 muss daher die Concession machen, Pls habe die Lehre vom jüd. Antichrist später aufgegeben. Bousset S. 143 nimmt dagegen an, Pls habe, einer alten eschatologischen Tradition folgend, die Bekehrung Israel's gerade zu dem Zwecke erhofft, dass dasselbe den Kampf wider den Antichrist aufnehmen werde.

des Geistes", welche ihnen das zukünftige Erbe der himmlischen Herrlichkeit verbürgt. Ihre in der Vergangenheit liegende Rettung verlangt 8 24 als Ergänzungsstück ein in der Zukunft liegendes Ziel der Hoffnung (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Sie sind als Kinder auch Erben (s. oben 8 5), hoffnungsmässig gewiesen auf den zukünftigen Besitz des Reiches Gottes, welches daher, wie in der Verkündigung Jesu, so auch hier ein gegenwärtiger (I Kor 4 20 Rm 14 17) und noch vielmehr ein zukünftiger (I Th 2 12 II Th 1 5 I Kor 6 9 10 15 50 Gal 5 21) Besitz ist[1]. Auch wurde bereits gezeigt, wie die vom Geist gewirkte Lebensgerechtigkeit einer Vollendung in der Zukunft entgegenwächst (s. 8 5 9 3). Und zwar besteht diese Vollendung in Gleichstellung mit dem Sohne Gottes selbst (s. 5 3 9 6). So verlangt es das allgemeine Axiom, dass, was Antheil hat am Geist, auch Unsterblichkeit, Kraft und Herrlichkeit (ἀφθαρσία, δύναμις und δόξα) besitzt: es kann dem Tod nicht mehr erliegen[2]. Die schon jetzt in den Gläubigen vorhandene Herrlichkeitsart tritt also, auch wenn dieselben einem vorzeitigen Tode anheimgefallen zu sein scheinen, nur um so gewisser zu Tage in der Auferstehung; was aber vorhergeht, ist ein „Schlaf" (κοιμᾶσθαι I Th 4 14 I Kor 11 30 15 6 18 20 51), während dessen das geheimnisvoll in ihnen ruhende Geistwesen nicht erloschen ist, sondern ein latentes Leben zu führen scheint[3]. Zur Offenbarung kommt dasselbe im Acte der Auferweckung, welche demnach jetzt nicht an irgendwelche forensische Gerechterklärung, sondern an den realen Besitz des Geistes oder die Eingliederung in den Leib des Christus geknüpft wird[4]. Sie ist daher ein Vorgang, ganz gleichartig dem plötzlichen Hervortreten des im Himmelsglanz lebenden Geist-Christus aus der oberen Welt[5]. Darum ist auch die leibliche Herrlichkeit der Vollendeten derjenigen des Herrn selbst gleichartig Rm 8 18 21 29 I Kor 15 44 52 Phl 3 20. Eine weitere Consequenz bildet die Umwandlung der ganzen Schöpfung aus einer materiellen in eine pneumatische[6]. Erst wenn auch die ganze Natur Theil hat an der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" Rm 8 21, ist das Todesprincip gänzlich ausgeschlossen, kein Rückfall in die Vernichtung mehr zu befürchten. Die ganze Aufgabe des im Fleisch erschienenen Gottessohnes besteht in der Einleitung dieses, zum endgültigen Tod des Fleisches führenden,

---

[1] Titius, Die neutest. Lehre von der Seligkeit I, 1895, S. 177f.

[2] Kabisch S. 278f, 281.

[3] Mehr können wir nicht sagen. Gegen Kabisch S. 288f, 294f hat hier Lüdemann im Voraus Recht S. 148: „Ueber des Apostels Ansicht von dem Zustand des πνεῦμα ἀνθρώπου nach dem Tode und vor der Auferstehung sind nur Vermuthungen möglich." „Bei der Nähe der Parusie konnte überhaupt für Pls der Zwischenzustand wenig Bedeutung haben."

[4] Kabisch S. 286. [5] Kabisch S. 239. [6] Kabisch S. 257f, 330.

Weltabschlusses. Insofern ist die Eschatologie die Hauptsache wie im Urchristenthum überhaupt, so auch im paulin. Lehrbegriff. Das gegen das Geschick des Naturwesens, der Auflösung zu verfallen, reagirende, ja sich dagegen aufbäumende und empörende Bewusstsein des persönlichen Wesens, vielleicht das innerste Motiv aller Religion, wirft alle seine Ansprüche und Rechtstitel, die ganze Willensenergie des Glaubens auf diese Seite, und Triumphworte wie I Kor 15 55 Rm 8 38 39 Phl 1 21 verkündigen, dass sein Ziel erreicht ist. Vollends extreme Aeusserungen wie I Kor 15 19 32 verlegen so sehr das Uebergewicht auf diese Zukunftsseite der christl. Gedankenwelt, dass alle, auch die unwägbarsten, qualitativen Werthe der Gegenwart vor einem quantitativ zu bemessenden Glück verschwinden. Kaum irgendwo noch hat sich der Wille zu leben in so absoluter Weise ausgesprochen; man muss die Stärke, in welcher er den Apostel beseelte, kennen, um das noch extremere, verzweifelte, wie im hl. Wahnsinn II Kor 11 21 gesprochene, Wort Rm 9 3 zu schätzen: „Ich wünschte für meine Brüder nach dem Fleisch verbannt zu sein von Christus", d. h. dem ewigen Tod geweiht, wenn ich sie damit retten könnte. Wer war denn raffinirt und gewitzigt genug, um einen solchen Pls, wenn er sich nicht selbst so gezeichnet hat, nachträglich auszuklügeln? Wie völlig unerfindbar treffen doch, um ein bezeichnendes Detail herauszugreifen, nationale Empfindungsweise und griech. Denkform zusammen in der II Kor 5 3 constatirten Furcht, „nackt erfunden zu werden" [1].

[1] Mit dieser Stelle pflegen sich nur die Exegeten zu befassen, weil sie nicht, wie die meisten Darsteller der bibl. Theologie, leicht daran vorübergleiten können. Es handelt sich um die phantasievolle Darstellung des „Nackterfundenwerdens." Zunächst ist klar, dass man bei ἐκδυσάμενοι oder ἐνδυσάμενοι an den Leib zu denken hat, daher unmöglich bei γυμνοί an etwas Anderes denken darf, als wieder an den Leib. Damit fällt die patristische Deutung auf γυμνοὶ δόξης, fallen auch eine ganze Reihe moderner Velleitäten, die der Erwähnung nicht werth sind. Bei der Erklärung ist von der Wahrnehmung auszugehen, dass hier wahrscheinlicher mit griech. als mit jüd. Vorstellungsmaterial gearbeitet wird, sofern das AT zwischen Seele und Leib nicht so streng scheidet (Smend S. 112, 505), um den Begriff der nackten Seele im Hades zu ermöglichen, welchen dagegen die Griechen nachweisbar gebildet haben (Heinrici zu II Kor, S. 245f). So lange die Idee des Schlafes zwischen Tod und Auferstehung vorgehalten hatte, so lange war dieser Zwischenzustand im Hades I Kor 15 35 auch ein Zustand der Nacktheit gewesen, wie I Kor 15 37 das in die Erde gesenkte Weizenkorn, bevor es aufgeht, „nackt" heisst. Späterhin, im Widerspruch damit, lehrt auch der talmudische Rabbinismus Auferstehung in Gewändern nach Analogie des Weizenkorns, welches zwar nackt eingescharrt werde, aber in mannigfacher Gewandung aus der Erde hervorgehe (F. Delitzsch, Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1877, S. 214, Weber S. 353). Wenn sich Pls das Saatkorn in der Erde als eine leiblose Monade vorstellt, so ist das seine Sache; klar ist jedenfalls, was er meint, wenn er dieselbe Vorstellung auch auf die, der Auferstehung entgegenharrende, Seele anwendet; begreiflich nicht minder, wenn ihm ein solcher Zustand in demselben Maasse immer

Aber so unüberwindlich in diesem Entweder-Oder leiblicher Auferstehung und leiblicher Transsubstantiation die nationale, angestammte

---

unerwünschter, ja grauenhafter vorkam, als sich die Aussichten darauf, ihn auch für seine Person kennen zu lernen, mehrten. Aber mit dem Gedanken an eine mors praemutara Schritt haltend, verschwand das κοιμᾶσθαι und trat an seine Stelle das ἐπενδύσασθαι, und dieser Wunsch 5 2, des Fleischesleibes nicht entkleidet, sondern mit dem himmlischen Leibe überkleidet zu werden, erscheint nach 5 3 gerechtfertigt, nämlich im Hinweise darauf (εἴγε), dass wir dann keineswegs mehr, wie im andern Falle, zu befürchten haben werden, nackt erfunden zu werden (Weizsäcker, Klöpper, Reuss, Heinrici). Dass dieses Letztere sowohl dem jüd. wie dem urchristl. Gefühle widerwärtig sein müsse, darauf hatte schon Baur, Pls II S. 291 hingewiesen; in diesem Sinne also — so wolle Pls sagen — dürfe sein Seufzen nicht genommen werden. Aber einem solchen Missverständnisse war ja schon 5 1 hinlänglich gewehrt. Mit Berufung auf Dähne, Paulin. Lehrbegriff S. 180 bringt daher Waitz, JpTh 1882, S. 153f die Modification an, 5 3 motivire vielmehr das Sehnen nach Ueberkleidung damit, dass auf diese Weise das Uebel der γυμνότης auf jeden Fall, und zwar selbst für den kürzesten Zwischenraum zwischen Tod und Parusie, ausgeschlossen erscheint. „Nur dann also lohnt es sich nach dem Ueberkleidetwerden zu verlangen, wenn, was ja aber selbstverständlich, mit der Ueberkleidung der Eintritt des Nacktseins, das der Christ fürchtet, verhütet ist" (S. 164). Also keineswegs eine nur nebensächliche Einfügung stellt der vielumstrittene Vers dar, sondern er veranschaulicht den grossen Gewinn, welcher mit Verwirklichung des ἐπενδύσασθαι eintreten würde (S. 166). Ist diese Auslegung richtig, so muss καί als die Partikel verstärkend im Sinne von „wirklich" wie I Kor 4 7 mit εἰ oder vielmehr wie Gal 3 4 mit εἴγε verbunden werden, nicht also mit dem folgenden Participium (wie das etwa bei der Lesart εἴπερ der Fall wäre); zumal wenn nicht ἐκδυσάμενοι („auch falls wir ausgekleidet sein werden" oder „uns ausgekleidet haben werden"), sondern ἐνδυσάμενοι gelesen wird. Zwischen diesen beiden Lesarten ist, falls man die hier befolgte Methode der Exegese nicht walten lässt, weiterhin kaum mehr zu entscheiden. Die äusseren Zeugen halten sich die Wagschale, und die innere Wahrscheinlichkeit spricht einestheils für ἐνδυσάμενοι, weil die andere Lesart der Erwägung entsprungen scheint, dass Nacktheit nur unter der Voraussetzung des Ausgezogenhabens denkbar sei, anderntheils für ἐκδυσάμενοι, weil ein Ausziehen bei dem ἐπενδύσασθαι 5 2 gar nicht statt hat, wohl aber die Voraussetzung dafür in ἐνδυσάμενοι zu liegen schien. Weiterhin könnte man wenigstens bei der Lesart ἐνδυσάμενοι versucht sein, das Participium adjectivisch zu fassen und in οὐ γυμνοί (asyndetisch wie I Kor 3 2 γάλα, οὐ βρῶμα — aber das sind Substantive, keine Participien, zumal unarticulirte) eine erklärende Apposition dazu zu erblicken, also ein Komma vor letztere Worte zu setzen. Dann hätten wir zwei coordinirte Satzbestandtheile, welche beide besagen würden, als was man erfunden zu werden hofft. Aber theils verträgt nur das Particip des Perfects eine solche Fassung (es müsste ἐνδεδυμένοι heissen), theils hat die Aoristform vor dem Futur die Bedeutung eines futurum exactum. Folglich gehört das einen einmaligen Act bezeichnende ἐνδυσάμενοι zum Subject, οὐ γυμνοί aber, das einen bleibenden Zustand angibt, zum Prädicat: es wird solchen, welche angezogen haben, das Gegentheil des Nacktseins zugesprochen. Der Einwand, es sei das „eine so selbstverständliche Sache, dass nicht abzusehen wäre, was damit gesagt sein sollte" (Hofmann), lässt ausser Acht, dass es in unserem Zusammenhange gerade darauf ankommt, die gefürchtete γυμνότης als durch ein ἐπενδύσασθαι sicher ausgeschlossen darzuthun (vgl. Schmiedel, Exc. 1 c zu II Kor 5 10). Ist aber jede Auslegung verfehlt, welche in οὐ γυμνοί nur einen epexegesirenden Zusatz zum partic. aor. findet und lässt sich ἐνδυσάμενοι (den Act des Eintrittes bezeichnend) niemals als gleichbedeutend mit ἐνδεδυμένοι (den Zustand des im Leibe

Weise, Zukünftiges und Jenseitiges vorstellbar und fühlbar zu machen, sich erwiesen haben mag, auf zwei Punkten hat die pneumatische Eschatologie zum vollkommenen Bruch mit dem jüd. Gemeinglauben und der pharisäischen Theologie geführt. Sie hat erstens das negative Resultat eingetragen, dass eine Auferstehung des Fleisches gänzlich hinfällig wird, da ja der Tod unlösbar am Fleisch haftet (s. oben 2 2 4), zweitens aber das positive, dass Pls nur von einer einzigen, nämlich auf die Empfänger des Geistes beschränkten, Auferstehung (ἀνάστασις τῆς ζωῆς oder τῶν δικαίων) weiss I Kor 15 22, da ja die Begriffe Leben und Heil sich decken, die Unseligkeit aber eben darin besteht, dass man den Tod erleidet ohne Aussicht auf Auferstehung (s. oben 4 5)[1].

6. Letzte Widersprüche und letzte Einheit.

Zunächst wird auf diesem Schlusspunkt die durchgehende Zwiespältigkeit des Gedankenbaues noch einmal offenbar, und zwar diesmal auf der jüd., bzw. juridisch ausgestatteten Seite selbst. Man sollte denken, dass die Auferstehung einfach schon mit der Rechtfertigung gewährleistet, dass die ewige Seligkeit unverlierbar mit der gnadenweise geschenkten „Gerechtigkeit Gottes" gegeben sei. Fragelos erstreckt sich nach Rm 5 18—21 8 30 10 9—13 und ebenso nach Stellen, welche dem Gedanken der Rechtfertigung Ausdruck verleihen, ohne das Wort zu brauchen, wie I Th 1 10 3 13 5 23 24 I Kor 1 8 9 Phl 1 6 9—11

Wandelnden bezeichnend) fassen, so fallen alle Erklärungen, welche darauf hinauslaufen, dass wir bei der Parusie noch mit diesem Leibe bekleidet und darum nicht nackt sein werden (so meist die älteren Erklärer seit Tertullian). Diesen alten Leib haben wir überhaupt niemals „angezogen". Die Beziehung auf ihn hat nur Sinn bei der Lesart ἐκδυσάμενοι. Das Sterben vor der Parusie kann als ein Act des Ausziehens vorgestellt, der Wunsch, ohne solchen vorgängigen Tod mit dem neuen Leib überkleidet zu werden, gerade auf die Voraussetzung gebaut werden, dass wir auf keinen Fall nackt, leiblos von Christus angetroffen werden sollen (Rückert, J. Köstlin, JdTh 1877, S. 273). Aber wir müssen uns schlechterdings auch auf die andere Lesart einrichten, und hier kann kein Zweifel darüber bestehen, dass nur der Auferstehungsleib ein denkbares Object für ein ἐνδύσασθαι ist. Von einem Zwischenleib, den manche Erklärer als Ausgleichsmittel herbeizogen, redet man am besten gar nicht mehr: Pls kennt zwei, nicht drei σώματα. Das ἐνδυσάμενοι vergegenwärtigt den Moment der Ueberkleidung mit dem zweiten, welche Procedur der Darstellung vor dem Thron des Richters 5 10 vorangeht (Heinrici), so dass also ἐνδυσάμενοι nicht etwa gegensätzlich steht zu ἐπενδύσασθαι (um so auszulegen, müsste man überdies das καί mit dem partic. verbinden), sondern nur den letzteren, bestimmteren Begriff ablöst und ersetzt (Klöpper zu II Kor, S. 252 im Gegensatze zu sich selbst JdTh 1862, S. 130); es bezeichnet das Mittel, den durch ἐκδύσασθαι 5 4 eintretenden, aber gefürchteten Zustand zu vermeiden (Schmiedel). Hält man es freilich mit Wetzel, StKr 1886, S. 315 f für durchaus unthunlich, dass nach 5 2 sofort 5 3 ἐνδύσασθαι im Sinne von ἐπενδύσασθαι gebraucht werde, so bleibt nur übrig, seine Zuflucht zu der anderen Lesart zu nehmen.

[1] Richtig Weiss, § 99 b, Kabisch S. 267 f.

die Wirkung des göttlichen Rechtfertigungsspruches auf alle Zukunft[1]. Aber schon mit einem Satze wie I Kor 4 4 (οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, ὁ δὲ ἀνακρίνων με ὁ κύριός ἐστιν) 5 (ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν, καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ) ist diese rein ideale Anschauung zurückgenommen[2]. Denn nicht etwa im Gewissenszeugniss spiegelt sich der göttliche Rechtfertigungsact mit Sicherheit ab (s. oben 8 4), sondern erst Gottes mit der Auferstehung gefälltes Endurtheil bringt Gewissheit, und dieses Endurtheil, mag es nun Gott selbst Rm 2 6 (ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ) oder Christus II Kor 5 10 (ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν) sprechen, richtet sich nach dem thatsächlichen Befund der auf ihre Güte oder Verwerflichkeit geprüften Gedanken und Handlungen der Menschen. Auch die Gerechtfertigten empfangen somit das Aequivalent ihres gesammten sittlichen Handelns in Gestalt von entsprechender Lohn- oder Strafvergeltung. Diese Doppelseitigkeit ist II Kor 5 10 (εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον) ausdrücklich betont. Im Interesse der Ausgleichung liesse sich diese Stelle, und etwa auch Rm 14 10 12, unter Bezugnahme auf I Kor 3 12—15 auf verschieden abgestufte Lohnverhältnisse der Gläubigen beziehen (vgl. Mt 20 1—16), so dass im schlimmsten Falle nur ein niederer Grad von Seligkeit sich ergeben würde[3]. Dagegen wird Gal 5 21 I Kor 3 17 6 9 10 II Kor 11 15 Rm 6 21 11 21 22 Phl 3 19 einfache Verdammung aller vom Gericht schuldig Befundenen gelehrt[4]. Andererseits sind

---

[1] Beyschlag II, S. 196 erklärt mit Recht Rm 8 1 οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mit: „Sie sind ein- für allemal gerechtfertigt." Dagegen führt zu Rm 2 6 Godet (deutsch I, S. 137) aus, die Glaubensgerechtigkeit gelte nur für den Eintritt in das Heilsleben, bilde aber nicht die Norm für das Endgericht. Aehnlich meinen auch Feine, Der Jak-brief S. 103 f und Kabisch S. 60 f, etwas Anderes sei δικαιοῦσθαι, etwas Anderes σώζεσθαι. Kölbing endlich hilft dadurch, dass er StKr 1895, S. 14 f, 31 der ganzen Rechtfertigungsvorstellung eine eschatologische Wendung gibt und das Präsens ἀποκαλύπτεται Rm 1 18 als Bezeichnung des Anfangs vom Ende fasst. Dann würde sich Pls insofern ganz auf der jüd. Linie halten, als das Judenthum nur eine endgeschichtliche und endgültige Gerechtsprechung kennt. Vgl. Spitta II, S. 72 f, 82 f, 206.

[2] Vgl. Schmiedel zu I Kor 4 4.

[3] Holsten, JpTh 1876, S. 113. Auch Th. Ziegler, S. 82 rechtfertigt den Maassstab der Werke daraus, „weil an ihnen als dem Aeusseren offenbar wird, wie weit im Inneren die mystische Gemeinschaft mit Christus vorgeschritten ist." Pls werde „verschiedene Stufen der Seligkeit gedacht haben, welche je nach den Werken den Menschen zugewiesen werden." Neuerdings hat Slotemaker de Bruine, De eschatologische vorstellingen in I en II Corinthiërs 1894, S. 105 in den II Kor 5 10 vor den Richterstuhl Gestellten „alle Christen" gefunden, über deren „Theilnahme am Reich" dort endgültig entschieden werde.

[4] Vgl. Schmiedel zu I Kor 4 4, Zeitschrift S. 221.

aber auch alle an der Rechtfertigungslehre im Hinblick auf die Eschatologie gemachten Ausgleichsexperimente von fragwürdiger Leistungsfähigkeit (s. 8 7), so dass fast nichts Anderes übrig bleibt, als die Incompatibilität beider Vorstellungsreihen anzuerkennen[1], zumal da sofort eine noch weiter gehende Divergenz der Linien offenbar wird, sobald wir der, von Prämissen der jüd. Theologie ausgehenden, Eschatologie jene Vorstellung von Auferstehung gegenüberstellen, welche an dem Begriff des Geistes Gal 6 8 als der Kraft Gottes I Kor 6 14 II Kor 13 4 hängt und Rm 8 11 nur die nach aussen brechende, in der Sphäre des leiblichen Daseins offenbar werdende, Wirkung des Geistwesens bedeutet, welches geheimnissvoll schon im inneren Menschen des im Fleische lebenden Christen waltet, womit dann auch die dramatische Darstellung des richterlichen Urtheilsspruches, die anerkennende Lohn- und Lobertheilung u. s. w. sich in die Anschauung eines, reife Resultate mit innerer Nothwendigkeit erzeugenden, stetigen Processes umsetzt[2]. Diese beherrscht den Gedanken in Rm je länger je mehr, während die Begriffe von Gericht und Vergeltung besonders 2 6—10 unmittelbar vor der juridischen Ausführung der Versöhnungslehre in dem von hellenistischen Einflüssen noch unberührten Theil des Briefes auftreten.

Je näher wir übrigens dem letzten Gedanken des Apostels, dem fernsten Punkte rücken, den sein Auge noch erspäht, desto friedlicher finden sich die in dramatischen Acten verlaufende und die speculativ gedachte Darstellung zusammen. Jener gehört eben auch die Erscheinung des Sohnes Gottes zur Herstellung seines Reiches an. Aber die Vertilgung der schwachen Fleischesmenschen, deren letzter Rest „der Tag" hinwegrafft, ist noch das Geringste an dem Sieg des zum Gericht erschienenen Gottessohnes. Denn noch setzen sich I Kor 15 24 seinem Triumphe dämonische Mächte, übermenschliche Geister (ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις) entgegen. Auch sie vernichtet (καταργεῖ)

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 297 f, Paulinismus S. 280 f, 282 f: „Eine wirkliche Lösung dieser Schwierigkeiten der paulin. Eschatologie liegt nicht in harmonisirender Ausgleichung der verschiedenen Stellen, wobei doch immer den einen oder anderen ein Zwang angethan wird, sondern sie liegt in der Einsicht in die verschiedenen Motive und Quellen der heterogenen Gedankenreihen, welche durch die ganze Theologie des Pls sich hindurchziehen und in der Eschatologie zu besonders deutlichem Ausdruck kommen."

[2] Pfleiderer S. 282: „Dort, bei der rechtlichen Vergeltungslehre, steht Leistung und Lohn einander äusserlich und mechanisch gegenüber und wird nach äusserlicher (für das sittliche Gebiet unmöglicher) Schätzung eines gegen das andere abgewogen; hier dagegen sind Leistung und Lohn in dem innerlich-organischen Verhältniss, dass die eine den anderen aus sich erzeugt, wie Kraft und Wirkung, und der Lohn selber wieder zur wirkenden Kraft wird, welche neue Leistungen aus sich erzeugt."

nun Christus, und in diesen Moment erst fällt wohl die Befreiung der Natur aus dem Banne der Vergänglichkeit und Nichtigkeit Rm 8 18—22. Also eigentliche Welterneuerung, Weltverklärung, sogut wie Apk 21 1[1]. In der That wird I Kor 15 25 (δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ) ein Interregnum des Christus angenommen, dessen Inhalt in der Vernichtung aller gottwidrigen Mächte besteht[2]. Dass letztere als eine successiv fortschreitende gedacht ist, erhellt daraus, dass 15 26 „als letzter Feind der Tod vernichtet wird", indem er, wie es scheint, auch die Seelen herausgeben muss, die ihm Christus in den letzten Kämpfen noch abgewinnt. So schliesst sich an den ersten Act der Auferstehung (Χριστός = ἀπαρχή) und an den zweiten (ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ I Kor 15 23—25 I Th 4 16) ein dritter an, indem dem Tode noch weitere Errungenschaften entrissen werden (wegen I Kor 15 23 ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, während doch Christus kein τάγμα bildet, anders also nur Ein wirkliches τάγμα übrig bliebe). Alles Nähere, zumal die Frage nach dem Unterschiede dieser Spätlinge der Auferstehung von den, der zweiten „Ordnung" (τάγμα) angehörigen, Gläubigen, entzieht sich jedweder Bestimmbarkeit. Fest steht nur, dass alles Sarkische, Sündige, Gottwidrige aufgezehrt wird (καταργεῖται), so dass am letzten Abschlusse keine unterirdischen Schrecknisse mehr die Folie der oberen Lichtherrlichkeit bilden, sondern allenthalben ewig helles Leben erblüht ist. „Alle werden in Christus lebendig gemacht sein" I Kor 15 22. Sobald das erreicht ist, d. h. die Herrschaft des Christus (βασιλεία τοῦ Χριστοῦ) ihren Höhepunkt erstiegen hat (I Kor 15 27 πάντα ὑποτέτακται), wird sie auch umschlagen in eine völlige Gottesherrschaft (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Was dazwischen liegt, ist der „Tag des Christus" (ἡμέρα Χριστοῦ), aber nicht als ein Erdentag vorgestellt, sondern nach einem göttlichen Maassstab berechnet. Auch wenn man diesen nicht gerade in dem naheliegenden Wort Ps 90 4 = II Pt 3 8 finden und so die 1000 Jahre Apk 20 2 3 5 7 im Hintergrunde der paulin. Eschatologie vermuthen will, wird man doch wenigstens einen chiliastischen Zug in dem Zukunftsbilde I Kor 15 23—25 anerkennen müssen[3].

---

[1] Kabisch S. 145, 256 f.

[2] Die Zwischenzeit zwischen Parusie und τέλος erkennen an Olshausen, de Wette, Hofmann, Auberlen, Luthardt, Frank und Kabisch S. 259 f.

[3] Wesentlich richtig Kabisch S. 265 f. Immer S. 355 bemerkt, dass sonst bei Pls keine Spur chiliastischer Vorstellungen begegnet. Ganz leugnen das Vorkommen solcher B. Weiss, §§ 64c, 99b, Pfleiderer, Paulinismus S. 278 f, 286, Heinrici zu I Kor 6 2 gegen Hofmann I 2, S. 238. Den Unterschied des johann. und des paulin. Chiliasmus beleuchten Hausrath III, S. 107 f und Chiappelli, Le idee millenarie dei Cristiani nel loro svolgimento storico S. 32: dort ein Reich der

Am originellsten aber bleibt Pls immer in dem letzten Pinselstrich, mit dem er das eschatologische Gemälde abschliesst: Christus legt im Moment des definitiven Sieges seine Krone nieder zu den Füssen des Vaters I Kor 15 28, tritt zurück in die Reihe der Brüder als ihr „Erstgeborener" Rm 8 29, auf dass Gott sei „Alles in Allen". So wird am letzten Ende vollends offenbar, dass Christus Mensch geblieben ist, wie er von Anfang an als himmlischer Adam die Idee der Menschheit vertreten hat im Unterschiede von Gott, dessen Begriff vielmehr das Correlat zum Universum bildet: „aus ihm, durch ihn, zu ihm das Sämmtliche" Rm 11 36. Der krönende Schlussstein des Gebäudes entspricht dem hebr. Monotheismus mit einer, vom Griechenthum herkommenden, speculativen Wendung[1].

12. Rückblick und Ausblick.

1. Der Paulinismus als Lehrbegriff.

Fragelos ist das Christenthum auf dem Boden der griech.-röm. Welt zunächst Resultat des Lebenswerkes eines Mannes gewesen, welcher dem glaubens- und hoffnungsarmen Geschlechte seiner Zeitgenossen von Antiochia bis nach Rom die Kunde von einem erschienenen Heil Gottes gebracht und ein Ideal gegeben hatte, zu welchem die Herzen flüchten, an welchem die Geister sich aufrichten, für welches Menschen ihr ganzes Leben, ohne es darum für verloren achten zu müssen, einsetzen und aufopfern konnten. Geschichtlich betrachtet war diese Wirkung directe und gleichtartige Fortsetzung der Wirkung, welche ein Anderer vor ihm schon innerhalb der Grenzen des palästinischen Judenthums ausgeübt hatte. Aber das Evglm Jesu von Nazaret ist im Evglm des Pls von Tarsus bereits Lehrbegriff geworden, und in dieser theoretischen doctrinären Fassung, in diesen strengen systematischen Formen, welche es hier angenommen, unterscheidet es sich in sehr bestimmter Weise von der Verkündigung Jesu, um dafür schon leise an spätere gnostische Systeme zu erinnern. Eine Vergleichung des secundären mit dem primären Religionsstifter dient immer nur dazu, den Abstand des nachschaffenden und daher überall mit dem wandelbaren Vorstellungsmaterial und Denkapparat einer bestimmten Zeit operirenden Geistes von dem, zum Unterschied der Zeiten gleichgültiger sich verhaltenden, Kern des Christenthums erkennbar werden zu lassen.

Pls ist der früheste Schriftsteller des Christenthums; durch ihn

Herrlichkeit und des Friedens nach Bändigung der Feinde, hier eine Periode fortdauernder Kämpfe, aber auch Siege, bis der letzte Feind bezwungen ist.

[1] Hausrath III, S. 108: „Der Dualismus, das Problem der Welt, ist dann überwunden."

gewinnt es erst literarische Existenz. Er war der Erste, welcher zur Feder griff, und mit welchem Erfolge, das beweisen schon die übrigen neuttest. Schriften, deren keine, Mt, Jak und Apk nicht ausgenommen, die Spuren vorangegangener paulin. Schriftstellerei verleugnen kann. Vielleicht hat es sogar niemals einen christl. Schriftsteller gegeben, welcher nicht, sei es auch unbewusst und unter Umständen sogar wider Willen, mit paulin. Ausdrücken und Schlagworten, Gedankenwendungen und Ideenassociationen irgendwie operirt hätte. Ja schon auf die Mitwelt übte bisweilen der Schriftsteller auch da noch einen Einfluss aus, wo der Mensch versagte II Kor 10 10. Für uns jedenfalls existirt der Paulinismus nur als schriftstellerische Hinterlassenschaft — äusserlich sogar von geringstem Umfange, dem inneren Gehalte nach von weitgehender, gleichfalls schon im NT bezeugter Dunkelheit II Pt 3 16. Kaum ein anderer Schriftsteller des Alterthums dürfte seinen Erklärern solche Räthsel aufgeben wie Pls. Zum Beweise dessen wurden in der vorangehenden Darstellung die sieben vornehmsten cruces interpretum Rm 5 12 8 3 9 5 I Kor 15 45 II Kor 5 3 Gal 3 20 Phl 2 6 eingehender behandelt. Aber der Stellen sind unsäglich viele, die sich aller hermeneutischen Kunst so unzugänglich erweisen, dass auch eine so methodisch als möglich geübte Exegese immer noch einen Rest von Zweifel übrig behält. Wie man daher in der Beurtheilung des Details nur sehr allmählich festen Boden gewinnen und unbedingt Sicheres vom Disputabeln unterscheiden lernen konnte, so ist auch die Wissenschaft vom paulin. Lehrbegriff als einem Ganzen kaum ein Jahrhundert alt, und erst in der 2. Hälfte dieses Zeitraums vermochte man sich der eigentlich constitutiven Factoren und springenden Punkte im Einzelnen, sowie der zeitgeschichtlichen Anhaltspunkte für die ganze Genesis der paulin. Gedankenwelt zu bemächtigen, und fing dieselbe an, als Gegenstand einer mittelst historischer Kunst und Methode vollzogenen Reproduction langsam zu wesentlicher Durchsichtigkeit heranzugedeihen, während dagegen ächten „Herrnworten" jederzeit und allenthalben ein unmittelbares Verständniss gesichert war.

Eine Gedankenwelt, welche nur vermittelst historischer Kritik und künstlicher Reproduction zu zusammenhängendem Verständnisse zu bringen ist, kann sich natürlich nicht decken mit dem, was in alter oder neuer Zeit als volksthümliches Christenthum gegolten hat. Nur solange eine concrete Kenntniss des Paulinismus noch nicht zu erschwingen war, konnte man glauben, derselbe falle mit der kirchlichen Dogmatik zusammen oder werde von derselben doch gedeckt. Und nur wo daneben noch starke Selbsttäuschungen einhergingen, konnte man sogar meinen, den gesammten Paulinismus innerlich angeeignet

und in selbsteigene religiöse Erfahrung und Weltanschauung verwandelt zu haben. Paulin. Christen im strengen Sinne des Wortes hat es weder in alter noch in neuer Zeit gegeben: eine natürliche Folge des eminent individuellen Charakters seines Evglms und ein sprechendes Symptom der Singularität seiner Gedankenbildung.

Pls selbst hat freilich eine derartige Eventualität am wenigsten in Aussicht genommen. Im directen Gegensatze zu dem heutzutage viel vernommenen Urtheil, er könne zwar eine überaus kraftvolle, aber doch keineswegs durchweg normale Erscheinung des christl. Geistes heissen, hält er vielmehr dafür, dass, was ihm seine Berührung mit Christus eingetragen hat, Gemeingut Aller werden könne und müsse, dass, was er in sich erlebt hat, geradezu typisch für alle und jede christl. Erfahrung sei. Er hält nicht dafür, dass etwas für ihn wahr sein könne, was nicht für Alle, die er als Glaubensgenossen anerkennen soll, auch wahr sein oder wahr werden müsse. Damit stellt er den Anspruch eines Religionsstifters etwa in jenem relativen Sinne, wie man auch Luther einen Religionsstifter genannt hat. Sein ganzer Lehrbegriff wird ja gerade nur unter diesem Gesichtspunkt verständlich und durchsichtig, dass er eine Generalisirung dessen bedeutet, was sein Urheber an sich erfahren und in Folge dessen Allen, die auf der gleichen Bahn wandeln, als zu machende Erfahrung auferlegt hat; er bedeutet einfach die Explication des Inhalts der Bekehrung, die Systematisirung der Christophanie. Das ist die Grösse und das ist die Schwäche der Sache. Denn was dieser ganz singulär angelegte Geist unter Einwirkungen und Umgebungen, wie sie nur ein einziges Mal Bestand gehabt haben, erlebt, empfunden und gedacht hat, das konnte gerade ebenso niemals wieder ein Mensch erleben, empfinden und denken. In späteren Zeiten, unter ganz anders wirkenden Gestirnen selbstverständlich nicht. Aber auch die eigenen Zeit- und Gesinnungsgenossen konnten ihn weder capiren noch copiren, selbst wenn sie es gewollt hätten. Dies der tiefliegende Grund für die einsame Grösse, als welche er unter seinem Geschlecht und den Epigonen dasteht, für das meteorartige Vorüberschweben der Gedankenwelt, die er erzeugt hatte.

Dazu kam freilich noch Anderes. Geborenen Heiden fehlte, um ihn zu verstehen, die Orientirung am AT und an der pharisäischen Theologie, überhaupt die jüd. Grundlage des paulin. Denkens; geborenen Juden aber, die in Bezug auf den Ausgangspunkt dieses Denkens besser daran waren, fehlte es bald überhaupt an Verständniss für die griech. gearteten, weltbürgerlich gerichteten Elemente, bald mindestens an Fähigkeit und Geneigtheit, sich aus dem als Autorität vorausgesetzten Gesetze selbst zu überzeugen, dass es mit dieser Autorität vorbei

sei. Zu dieser einen, empfindlichsten Antinomie kommt die durchgängige innere Gespaltenheit des Lehrbegriffs. Nur in einem individuellen Bewusstsein, nicht im Gemeinbewusstsein irgend einer Zeit, am wenigsten der Zeit des Pls selbst, konnten friedlich solche Gegensätze nebeneinander bestehen, wie sie stattfinden zwischen den von Haus aus jüd. und den hellenistischen Elementen im Lehrbegriffe des Pls. Aus der klaffenden Weite solcher Gegensätze, die er in sich zusammenhält, erwächst dem individuellen Geiste das Bewusstsein seiner Stärke, während divergirende Principien den Gemeingeist, der sie in sich beherbergen soll, zerreissen. Der Gemeingeist des Urchristenthums entzog sich diesem Geschick eben dadurch, dass er mit dem Paulinismus verfuhr wie mit dem NT überhaupt. Denn mit dem dargelegten ungefügen Verhalten seiner inneren Factoren nimmt der Paulinismus nur Theil an einer allgemeinen Eigenschaft des NT, welches so wenig ein einheitliches Lehrganzes darstellt, dass darin vielmehr die verschiedenartigsten Lehrtypen durcheinander wachsen, sich bald gegenseitig deckend oder ergänzend, bald aber auch verdrängend und ausschliessend. Nur ein ungefährer und allgemeiner Durchschnitt des theoretischen Gehaltes des NT ist später Basis für die Religionslehre der Kirche geworden. An der Entstehung der letzteren ist Pls freilich in hervorragender Weise betheiligt, sofern er Urheber einer der populären Sphäre des jüd. Gottesglaubens entwachsenen Weltanschauung geworden ist und damit den Anstoss zum gesammten dogmenhistorischen Process gegeben hat. Im Einzelnen aber ist diese seine Weltanschauung eine viel zu eigenartige Verarbeitung heterogener Elemente, ihr innerer Ausbau viel zu fein gegliedert, viel zu seltsam verschlungen, als dass sie in das Gemeinbewusstsein der Christenheit hätte übergehen können. Während daher eine Gesammtauffassung der paulin. Weltanschauung, wie sie in Obigem vertreten ist, nur Eigenthum einer bestimmten Richtung innerhalb der heutigen bibl. Forschung ist, der gegenüber andere zu wesentlich verschiedenen Resultaten gelangen, sind doch kaum auf einem weiteren Punkte der Geschichte des Urchristenthums die auseinandergehenden theol. Schulen der Gegenwart unter sich so einig, wie in der Anerkennung, dass die alte kathol. Kirche sich nur einige wenige fassliche und praktische Grundgedanken des Pls, die auf Ueberwindung und Abweisung des jüd. Gesetzeswesens und des nationalen Particularismus abzielten, angeeignet hat, im Uebrigen aber mehr seiner Formeln und Terminologie, als seiner Ideenwelt froh geworden ist.

Wie aber die theol. Vermittelungen und Begründungen jener praktischen Resultate meist unverstanden blieben oder im Sinne des christl. Gemeinbewusstseins Umdeutung erfuhren, so hielt man sich

auch schon zu Lebzeiten des Apostels allermeist an diejenigen Elemente seiner Verkündigung, welche eben jenem Durchschnittsverständnisse entsprachen, gemeinchristl. Gedankenreihen zum Ausdrucke brachten (s. oben 1 1). Ja wir müssen annehmen, dass seine eigene Missionspredigt sich in der Hauptsache nur in dieser weiteren Sphäre bewegt hat; sonst wäre ihr Erfolg unbegreiflich. In dieser Beziehung dürften die paulin. Reden zu Antiochia, Athen und Milet, so gewiss sie in ihrer Formulirung dem Verf. von Act angehören, dem Thatbestand im Allgemeinen entsprechen. Ein Gedankenkreis, wie er in I Th entwickelt wird, in Verbindung gesetzt mit dem Gehalte jener Reden, entspricht daher nicht sowohl, wie die Vertreter der Entwickelungstheorie annehmen (s. oben 1 2), einem früheren Stadium der paulin. Thätigkeit, als vielmehr der, eigentlich missionarischen Zwecken dienenden, Seite derselben, wie sie sich immer gleich geblieben ist. Diese unterscheidet er aber I Kor 2 1—5 ganz bewusst von der „Weisheit", die er „im Kreise der Vollkommenen" (2 6 ἐν τοῖς τελείοις, vgl. 2 7 θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην) vortrug und, wenn er zur Feder griff, wenn er Schriftsteller wurde, gern weiter ausführte. Was uns in den Hauptbriefen vorliegt, ist zum guten Theil von der letzteren Art. Diejenigen, welchen er ein Verständniss dafür zumuthet, sollen sich dabei daran erinnern, dass sie den Geist besitzen Gal 3 2, Gott erkannt haben (γνόντες θεόν), ja sogar von ihm erkannt 4 9 und trotz I Kor 3 1—3 fähig sind, die tiefsten Geheimnisse anvertraut zu bekommen 15 51, die Tiefen göttlicher Weisheit und Erkenntniss zu begreifen Rm 11 33, so dass, was ihnen zu lesen geboten wird, auf sie nicht den Eindruck eines „verdeckten Evglms" II Kor 4 3 machen wird. Demgemäss haben wir also im Paulinismus nicht bloss die zwei nebeneinander hergehenden Strömungen der national-jüd. und der hellenistischen Färbung, sondern von beiden, wie sie den Stoff zum „paulin. Lehrbegriff" im engeren Sinne bilden, wieder die, auch in den Hauptbriefen reichlich wirksame, Unterströmung der Missionspredigt mit ihrer einfachen, durchaus populären Begriffsbildung und unmittelbar praktischen Abzweckung zu unterscheiden. Diejenigen aber, welche sich hier auf Scrupelfang, Quellenscheidung und kritische Vivisection verlegen, müssten ihre Aufgabe eigentlich darin finden, das vorliegende Gewebe nach den angegebenen drei Richtungen auseinanderzuzupfen, wie denn solches auch von mehreren Angehörigen der bezüglichen Schule bereits versucht worden ist.

2. Verhältniss zur Religions- und Dogmengeschichte.

Der Rationalismus erhob zuweilen den Vorwurf gegen Pls, er habe das Christenthum dogmatisirt. In abstracto liessen sich ohne Zweifel

auch noch ganz anders geartete Formen denken, innerhalb welcher die Lebensarbeit Jesu menschheitliches Eigenthum geworden wäre. Dass sich thatsächlich an die Verkündigung Jesu die christl. Dogmengeschichte anschliesst, dafür ist allerdings Pls, der Pharisäer und Hellenist, zu allermeist verantwortlich zu machen. Aber ohne zuerst Dogma und Kirchenthum zu werden, wäre das Christenthum überhaupt keine geschichtliche Grösse geworden. Gerade umgekehrt knüpfen daher Neuere den ganzen welthistorischen Erfolg des Christenthums an das Auftreten des Heidenapostels[1]. Angesichts eines geschichtlich abgeschlossenen Thatbestandes verzichtet man am besten auf jedes hypothetische Urtheil mit seinem „Wenn" und „Aber". Auf alle Fälle ist Pls das aufnehmende und weitergebende Organ für den nicht mehr bloss jüd., sondern universell menschlichen Kern des Evglms Jesu geworden. Indem er diese Seite an der Sache zur grundsätzlichen Geltung brachte, repräsentirt er allerdings einen relativ neuen Anfang und zwar auch in allgemein religionsgeschichtlicher Hinsicht. Wenn es wahr ist, dass seit 2000 Jahren das Problem alles Nachdenkens über Göttliches in der Combination des hebr. Gottesbildes, der Stärke des religiösen Gefühlslebens im Semitismus, mit den strenger durchgeführten Forderungen griech. Gedankenarbeit besteht, so ist es Pls, welcher in Aussprüchen wie I Kor 15 28 Rm 11 36 (Eph 4 6 Act 17 28) dieses Problem gestellt und einer christl. Religionsphilosophie zur Existenz verholfen hat, die in der alten Kirche, im Mittelalter und in der Neuzeit immer wieder auf jenen Punkt zurück-

[1] Parallel mit dem Urtheil von Renan und Früheren läuft die Würdigung des Apostels durch E. v. Hartmann, Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie 1880, S. 27 und F. Nietzsche, Werke IV, S. 65 f: „Ohne die Verwirrungen und Stürme eines solchen Kopfes, einer solchen Seele, gäbe es keine Christenheit. Kaum würden wir von einer kleinen jüd. Sekte erfahren haben, deren Meister am Kreuze starb." „Dass das Schiff des Christenthums einen guten Theil des jüd. Ballastes über Bord warf, dass es unter die Heiden ging und gehen konnte, . . . das hängt an der Geschichte dieses einen Menschen", welcher nach des Philosophen weiteren Ausführungen an der fixen Idee, an der nie zur Ruhe kommenden Frage leidet, welche Bewandtniss es mit dem jüd. Gesetz habe. „Bisher war Pls an das Kreuz des jüd. Gesetzes geschlagen. Jetzt sah er plötzlich in dem vom Gesetz an das Kreuz gebrachten Christus den Vernichter des Gesetzes. Dieser Tod war nöthig, um das Gesetz abzuthun." So wäre also S. 59 das Christenthum durch Pls dazu gekommen, aus einer „ländlichen Plumpheit" zu „einer sehr geistreichen Religion" zu werden. S. 68: „Dies ist der erste Christ, der Erfinder der Christlichkeit. Bis dahin gab es nur einige jüd. Sektirer." Vgl. den Anonymus, Die Religion der kommenden Zeit S. 52 gegen die Rede vom „Christenthum Christi": „Man kann höchstens von einem Judenthum Christi reden. Was die Geschichte unter Christenthum versteht, existirt erst bei Pls." Positiver E. Curtius II, S. 541: „Pls war der erste Semite, der, einem auserwählten Stamme des Völkergeschlechts angehörig, seinem Volke treu blieb und den werthvollsten Besitz desselben, die Energie des religiösen Lebens und reine Gottesanschauung, in hellenischer Zunge nach Hellas brachte."

gekommen ist. Mehr noch gehen auf ihn fast alle wesentlichen Elemente der späteren Dogmatik zurück, wenn auch die Lösung, welche die Kirche den so geschaffenen Problemen verliehen hat, keineswegs immer in der Richtung gelegen hat, wo Pls sie suchte. Die paulin. Christologie für sich genommen würde z. B. eher auf ein arianisch-subordinatianisches, als auf ein nicäisches Bekenntniss geführt haben. Jedenfalls aber hat Pls, indem er erstmalig mit hellenistischen Denkformen an die christl. Vorstellungswelt herangetreten ist, dieser den Uebergang gebahnt von der semitischen zur griech. und über diese hinweg auch zur modernen Welt. Er ist der früheste und mächtigste Thatbeweis für die Accommodationsfähigkeit, welche dem semitischen Gehalte des Christenthums gegenüber griech.-röm. Bewusstseinsformen eignet. Sein, von Haus aus auf das Vergleichen und Abwägen gerichteter, Geist konnte nicht einfach beim Ueberkommenen stehen bleiben und hat sich weder theoretisch (s. 3 1 3 5 4), noch praktisch (s. 9 4 10 2) lediglich ablehnend gegen Gewohnheiten und Anschauungen des Heidenthums verhalten. Als bedeutendster Beitrag, welchen die griech. Cultusweise geliefert hat, geben sich die Ansätze zur Mysterienlehre zu erkennen, sofern sie ihre Analogien auf dem Boden des Heidenthums suchen müssen. Sie beweisen ein stellenweises Ueberwiegen des allgemeinen religiösen Geistes des Alterthums in den charakteristischen Formen, welche gerade jener Zeit eignen, hängen insonderheit eng zusammen mit den dualistischen Begriffen von Geist und Fleisch, also mit den, dem alexandrinischen Philonismus entsprechenden, hellenistischen Elementen im Bewusstsein des Pls. Ohne Zweifel war damit ein erster Nagel eingeschlagen, an welchem der sacramentale Charakter des späteren kirchl. Christenthums hängt. Das sind aber verborgene Gänge, die lange Zeit nur durch die unterirdischen Regionen des Unbewussten geführt haben. Von ungleich grösserer Bedeutung ist die sofortige Wirkung, welche der Paulinismus kraft seines universalistischen Princips übte. Denn dieses bezeichnet jedenfalls den Punkt, auf welchem schon die alte Kirche die Gedanken des Pls aufgenommen und als Offenbarung gewerthet hat. Nun hängt der paulin. Universalismus zwar unlösbar mit der paulin. Christologie zusammen, aber für beide liegt in gleicher Weise die psychologische Vorbedingung darin, dass diesem, ganz auf die Religion als einzige Lebensfrage concentrirten, Genius ein tiefes Verständniss für das, was jedem Menschen als solchem behufs Richtigstellung seines Gemüthsgrundes und Gewissens Noth thut, zu Gebote stand. Ihm wurde sein neuer Glaube zur Verwirklichung des religiösen Verhältnisses in seiner Reinheit, abgesehen von allen nationalen und particularistischen Momenten, welche sonst die treibende Kraft der Volks-

religionen gebildet hatten. Seine Entdeckung ist es, dass das Christenthum nichts ist, wenn es nicht die Religion selbst ist, zu welcher sich alles Judenthum, Griechenthum und sonstige Heidenthum nur als Vorstufen verhalten. Daher selbst aus den gewagtesten seiner scholastischen Operationen und Argumentationen als praktischer Abschluss des Paulinismus die Gleichheit Aller in religiöser Beziehung, die Anschauung sich ergibt, dass in Christus weder Beschneidung noch Vorhaut gilt Gal 3 28, sondern eine neue Schöpfung da ist, der „Israel Gottes" 6 15 16. Erst auf dieser universalistischen Höhe ist eine zusammenfassende Betrachtung der Geschichte der Religion möglich, hat daher auch derselbe Pls I Kor 15 und Rm 9—11 den gesammten Weltlauf unter den Gesichtspunkt einer um Christus kreisenden Bewegung gebracht und so die Grundlinien einer christl. Geschichtsphilosophie festgestellt, auslaufend in den Satz Rm 11 32, dass Alle unter die Sünde beschlossen sind, auf dass Alle begnadigt würden.

Andererseits war es für ihn und seine Sache ein Verhängniss, freilich ein unentrinnbares, dass er seinen Hauptsatz von der Ungültigkeit des Gesetzes aus dem Gesetz selbst beweisen musste. Erst wenn er seine Lehre mit aller Strenge des rabbinischen Schulbeweises als echter Jünger pharisäischer Meister erhärtet hat, steht sie für seinen eigenen Verstand vollkommen fest, und so klammert er sich gerade da fest an den Buchstaben, wo er die Freiheit des Geistes verficht. Damit beweist er zunächst freilich nur, dass er durch und durch Jude war. Wie sehr er es geblieben ist, zeigt die merkwürdige Stelle Rm 9 3, sofern hier eine Erinnerung daran, dass für Israel die Religion von Haus aus Sache des Volkes und der Gemeinschaft, nicht des Individuums war, kräftig reagirt gegen die, sonst gerade von Pls vertretene, Concentration aller religiösen Interessen im Individualgeist. Es ist mit Recht gesagt worden, dass nur Jemand, der dem Judenthum innerlich so sympathisch nahe stand, es mit Erfolg anzugreifen und aus den Angeln zu heben vermochte. Dazu gehörte eben, dass sich der Gegner von seinem eigenen Standpunkte aus angegriffen und bemeistert sah. Die Lostrennung vom Judenthum und selbständige Herausstellung eines dem Christenthum eigenthümlichen religiösen und sittlichen Gehaltes sollte vermittelst jüd. Voraussetzungen, Anschauungen und Beweismittel bewerkstelligt werden[1]. Aber dieser sein „Beweis ist zum Stich

[1] Daher zumeist datirt die neuerdings auch in theologischen Kreisen vielfach herrschende Verstimmung gegen Pls. Vollends nach P. DE LAGARDE, Deutsche Schriften 1886, S. 71 war der „berufene Apostel" Rm 1 1 I Kor 1 1 in Wahrheit „ein völlig Unberufener." S. 72: „Ich bezweifle nicht im Mindesten, dass ein so fanatischer Kopf in Folge einer Hallucination in das Gegentheil vom dem umschlug, was er bislang gewesen war. Unerhört aber ist, dass historisch gebildete

zu schwach" — bemerkt selbst Luther zum „Allegorumenon" Gal 4 24. Dagegen erschien ihm und der ganzen reformatorischen Theologie noch vollkommen stichhaltig jene andere, juridisch begründete Argumentation, auf welcher die Stellvertretungs- und Imputationstheorie beruht. Und doch gehört diese berühmteste Partie des Paulinismus, dieser eine Zipfel des grossen Prophetenmantels, nach welchem der dogmatische Protestantismus griff, in der Meinung, das Ganze zu haben, genau derselben Methode schulmässigen Denkens an, wie jener rabbinische Midrasch. Voraussetzung ist nach Gen 2 17 3 19 22 der Tod als Straflohn der Sünde. Folglich muss auch der Tod des Messias unter den gleichen Gesichtspunkt gebracht werden können. Nun ist aber der Messias als „himmlischer Mensch" und „Sohn Gottes" ohne persönliche Sünde. Sein Tod wird also Strafe nicht eigener, sondern fremder Sünde sein müssen und erscheint daher hier als das abschliessende Sühnopfer, in welchem der göttlichen Strafgerechtigkeit ein erstes und letztes Mal volle Genüge geschehen ist. Aber nur die an solchen Sühnetod Gläubigen werden es sein, welchen die vollkommene Befriedigung, die dem Gesetze zu Theil wurde, zu

---

Männer auf diesen Pls irgend welches Gewicht legen." „Von Pls aus hat keine Wissenschaft eine Brücke rückwärts zu dem hohen Meister, weil psychologische Zustände für jeden unberechenbar sind, der nicht die Umgebung des zu Beurtheilenden genau kennt, und wir diese in dem vorliegenden Falle nicht kennen und nie kennen werden. Pls hat uns das AT in die Kirche gebracht, an dessen Einflusse das Evglm, so weit dies möglich, zu Grunde gegangen ist; Pls hat uns mit der pharisäischen Exegese beglückt, die Alles aus Allem beweist, den Inhalt, der im Texte gefunden werden soll, fertig in der Tasche mitbringt und dann sich rühmt, nur dem Worte zu folgen; Pls hat uns die jüd. Opfertheorie und Alles, was daran hängt, in das Haus getragen." Gegen diese Beurtheilung, „er sei Rabbiner geblieben und habe den Rabbinismus in das Evglm eingeführt," bemerkt Wellhausen S. 353: „Das hat er freilich gethan, aber doch nur in der Beweisführung, namentlich bei der Rechtfertigungslehre, wo er auch schon die Fragestellung den Juden entlehnt. Das eigentliche Wesen seiner religiösen Ueberzeugung ist davon ziemlich unberührt geblieben." Sogar „ist er in Wahrheit derjenige gewesen, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat", S. 354. Wieder andere Gesichtspunkte bringt zur Geltung Th. Ziegler, Geschichte der christl. Ethik 1886, S. 90: „Bei alle dem muss der Ethiker entschieden betonen, dass die Lehre des Pls kein normaler und gerader Fortschritt von der Lehre Jesu aus gewesen ist, sondern dass sie etwas toto genere Verschiedenes und etwas weniger Ethisches an die Stelle derselben gesetzt hat. Jesus ist der Stifter einer Religion gewesen, die durch und durch ethisch ist; Paulus hat an die Stelle der Religion das Dogma, an die Stelle ethisch-religiöser Vorschriften theol. Reflexionen treten lassen und hat dabei überdies, wie er auf der einen Seite das Christenthum befreit hat vom jüd. Particularismus, so durch seine Rechtfertigungslehre die juridische Anschauung des Judenthums selbst wieder in dasselbe hineinverpflanzt und den ethisch-mystischen Zug, der ihm ja nicht fehlte, doch nicht innerlich damit zu verbinden gewusst, so dass diese beiden Strömungen im Christenthum immer wieder auseinanderzutreten drohen."

Gute kommt, und zwar dadurch, dass ihnen gegenüber das Gesetz mit seiner Strafandrohung und Verbindlichkeit überhaupt keine Anwendung mehr findet. Man hat den Eindruck, als ob in dieser ganzen, der mittelalterlich-katholischen wie der altprotestantischen Theologie gleich einleuchtenden, Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Gnade, da der göttliche Liebeswille sich aus der göttlichen Strafgerechtigkeit erst los- und durchzuringen hat, das eigene religiöse Bewusstsein des Pls sich spiegele, darin der ehemalige Pharisäer sich mit dem jetzigen Apostel, der Jude mit dem Christen zurechtfinden, der alttest. mit dem neutest. Gottesbegriff sich ausgleichen sollte. Wem aber könnte es auch entgehen, dass die Voraussetzungen der ganzen Argumentation in jenem vorzugsweise juridisch aufgefassten Verhältniss des Bundesgottes zu Israel liegen, welches das nachexilische Judenthum immer ausschliesslicher kennzeichnet? Und wie vieles gehört nicht ganz in demselben Sinne und mit demselben Rechte der jüd. Vergangenheit an. Man denke nur an die Auffassung des AT als Sammlung göttlicher Orakelsprüche ohne alle geschichtliche Begreifbarkeit und irdische Continuität. Dazu die für den ehemaligen Pharisäer so charakteristische, sinnliche Färbung und schwärmerische Gluth der Zukunftserwartung. Ein wesentliches Stück derselben, die Hoffnung, die Wiederkunft Jesu zu erleben, hat Pls selbst zurücknehmen müssen, wie die kathol. Kirche seit dem montanistischen Streit davon zurückzukommen begann.

Aber auch sonst noch hat in Bezug auf die Lehrentwickelung der Paulinismus mächtig nachgewirkt. Es genügt zur Bestätigung eine Erinnerung theils an den Augustinismus und Thomismus mit ihrer strengeren Behandlung der Begriffe Sünde und Gnade, theils aber auch an die mittelalterliche Mystik, und zwar gerade auch in der pantheistisch gefärbten Richtung derselben. Mit der Reformation brach dann ein zweites Stadium für fortschreitendes Verständniss und Fruchtbarmachung des Paulinismus an. Aber weit entfernt davon, ein getreuer Abdruck des paulin. oder gar des neutest. Lehrgehaltes überhaupt zu sein, beruht auch die protest. Dogmatik nur auf einem allgemeinen Durchschnitt der neutest. Theologie. Dies war freilich ebenso in der alten Kirche der Fall gewesen. Aber der Unterschied liegt darin, dass die eine, die protest. Linie der Dogmenbildung zumeist durch paulin. Gebiet führt, wahrend die kathol. Linie sich zum grössten Theil innerhalb des Bereiches der, auch insofern ihren Namen mit Recht führenden, kathol. Briefe hielt. Zunächst warf man sich protest. Seits mit dem ganzen Hochgefühl, womit eine neue Entdeckung beglückt, auf die bisher fast ganz steril gewesene Rechtfertigungslehre,

um mit ihrer Hülfe das Verhältniss zwischen Gott und Creatur neu zu reguliren. Gott ist — so spiegelt sich der Paulinismus im reformatorischen Bewusstsein — entweder nichts oder Alles, allwaltend in der Natur, allwirksam im Seelenleben; die Creatur also schlechthin abhängig, und Alles, was überhaupt für Gott lebt, das lebt auch von Gott, ist lediglich von Gottes Gnaden, was es ist, zehrt einzig und allein von der unendlichen Gotteshuld, an sich ohne Wollen und Können, mindestens ohne alles Verdienst. Dabei hielt sich die lutherische Dogmatik mehr an die dramatischen Elemente der paulin. Theologie, an den Handel zwischen Himmel und Erde, während die reformirte die einheitliche Linie der Alles bedingenden Gotteswirkung verfolgte. Beiderseits aber wurde allen stattgehabten Verfälschungen gegenüber mit der strengen Fassung des religiösen Verhältnisses vorgegangen, voller Ernst damit gemacht. Der Anfangspunkt der Rechtfertigung aber wurde darum so stark betont, weil von ihm aus immer wieder die richtige Orientirung zu gewinnen, trotz fortwährenden Kampfes mit der Sünde alle eigentliche Unruhe und Unsicherheit des Heils aus dem Leben des Gläubigen zu bannen ist, da derselbe immer wieder auf seinen Anfangspunkt sich zurückziehen und der Treue Gottes getrösten darf: also ein wesentlich paulin. Gedanke (s. 9 7). So sehr daher die reformatorische Dogmatik sich einseitig an der paulin. Rechtfertigungslehre orientirt hatte, so war damit doch derjenige Punkt getroffen, von welchem aus die fortschreitende Theologie des Protestantismus an der Hand des Pls die Grundzüge des religiösen Verhältnisses in seiner christl. Normalität richtiger erfassen lernte. Denn es wuchs nunmehr die Erkenntniss nach, dass der religiösen Weltbetrachtung ebenbürtig als ihre Ergänzung die sittliche zur Seite stehe, dass die Kehrseite der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott die wahre Freiheit von der Welt, die selbstherrliche Stellung über und in den Dingen dieser Welt sei. Jetzt erschloss das paulin. Evglm eine neue Reihe der fruchtbarsten und weittragendsten Gedanken, und wurde das volle Wesen der Religion offenbar aus den Selbstbekenntnissen des Gerechtfertigten, welcher Frieden mit Gott hat Rm 5 1, im Voraus versöhnt ist mit jeglichem Geschick als einem, wenngleich in seinen nächsten Zwecken und Beziehungen unbestimmbaren, Fragmente einer grossen und hl. Gottesordnung Rm 5 3 4, deren dem Naturleben entspringende Härte und Schwere nur dazu hilft, den leuchtenden Schatz Gottes im zerbrechlichen Menschendasein offenbar zu machen II Kor 4 7 und aus dem Ruin des äusseren Menschen neues inwendiges Leben zu erzielen 4 16. Am liebsten rühmt sich darum Pls seiner Schwachheit 11 30 12 9, weil er in dem Ueberschuss der Kraft, die ihn darüber

hinaushebt, seines Gottes inne wird. „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ 12 10. Hatte die Reformationsdogmatik vor allem nach Rm 7 den psychologischen Durchgangspunkt des durch das Gesetz dem Gesetz absterbenden religiös-sittlichen Bewusstseins festgelegt, so findet die Theologie des modernisirten Protestantismus in Rm 8 die classische Stelle für die Höhenlage desselben Bewusstseins im Stadium seiner normalen Reife. Die Christen sind es hiernach, die als Inhaber der Erstlinge des Geistes Herren sind der Natur, deren Sehnsuchtslaute sie verstehen 8 22, sofern ihnen ein Zweck des Daseins überhaupt aufgegangen, das Leben lebenswerth geworden ist. Wie ihnen der prophetischen Poesie des Apostels zu Folge die auf Vollendung weisende Sprache aller Wesen kund ist, so sind sie überhaupt zu Menschen der Hoffnung geworden, über sich selbst hinausgehobene Herolde einer im innersten Gemüthe vorausgenossenen Zukunft 8 23, denen darum Alles nur zum Guten mitwirken muss 8 28, ja die selbst untergehen mit dem triumphirenden Bewusstsein 8 31—39: Ist Gott für uns, wer ist noch wider uns, was verdammt, was tödtet noch? Aeussere Lebensverhältnisse, Wohl oder Uebel des Geschickes, reichen nicht heran an dieses königliche Bewusstsein, welches sich über aller zufälligen Bedingtheit der Lage in der Welt immer in gleicher Schwebe erhält. „Alles ist euer“ I Kor 3 21 22.

3. Religiöser Charakter der Lehre.

Die soeben berührten Stellen aus Rm 8 lassen in Pls neben dem theologischen Dialektiker den religiösen Lyriker erkennen und beweisen, dass nicht einseitige Fertigkeit, sondern vollendete Meisterschaft, die religiöse Saite auf dem Instrumente des menschlichen Seelenlebens zu rühren, seine Sache ist. Unter den neutest. Schriftstellern thut es ihm hierin keiner gleich; denn selbst der Verf. des johann. Evglms geht oft erkennbarst in paulin. Geleisen einher. Eine solche Tragweite der Wirkung erklärt sich nur daraus, dass in dem Evglm des Pls der Lehrbegriff nur das verdorrende Gerüste bildet, daran eine von innen hervorbrechende Vegetation origineller christl. Anschauungen und Ideen, religiöser Empfindungen und Ahnungen aufgewachsen ist, so reich und üppig, dass man des Gerüstes kaum noch ansichtig bleibt, während man des Duftes der Blüthen und des Laubes froh wird. Man vergleiche beispielsweise die parallelen Gedankengänge Gal 3 und Rm 3—8. Dort allerdings fast blosse Umrisse, das Gerippe der Argumentation; hier Ausführung und Ausfüllung mit dem Herzblute eines mächtig vibrirenden religiösen Geistes, der, indem er so eine ganze Welt erleuchtet, dabei immer selbst am meisten glüht

und brennt. Als einen Geruch des Lebens zum Leben weiss er sein Evglm, weil ihm selbst das Leben Geschmack und positiven Gehalt erst gewonnen hatte, seitdem ihm daraus die Erkenntniss des Sohnes Gottes entgegenduftete II Kor 2 14—16, in welchem alle denkbaren Gottesverheissungen Ja und Amen sind II Kor 1 19, alle Negation und Skepsis begraben ist. Ungeachtet seines verhältnissmässig doctrinären Charakters ist das paulin. Evglm nicht bloss Lehrbegriff, sondern durchweg von lebendigen und fruchtbaren Kräften des religiösen Gemüthes durchwaltet und wirkt daher nächst der Verkündigung Jesu verhältnissmässig am meisten wie eine Offenbarung.

Die Gedankenwelt des Pls ist mit Einem Wort nicht bloss ersonnen, sondern vorher noch erlebt: dies im fundamentalen Unterschiede zu jedwedem kunstreich erdachten Evglm der eigentlichen Gnosis. Als das universale, jüd. Geburt und Fleischlichkeit am Kreuze zurücklassende, Christusbild in ihm „aufleuchtete" II Kor 4 6, war das nicht bloss ein Fund des religiösen Nachdenkens, nicht bloss eine Operation des entzückten Gedankens, eine ekstatische Entdeckung, sondern zugleich überschwängliche Entschädigung für den religiösen Selbstbetrug und sittlichen Bankrott, in welchen er, so lange er dem Durchbruch des Lichts wehren wollte, sich je länger desto tiefer verwickelt fand.

Erste Vorbedingung für jedes Verständniss des paulin. Lehrbegriffs ist, dass man sich den eruptiven Charakter seiner Entstehung nicht durch doctrinäre Voraussetzungen im Sinne einer, Sandkorn an Sandkorn reihenden, Additionsmethode verkümmern lässt. Der ganze Lehrbegriff bezeichnet doch nur die Art und Weise, wie sich der Apostel die entscheidende Grunderfahrung seines Lebens objectivirte, nach Voraussetzungen und Consequenzen theoretisch zurechtlegte. Der Lehrbegriff bringt die Theorie zum Erlebniss. Für Pls war Jesus der von Gott selbst verleugnete Pseudomessias, so lange er bloss am Kreuze gestorben war; er wurde wahrhaftiger Gottessohn, sobald hinter dem Kreuz die Auferstehungssonne leuchtete. Für den Apostel fiel dieser Lichtaufgang zusammen mit der Christusvision, in welcher andererseits auch seine, auf mühseligem Gesetzesdienst auferbaute, pharisäische Selbstzufriedenheit sammt der, gleichwohl daneben hergehenden, Friedlosigkeit des Gewissens ihr Ende fand. „Durch den Tod zur Verklärung, zur Vollendung, zum Leben" — dies wurde zum Grundton seines weiteren Lebens; es ist auch das bezeichnende Motto seiner ganzen Heilslehre. Rückwärts versteht sich von hier aus seine Ueberzeugung von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes, welche er sich jetzt, nachdem ein höheres, ein kräftigeres, ein ausreichendes Heilsprincip gefunden war, nicht mehr

zu verhehlen brauchte; seine tief begründete Ueberzeugung von der Feindschaft des Fleisches, welches eben nicht sterben will und Widerwillen insonderheit gegen den gewaltsamen Tod, Abscheu vor dem Kreuz hat, wider den Geist Gottes, von dem Unvermögen der fleischlichen Weisheit, die im Kreuzesgeheimniss sich zusammenschliessenden Gedanken Gottes zu fassen oder gar zu billigen (I Kor 1 18—2 9). Vorwärts versteht sich von hier aus seine Lehre von Christus, der als in den Formen jüd. Gesetzlichkeit lebender Messias, als „Christus nach dem Fleisch" nicht leisten kann, was der vom Gesetz zu Tode gebrachte, aber durch den Tod hindurchgegangene, „lebenschaffender Geist" gewordene Christus leistet. Nicht minder aber auch die subjective Seite der Heilslehre. „Weil Einer für Alle gestorben sind, darum sind sie Alle gestorben" (II Kor 5 15), aber auch eben damit sittlich umgewandelt, erneuert, vergeistigt und verklärt. Letzteres, die Erfahrung, die er zunächst an sich gemacht hatte, bildete den Ausgangspunkt, von wo aus die ganze Lehre vom „Mitsterben" und „Miterstehen" sich bildete. Die schwere Krisis seines Gemüths, welche theils Ursache, theils auch wieder Folge der Vision gewesen war, hatte sein ganzes Seelenleben aufgewühlt, hatte die Saiten zerrissen, auf welchen das Tonspiel seines bisherigen Daseins sich auf und ab bewegte, hatte die Nerven zerstört, womit er bisher Lust und Unlust zu empfinden und auf die Eindrücke der Aussenwelt zu reagiren pflegte. Die Folge muss aber auch schon in der Ursache enthalten sein, d. h. der Tod des Christus muss an sich eine principielle Zerstörung des Fleisches, eine Ertödtung des Sitzes der Sünde sein. Daher der Zusammenhang der ethischen Erlösungslehre; daher aber auch die Bedeutung des Glaubens, d. h. desjenigen Bewusstseinsactes, welcher auf Grund einer allentscheidenden Erfahrung des Gemüthslebens jene ganze Welt von neuen, dem natürlichen Menschen absolut unerschwinglichen, Gedanken schafft und als gültig anerkennt: so soll es sein, so muss es sein, wenn nicht von Rechts wegen, so doch von Gottes wegen. In solchem Glauben hatte Pls, nachdem alle Zielpunkte seines bisherigen pharisäisch-jüd. Denkens und Strebens zerbrochen waren, für sein, aus dem Gleichgewicht gestossenes, haltlos schwebendes Ich einen neuen Gravitationspunkt gefunden, zugleich damit aber auch alle Rettung und Seligkeit nur in jenem, für das Auge des Fleisches gekreuzigten und begrabenen, für das Auge des Geistes aber auferstandenen und erhöhten, Christus, in welchem die Vaterliebe Gottes als das Erste und Letzte offenbar geworden war, allen widersprechenden Ansprüchen des zwischeneingetretenen Gesetzes, allen Zorn- und Bannstrahlen des die Verdammniss bringenden Dienstes des Moses zum Trotz. Das Geheimniss der aus dieser frucht-

baren Keimzelle erwachsenen Christologie besteht darin, dass jenes ideale Princip der Gottessohnschaft aller Gläubigen, welches Pls der pharisäischen Marotte vom Samen Abraham's entgegenstellte, in dem, welcher Sohn Gottes schlechthin ist, hypostasirt, dass jener damit verwandte Gedanke der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in einem „Ebenbilde Gottes" schlechthin II Kor 4 4 personificirt und die Personification dann wieder unmittelbar zusammengelegt worden ist mit dem geschichtlichen Schöpfer des ganzen religiösen Ideenkreises von der Väterlichkeit Gottes und dem Sohnesberufe des Menschengeschlechts. Das Recht zu einer solchen Combination lag für Pls in der Thatsache, dass ihm nur vermöge der, Anregung, Richtung und nachhaltige Kraft spendenden, Lebensarbeit Jesu die eigene Gotteskindschaft erreichbar, ja überhaupt ein Gegenstand des Vorstellens und Anstrebens geworden war. Sein Christusbild beruht mithin, soweit es nicht metaphysischen Gehalt, sondern religiösen Werth hat, auf einem Schlusse aus Folge und Zweck auf Grund und Ursache. Alle die grossen Errungenschaften, welche für Pls nur in der Nachfolge und auf der Spur des historischen Christus zu machen gewesen sind, objectivirt er in diesem Mittelbegriff seiner Lehre, dem himmlischen Menschen, den er einerseits als ein, in der Geisterhöhe über der erfahrungsmässigen Menschheit schwebendes, präexistentes Wesen, als „Idee des Menschen", wie wir heute sagen, denkt, andererseits aber doch auch wieder schlechthin zusammenfallen lässt mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu als des Messias. Als Nachwirkung des Letzteren erzeugte sich im Bewusstsein des Pls jenes Ideal der gottebenbildlichen Menschheit, davon kommende Zeitalter leben und sich nähren sollten. Während aber die Andacht von bald zwei Jahrtausenden zu dem hoch in den Himmelswolken schwebenden und doch persönliche Züge tragenden Bilde emporsieht, lässt sich auf Grund der gewonnenen Erkenntniss von den Factoren und der Genesis des paulin. Lehrbegriffes heute der Bildungsgang dieser christologischen Anschauung einem langsam nachrückenden Verständniss erschliessen.

So gewiss diese Christologie eine über alle Selbstaussagen Jesu hinausliegende Schöpfung des paulin. Geistes ist, so gewiss wirkt am letzten Ende der geschichtliche Christus selbst, der Verkündiger und Repräsentant des Vater-Gottes und Gottesreiches, welchen Pls in seiner Gemeinde verfolgt, aber eben dadurch auch kennen gelernt hatte, durch diese seine Gemeinde hindurch scheidend, sichtend, neubauend in der Gedankenwelt des Pls nach. Dieser paulin. Lehrbegriff ist in der That ein Beweis für die übergreifende Geistesmacht Jesu selbst. Ohne diesen Grösseren hinter sich verliert selbst Pls alle Verständ-

lichkeit und löst sich seine Gedankenwelt in Dunst auf. Und wiederum konnte nur einer einzigartigen Persönlichkeit es beschieden sein, mit ihrem ganzen Wesen schon wenige Jahre nach dem Tode umgesetzt zu sein in lauter ideale Anschauung und sich in Bildern abzuspiegeln, wie die paulinischen vom Himmelsmenschen, präexistenten Heilsführer und postexistenten Weltvollender.

4. Ethische Errungenschaft.

Derselbe Paulus, welcher den dogmengeschichtlichen Process hervorgerufen hat, ist aber auch als (secundärer) Schöpfer einer specifisch christl. Ethik zu betrachten, indem das Gefühl des neuen, in Christus gewonnenen Lebens zum Motiv niemals abzutragender, unendlicher Verpflichtung, das Bewusstsein der Versöhnung zugleich zum moralischen Regulativ wird, darin Gebot und Triebfeder zusammenfallen. Direct an die Impulse der Liebe des Gottessohnes, welche Pls und seine Leser in ihrer religiösen Erfahrung gegenwärtig haben, knüpft er nicht bloss dogmatische Darlegungen, sondern ebenso eng auch ethische Forderungen. „Die Liebe Christi dringet uns also“ — heisst es II Kor 5 14. „Durch die Sanftmuth und Lindigkeit Christi“ — lautet es II Kor 10 1. Die im persönlichen Leben allezeit gegenwärtige Macht der Gottesliebe erscheint hier als jenes höchste Gut, daraus sich sowohl die Tugenden wie die Pflichten des neuen Lebens von selbst ableiten. Weil aber die Macht der Sünde gleichbedeutend ist mit der Macht des Fleisches, welches nunmehr im Tode des Christus getödtet worden ist, so hat jenes neue Leben des Gläubigen seine Ursache ebensowohl in diesem Tode, dessen Vergegenwärtigung den Bann der Sünde für die Gläubigen löst, als in der damit eng zusammengehörigen Auferstehung, durch welche die Herrschaft des Todes gebrochen erscheint. Daher die innerliche Nachbildung von Tod und Auferstehung des Christus, das Aufgesogenwerden aller individuellen Lebenserfahrungen durch die gemeinsame Erfahrung einer grossen Gesammtpersönlichkeit, das A und O dieser Heilstheorie ist. Darin besteht ihr wesentlich mystischer Kern, darin aber auch die originelle Synthese der dogmatischen und der ethischen Elemente im paulin. Lehrbegriff, der Liebe Gottes, welche ausgegossen ist durch den hl. Geist in die Herzen der Gläubigen Rm 5 5, und der Nächstenliebe, wie sie I Kor 13 als eine unwiderstehliche Macht geschildert ist, die ihren Träger überwältigt, als das lebendige Schaffen eines Geistes, welcher erfindungsreich und unerschöpflich in Hervorbringung neuer Formen, unüberwindlich gegenüber aller Erfahrung des Bösen, überall gestaltend eingreift, und dessen leitende

Gedanken stets neuer Anwendung und unendlicher Exemplificationen fähig sind.

Die paulin. Mystik erweist sich ethisch auch insofern nicht unfruchtbar, als durch die unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen, die sie voraussetzt, schon vermöge der Nähe, in welcher sich Gott und Mensch Auge in Auge begegnen und „erkennen" I Kor 8 3 Gal 4 9, der Werth des persönlichen Daseins gesichert wird. Eben darin gleichen sich ja auch die Standesunterschiede aus. Wer ein „Knecht ist in der Welt, ist ein Befreiter des Christus" I Kor 7 22. Eben dieses unterscheidet das Christenthum als die, das persönliche Wesen nach allen Seiten befreiende und vollendende, ethische Religion von allen Formen der Naturreligion. Die letztere schlägt bald das Bewusstsein, bald den Willen mit dem Bann, lähmt den Menschen im Innersten. „Als ihr Heiden waret, liesset ihr euch (willenlos) zu den stummen Götzen führen" I Kor 12 2. Statt dessen anerkennt und verlangt Pls den Vollzug der Religion in Vorgängen des klaren Bewusstseins. Fünf Worte mit Vernunft sind der Gemeinde werthvoller, als zehntausend mit Zungen I Kor 14 19, und die Geister der Propheten sind den Propheten unterthan 14 32. Die Göttlichkeit der wahren Religion erhellt aus dem überraschend hellen Lichte, welches sie auf die sittlichen Processe und Zustände wirft I Kor 14 24 25. In diesem Sinne ist Naturreligion auch noch im Judenthum Gal 4 9, und erst der Geist der Sohnschaft scheidet die Zeit des unmündigen, unfreien Kindesalters, da die Menschheit theils unter Natur-, theils unter Gesetzesreligionen geknechtet war, von der Zeit des freien Sohnesalters und der Geistesreligion 4 1—4.

Dagegen liegt die schwache Seite dieser Ethik da, wo sie den grossen Kreisen eines, in schon kräftiger und reicher Ausbildung angetroffenen, Gesammtlebens so gleichgültig und fremd gegenübertritt, dass es nirgends zum vollen Ausdrucke des Berufes des Christenthums auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens kommt. Pls war eine allzu singulär angelegte, mit zu vielen scharfen Kanten und tief klaffenden Rissen ausgestattete Natur, als dass die von ihm geschaffenen sittlichen Begriffe sofort den höchsten Zielen, welche im Wesen und in der Aufgabe des Christenthums liegen, hätten entsprechen können. Dass sie vielmehr, sobald es sich um das Einzelne am sittlichen Werk handelt, den Stempel des Werdens und Ringens keineswegs verleugnen, davon liegt die Ursache nur zum kleineren Theile an dem widerstrebenden Stoffe, welchen er zu bearbeiten hatte. Denn in Bezug auf grosse Gebiete des sittlichen Arbeitsfeldes hatte die damalige Welt unleugbar Errungenschaften ersten Ranges aufzuweisen, welche der Menschheit niemals wieder verloren gehen dürfen. Dahin ge-

hören nicht bloss Wissenschaft und Kunst, sondern vor allem stammen auch unsere heutigen Staats- und Rechtsbegriffe direct aus dem griech. und röm. Alterthum. Kann man die lediglich passive Stellung dazu, welche Pls Rm 13 1–7 empfiehlt, theils aus dem Vorbilde der pharisäischen Gleichgültigkeit gegen den äusseren Weltlauf und der damit zusammenhängenden Empfehlung des passiven Gehorsams, theils aus der damals bestehenden Kluft zwischen Staatsgewalt und Christusgemeinde begreifen, so macht sich die in des Apostels Naturell gelegene Schranke doch um so einseitiger geltend, wenn ihm das ganze Lebensgebiet der Ehe und der Familie so sehr abseits von den Aufgaben des Glaubens zu liegen scheint, dass hier nur noch von Duldung und „Nachsicht" die Rede sein kann I Kor 7 6. Und dasselbe gilt von der I Kor 7 21 22 zu Tage tretenden Gleichgültigkeit gegen die socialen Ordnungen des Lebens, ja selbst gegen Herstellung der Menschenrechte auf dem Gebiete der Sclaverei. Die paulin. Ethik hat zunächst einen eng geschlossenen Verein von Menschen im Auge, welche nicht daran denken können, umgestaltend in das ganze Leben einer Welt einzugreifen, von welcher der Apostel das Bewusstsein hat, dass sie ihrer radicalen Vernichtung entgegeneilt. Darum hält sie sich in theilweiser Entfernung von den göttlichen Ordnungen des natürlichen Lebens und trägt auch den Verhältnissen und Verpflichtungen desselben nicht genügende Rechnung. Luther ist daher mit seiner Lehre vom irdischen Berufe thatsächlich auf diesem Punkte vom Paulinismus abgetreten, wie er auch die asketischen Motive, welche sich aus der paulin. Metaphysik ergaben, überwunden hat. Jene abstract dualistische Anthropologie, die wir bei Pls wahrnahmen, jene Erklärung der sittlichen Situation und Aufgabe des Menschen aus dem conträren Gegensatze von Gottesgeist und Sündenfleisch war schon zur neutest. Zeit in weiten Kreisen des Heidenthums wirksamer Grund für eine asketische Lebensrichtung geworden, und auch im Christenthum haben sich aus gleichen Ursachen sofort die gleichen Wirkungen ergeben. Denn z. B. in der aus dem metaphysischen Gegensatze von Fleisch und Geist abgeleiteten Auffassung der Ehe als erlaubter Nothwehr gegen Unzucht I Kor 7 2 liegt die principielle Rechtfertigung für die katholische Werthung von Virginität und Cölibat. Luther hat aber auch das kanonische Recht verbrannt und damit abermals einen, wenngleich sehr dünnen, Faden durchschnitten, an welchem die kath. Kirche mit der paulin. Socialethik zusammenhängt. Denn schon I Kor 6 1–6 sind die Christen, welche demnächst Engel richten werden, als ein auserwähltes Volk ganz im alten Stil angewiesen, auch die öffentliche Justiz zu ignoriren und unter sich selbst Recht zu sprechen — eine Maassnahme,

welche zur specifisch kirchlichen Rechtspflege des katholischen Mittelalters geführt und, freilich ganz im Widerspruche mit der ursprünglichen Absicht, das Meiste dazu beigetragen hat, der Kirche den Charakter des Staates zu verleihen und die Aufgaben beider Gemeinschaftskreise zu vermischen.

Man muss sogar weiter gehen und anerkennen, dass ein vorzugsweise finsterer Zug, welcher das kirchliche Christenthum aller Zeiten und Orte bald mehr, bald weniger verunziert, schon der theologischen Physiognomie des Paulinismus nicht fremd ist. Die besseren Ausleger erkennen fast alle an, dass das Charakterbild, welches Pls von seinen judaistischen Gegnern in Stellen wie II Kor 2 15—17 4 2 3 11 13—15 Gal 1 7 5 12 entwirft, eine gehässige Färbung trägt und kein Verständniss für das relative Recht ihres dogmatischen Standpunktes verräth. Das ist aber nur die einfache Kehrseite der oben gekennzeichneten Methode, welche individuellste Erlebnisse als maassgebende Normen behandelt und lehrbegrifflich verallgemeinert. Das Wort Act 26 29 kennzeichnet den Apostel wirklich. Aber dem Wunsche, dass alle Menschen sein möchten wie er (vgl. auch I Kor 7 7 11 1 Gal 4 12), entspricht auf der anderen Seite auch das Anathema, womit Gal 1 8 9 jeder belegt wird, der andere Lehre führt. Die Verfasser von Past und I—III Joh sind auf diesem Wege weiter vorangeschritten und die Kirche vollends ist in gleicher Beziehung von Anfang an geradezu hyperpaulinisch gewesen.

Die Remedur für solche Excesse ist bei Pls selbst zu holen. Die grossartige Gesammtanschauung, welche sich uns auf der Höhe des Paulinismus aufgethan hat, hebt den ursprünglichen Seher dieser Offenbarung über die besprochenen Schranken der eigenen sittlichen Erkenntniss hinaus. Ueberall wirkt der universalistische Standpunkt mit Nothwendigkeit ausgleichend ein und machen sich die im Begriff des himmlischen Menschen angelegten Züge höchsten Menschenadels geltend. Trotz einer verhältnissmässig niederen Taxirung des weiblichen Geschlechts wird doch I Kor 11 11 die völlige Ebenbürtigkeit in Christus verkündigt, und trotz der Vorrechte des auserwählten Volkes, welche den Gläubigen I Kor 5 12 13 gegenüber denen, „die draussen sind", beigelegt werden, kommt immer wieder die Hochachtung zum Rechte, welche der Mensch dem Menschen als gleichartigem Gegenstande des göttlichen Interesses schuldet. Allerdings gilt das Leben in der religiösen Gemeinde als die eigentliche Pflanzstätte und Schule christl. Sittlichkeit. Aber viel mehr, als z. B. bei Joh der Fall ist, weitet sich für Pls die Bruderliebe aus zur allgemeinen Liebe; die empfohlene Friedfertigkeit und Barmherzigkeit, die Theilnahme an

jedem gleichempfindenden Wesen, die Beobachtung auch zarter Rücksichten und Pflichten — dies alles lässt keine doctrinäre Unterscheidung der Personen mehr zu, welchen die geübte Liebe zu Gute kommen sollte. Anders verfiele ja auch die paulin. Sittlichkeit dem Gerichte der Bergpredigt: „Thun nicht auch Zöllner und Sünder dasselbe?“ Statt dessen stehen der Bergpredigt unter allen Ausführungen christl. Sittlichkeit Stellen wie Rm 12—14 am nächsten und gewisse, aus dem allgemeinen Grundsatze schonender Liebe gezogene Consequenzen, wie z. B. die Regulative für das Verhalten in Gewissensfragen Rm 14 und I Kor 8 und 10, bedeuten für die Entwickelung der christl. Ethik bleibende Errungenschaften. Eben damit erhebt sich diese zumeist über die Autarkie, Apathie und stolze Abgeschlossenheit der stoischen Tugendhelden, die wie Götter über der fehlenden und fallenden, leidenden und kämpfenden Durchschnittsmenschheit thronen.

5. Vergängliches und Bleibendes.

Zur Unterscheidung des Vergänglichen und des Bleibenden im Paulinismus sind wir um so mehr berechtigt, als wir dem Apostel selbst die volle Anleitung dazu verdanken, religiöse Vorstellungselemente, welche zunächst als zeitgeschichtlich bedingte Grössen aufgetreten sind, aus dieser ihrer zufälligen Form zu befreien und auf einen Ausdruck von allgemein verständlicher und verbindlicher Art zu bringen. Wir setzen nämlich damit nur ein Verfahren fort, welches Pls selbst auf die alttest. Begriffswelt anwendet. So wenn ihm I Kor 7 19 die als „Gesetz“ historisch gewordene Grösse nur als eine Ausgestaltung der Idee einer göttlichen Norm erscheint Rm 2 12—15 20, wie auch alle besondere Offenbarung in einem ähnlichen Verhältnisse zu der allgemeinen Offenbarung 1 19 20 stehen wird. Noch bezeichnender ist die Verwendung der Sündenfallsgeschichte im Sinne einer Exemplification für das Lebendigwerden der Sünde im Individuum 7 9—11. Die historische Form, in welcher allgemein gültige religiöse Bestimmungen im AT auftreten, gehört mit zu der Decke des Moses II Kor 3 13—15, während es Sache des Geistes ist, den Buchstaben zu beleben, damit er, selbst todt, nicht auch noch Andere tödte II Kor 3 6. „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ II Kor 3 17. Dies gilt im Grunde gegen jedes unfreie Gebundensein an einen geheiligten Buchstaben, auch wenn Pls selbst, nicht Moses, ihn geschrieben hat. Eine endgültig dominirende Stellung nimmt vielmehr im Lehrbegriffe des Pls nur der Centralbegriff des lebendigmachenden Geistes II Kor 3 6 ein als eines nicht bloss intellectuell, sondern auch ethisch schöpferischen Princips, mit welchem die Wendung des christl. Gedankenkreises von

dem ursprünglich transcendenten Ausgangspunkt der christl. Weltanschauung zur Immanenz eines gegenwärtigen, allezeit nahen Heilsprincips gegeben ist. Derselbe Geist, welcher I Kor 2 10 die Tiefen der Gottheit aufschliesst, erscheint zugleich auch als spontanes Princip einer sittlichen Entwickelung, in deren Verlauf der einzelne Gläubige wie die ganze Gemeinde ihrem Ideale näher gebracht und ähnlich gestaltet wird. Denn alles „Sinnen des Geistes ist Leben und Friede" mit Gott Rm 8 6, also Versöhnung im Bewusstsein und Harmonie im Thun und Lassen. Des Geistes verborgenes Werk ist es, dass die Christen, im Spiegel des eigenen erneuerten Bewusstseins das Bild des „himmlischen Menschen" schauend, über solchem Anschauen verwandelt und verklärt werden in dasselbe Bild II Kor 3 18, so dass Christus in ihnen Gestalt gewinnt Gal 4 19. „Das edelste Gebet ist, wenn der Beter sich in das, wovor er kniet, verwandelt innerlich" — wie Angelus Silesius das Geheimniss alles Heranwachsens an der höheren Natur, alles Aneignens persönlicher Werthe ausdrückt. Mit dieser Errungenschaft ist aber zugleich der Wendepunkt gegeben von der jüd. und urchristl. Vorstellungsform apokalyptischer Transcendenz zu den, sofort von der Theologie weiter verarbeiteten, speculativ und ethisch begründeten, Gedankenkreisen. Der „Geist" war zuvor das Subject aller von aussen und von oben kommenden Offenbarung, aller ekstatischen Inspiration. Jetzt ist er das den Gläubigen und die Gemeinde zum Tempel Gottes weihende, ihr einwohnende, sittliche Lebensprincip. Damit gewinnt die das Urchristenthum sonst kennzeichnende Sehnsucht „daheim zu sein bei dem Herrn" II Kor 5 8, die zukunftstürmende, schwärmerische Hoffnung auf seine Wiederkunft, in deren Folge „wir allezeit bei dem Herrn sein werden" I Th 4 17, eine wirkungsvolle Wendung nach der Gegenwart. „Mögen wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn" Rm 14 8. „Mir ist das Leben Christus" Phl 1 21, er, dessen Liebe Rm 8 35, dessen Wahrhaftigkeit II Kor 11 10, dessen Gesinnung I Kor 2 16 jetzt schon des Apostels verfügbares Eigenthum geworden sind, ja der direct aus ihm redet II Kor 13 3. So lebt Christus im Einzelnen Gal 2 20, in der Gemeinde II Kor 13 5, ja die organische Verbindung der Einzelnen in der Gemeinde heisst selbst Christus I Kor 12 12. Dies der lebendige und fruchtbare Kern, welcher sich endlich dem Blumenkelch phantasiereicher Apokalyptik entwindet, womit nicht gesagt ist, dass die Blätter des letzteren sofort abfallen müssten. Vielmehr wurde schon mehrfach auf einen Complex eschatologischer Vorstellungsformen hingewiesen, welche noch nicht abgestossen erscheinen, während eine neue Gedankenreihe bereits nachwächst, gemäss welcher die Vollendung des Heils auf einer, eigensten Gesetzen folgenden, Ent-

faltung des innerlich bereits vorhandenen Lebens kraft der befreienden Wirkung des Geistes beruht. Was auf dieser Linie von Freude, Glück und Stolz (Pls weiss sich unter Umständen auch zu „rühmen") zu geniessen ist, das ist so gewiss des Geistes Art und Werk, als es das Gegentheil zu allen Gewinnsten des Fleisches und seiner Bestrebungen bildet. Zieht man diese belebende Seele aus dem paulin. Lehrgebäude heraus, so bleibt ein gnostisches Gedankengehäuse übrig, aus sich selbst widerstrebenden Stoffen wunderbar fein gearbeitet, aber mit lauter Factoren eines Denkens, welches vorzugsweise von der Phantasie befruchtet ist, mit der Wirklichkeit gänzlich gebrochen hat und einer endgültigen Vergangenheit angehört. Hätte Pls nicht in der unmittelbaren Anziehungssphäre des historischen Christus geathmet, sondern etwa hundert Jahre später, so stünde ein Gnostiker vor uns, und er wäre uns, was uns heute Marcion ist. Zum Gnosticismus leitet ja sein Lehrbegriff an mehr als einem Punkt über; nicht etwa bloss in Einzelheiten, wie in der poetischen Conception von der Melancholie der Natur Rm 8 19—22, sondern in der ganzen Grundanschauung von den beiden Adam, wie sie ihre nächste Parallele in der philonischen Speculation, anders geartete Nachbilder aber in gnostischen Systemen besitzt. Und so bleibt, sobald die, durch den Begriff des Geistes repräsentirte, religiös-sittliche Erfahrung dem paulin. Lehrbegriffe entzogen wird, ein Petrefact der Religionsgeschichte übrig, dessen Deutung den Scharfsinn der Gelehrten beschäftigen, der Andacht der Gemeinde aber keine Nahrung mehr geben, höchstens nur ihr Denken mit der Wirklichkeit der Ding ein klaffenden Widerspruch setzen könnte. Thatsächlich sind auch alle diese Elemente, welche mit einer seither in ihren Grundlagen erschütterten Weltanschauung zusammenhängen, nie recht wirksam geworden und spielen in der gegenwärtigen Verkündigung des Wortes keine freiwillige und maassgebende Rolle mehr. Je historisch getreuer der paulin. Lehrbegriff dargestellt wird, desto sicherer stellt sich die Erkenntniss ein, dass es, wenn paulin. Texte im Gottesdienst vorgelesen und erklärt werden, nicht dieser Lehrbegriff selbst sein kann, dass es etwas hinter und über ihm Stehendes sein muss, was den Inhalt einer lebendigen und zugkräftigen Verkündigung bildet. Object der Wissenschaft, der exegetischen und historischen Theologie ist der Lehrbegriff. Gerade über diesen aber kann im Grunde nicht gepredigt werden, da zu diesem Zwecke erst im Prediger und in der Gemeinde künstlich hergestellt werden müsste, was dem Paulinismus von Momenten des jüd., hellenistischen und griech. Bewusstseins zur Voraussetzung diente. Beispielsweise bietet II Kor 6 fast keine Ausbeute zur Herstellung des Lehrbegriffs, erweist sich aber eben

desshalb um so fruchtbarer für eine praktische Behandlung nach dem Kanon II Kor 4 13. Noch heute fühlt man mit Wonne den Hauch aus der Höhe, wo in eine christl. Gemeinde Stellen wie I Kor 13 oder Rm 12 oder Phl 4 4–7 hineintönen, während Vorlesungen aus den doctrinären Zusammenhängen von Gal 3 und 4 oder Rm 6 einen sehr unsicheren Eindruck hinterlassen. Dass aber der paulin. Lehrbegriff doch niemals ganz zur scholastischen Formel einschrumpft, sondern einen unerschöpflichen Reichthum von Motiven für lebendige Verkündigung des Evglms bildet, davon ist Ursache, dass er nur der Form nach Lehrbegriff, der Sache nach selbst ein fast unmittelbares Echo der ersten Frohbotschaft ist. Und so wird man schliesslich sagen dürfen, dass im Paulinismus das Jüdische und Hellenistische zugleich das Vergängliche, dagegen das von Haus aus Christliche für das Christenthum auch das Bleibende sei. Jenem, d. h. den Factoren seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit, gilt unser theologisch-wissenschaftliches, diesem, der Resonanz des Ewigen auf menschlichem Seelengrund, zugleich unser religiös-praktisches Interesse. Jenes fällt zur weiteren Verarbeitung der Wissenschaft von der Geschichte, dieses der vom Wesen der Religion anheim.

Zweites Kapitel: Deuteropaulinismus.

1. Der Autor ad Ephesios.

1. Allgemeines über Eph und Kol.

Es ist zwar unbestreitbar, dass uns schon in Phl einige Momente begegnen, die über den sonst constatirbaren Bestand des Gedankengehaltes der paulin. Literatur hinausgehen (S. 87f, 138f), dass weiterhin in Kol eine Christologie herrscht, die auf einzelnen Punkten sich an die von Phl anzuschliessen scheint (s. unten 3 3), und dass vor Allem Kol und Eph einen grossen Theil des, sie in unterscheidender Weise kennzeichnenden, Lehrgehaltes mit einander gemein haben, wenn auch die ganze Weite des Abstandes von dem bisher dargestellten Paulinismus nur in Eph zu Tage tritt[1]. Aber die Brücke, welche sich vermöge solcher Beobachtungen zwischen Gal, Kor, Rm einerseits, Eph

[1] A. B. Bruce, St. Paul's conception of Christianity 1894, S. 5: „Of the christological epistles the authenticity of Philippians is least doubted, that of Ephesians most." In der That macht dieser Theologe von Eph auffällig geringfügigen Gebrauch, z. B. im ganzen Kapitel von der Kirche nur S. 366 mit der Reserve: „whether one of St. Paul's or not."

andererseits bilden liesse, weist doch überall sehr gewagte Constructionen auf und ist an einzelnen Stellen kaum passirbar. Da nun aber wenigstens bezüglich Eph auch sonst ein Nachweis der Aechtheit nur mit grösster Mühe und fast nie ohne Preisgebung einzelner Stücke des Textes geführt werden konnte, in Kol aber solche „ephesinische" Elemente mit durchaus genuin-paulinischen gemischt erscheinen, dürfte es auch dem heutigen Stande der Dinge noch am ehesten entsprechen, jene äusserste Möglichkeit einer Rettung der Gefangenschaftsbriefe (s. oben S. 7f) dahingestellt sein zu lassen, dagegen dem Geist, der in Eph waltet und auch in Kol wenigstens noch stark hervortritt, eine besondere Darstellung zu widmen[1].

Mag übrigens Kol ächt oder unächt sein, so hat es der Brief auf keinen Fall mehr mit dem alten, in den Hauptbriefen bekämpften, Judaismus thun, sondern er wendet sich gegen eine neue Weisheitslehre, welche den Heidenchristen die Heilsnothwendigkeit einer selbsterdachten äusserlichen Heiligkeit einreden will. Dem Eindringen solcher Vorstellungen soll nun gewehrt werden durch den Beweis, dass mit der Zugehörigkeit zu Christus der ganze, keinerlei Ergänzung bedürftige, Heilsbesitz ein für allemal gegeben sei. In Verfolgung dieses Weges kommt der Verfasser auf die kosmische Stellung des Christus zu sprechen, als welche jede Möglichkeit eines, durch die Zugehörigkeit zu ihm nicht befriedigten, Bedürfnisses ausschliesse. Daher die gesteigerte Christologie. Hat Pls die hier niedergelegten Gedanken wirklich gehegt, so wäre solches daraus zu erklären, dass für den Apostel zuvor kein Anlass gegeben war, so gleichsam ex officio und in aller Ausführlichkeit speculative Christologie zu treiben. Und zu Gunsten einer solchen Auffassungsweise des Verhältnisses liesse sich

[1] Vgl. H. Holtzmann, Kritik der Eph- und Kol-briefe 1872, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in das NT[3] 1892, S. 247f, 254f. Im Folgenden ist die Disposition des früheren Buches S. 200f beibehalten, die Darstellung aber theils verkürzt, theils der gegenwärtigen Gestalt des Problems angepasst. Wenn aber das dort näher begründete Urtheil, dass Kol in jeder Beziehung theilweise ist, was Eph durchgängig (Baur, Pls II, S. 39), durchaus zu Recht besteht, so fällt jede Möglichkeit, die Aehnlichkeit beider Briefe aus der Einheit ihres Entstehungsmomentes zu erklären, sondern man muss, ganz ähnlich, wie man den Abstand zwischen Gal, Kor, Rm einerseits, Phl andererseits durch Hinweis auf das sie trennende Zeitintervall erklärt, auch wieder zwischen Phl und Kol, und dann nochmals zwischen Kol und Eph einen solchen Zwischenraum anbringen, um zu erklären, wie die in Phl schwach, in Kol stark sich ankündigende Ideenwelt von Eph zuletzt durchschlagen und allein das Feld behaupten konnte. Damit fällt aber eine, allen Bemühungen um die Authentie beider Briefe gemeinsame und in der That ganz unentbehrliche, Voraussetzung; dazu kommt, dass nicht Phl, sondern Kol und Eph den Schluss der schriftstellerischen Thätigkeit des Apostels bilden müssten. Daher stellt C. Clemen, Die Chronologie der paulin. Briefe 1893, S. 275 Phl 2 9–11 hinter Kol 1 20 2 15.

weiterhin die Thatsache verwerthen, dass sämmtliche Grundbegriffe, mit welchen der Verfasser von Kol und nicht minder auch der von Eph operirt, durchaus die paulinischen sind. Schon der Umstand, dass in obiger Construction des paulin. Lehrbegriffes Stellen aus Kol und selbst aus Eph vielfach unterstützende Dienste leisten und sich den Citaten aus älteren Briefen einfach anschliessen konnten, ist Beweis genug für die allgemeine Identität der beiderorts vorliegenden Begriffswelt; aber unter demselben Vorbehalt nachgehender Berichtigung in Bezug auf differirendes Detail auch für die Identität der Heilslehre, wie sie hier in Kol, dort in Eph vertreten ist, nur dass in Eph die im Evglm enthüllte „Weisheit Gottes" unabhängig von örtlichen Bedürfnissen, dagegen in Kol im Contrast zu einer menschlichen Weisheit vorgetragen wird, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse einer bestimmten Gemeinde. Daher diesem Schreiben das Specielle und Individuelle, vornehmlich die Behandlung der Irrlehre 2 8 16—23 und auch die Personalia 1 7 8 4 10—17 vorbehalten sind, während Eph mehr nur den allgemeinen Inhalt von Kol weiter auszuführen unternimmt. Auch formell schliesst sich somit Kol an die früheren und älteren Pls-briefe an, wogegen Eph eine, die Lehre von der Einheit und Herrlichkeit der Kirche behandelnde, Encyclica darstellt, in welcher das christologische Thema von Kol nur an Stellen wie 1 10 21—23 vorübergehend auftaucht. Wenn vollends beide Briefe dem Zeitalter der werdenden Kircheneinheit angehören, so ist der Unterschied dahin zu formuliren, dass Kol jene Katholicität durch Ausscheidung der gnostischen Parteien, Eph durch Vereinigung der Judenchristen und Heidenchristen in einer neuen Einheit fördert. Sofern die neuere Kritik über diesen relativen Unterschied hinausgreifend noch weitere und feinere Unterschiede nachweisen und sogar einen theilweisen Gegensatz der Theologie und Christologie durchführen will, wird es Sache der nachfolgenden Erörterungen sein, im Zusammenhang mit den übrigen Punkten auch diese Frage zu berühren und wo möglich zu entscheiden[1].

[1] Die Uebereinstimmung des Gedankengehaltes beider Briefe behaupten selbstverständlich diejenigen, welche von ihrer paulin. Authentie überzeugt sind, und diejenigen, welche im Gegentheil beide Briefe für unpaulin. halten, aber wie Baur, Straatman und Weizsäcker [2]S. 544f auf einen und denselben Verf. zurückführen. Dazu kommen aber auch, natürlich mit der nöthigen Beschränkung auf die interpolirten Theile von Kol, H. Holtzmann, Kritik S. 205f, Hausrath, Paulus[2] S. 461f, Zeitgeschichte IV, [2]S. 358f, Mangold bei Bleek, Einl. in das NT[4] 1886, S. 602, Immer S. 362f, W. Brückner S. 275, während O. Pfleiderer, Paulinismus, S. 44f, 436f, 447f und eventuell auch Schmiedel, Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, Sect. II, 38, 1886, S. 143 den Interpolator von Kol und den Verfasser von Eph unterscheiden, wobei sie, besonders nach dem Vor-

2. Gleichmässig in beiden Briefen vertretener Lehrgehalt.

I. Judenthum, Heidenthum und Christenthum.

Die Stellung zum AT ist insofern eine freiere, als die Argumentation viel weniger als bei Pls an die alttest. Autorität gebunden ist. Ausser Eph 4 8 begegnen keine förmlichen Citate, allenthalben aber Spuren der gleichen Belesenheit in LXX und in Folge davon alttest. Anklänge in grosser Anzahl[1]. Dem Begriffe der „Weltelemente" (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) wird das Gesetz wie Gal 4 3 9, so auch Kol 2 8 20 untergeordnet, nur dass hier neben den mosaischen Geboten auch die selbstersonnenen, in Umfang und Motivirung über das mosaische Gesetz hinausreichenden, Auflagen der Irrlehrer in denselben Begriff mit aufgenommen erscheinen. Eben darum ist auch 2 20 ein allgemeiner Ausdruck (δογματίζεσθαι) gewählt[2], welcher mosaische und aussermosaische Satzung in gleicher Weise umfasst, und kommt es sogar zu dem, freilich fast unerträglich schwerfällig ausgedrückten, Begriff einer in Satzungen bestehenden Handschrift (Kol 2 14 χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν) oder eines in Satzungen bestehenden Gesetzes der Gebote (Eph 2 15 ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν). Wird hiermit das paulin. Maass nur in der Sprachbildung überschritten, so fängt die eigene Gedankenwelt des Autor ad Ephesios da an, wo das, Kol 2 14 durch den Sühnetod beseitigte, Gesetz in seiner Eigenschaft als Zaun Israel's und Scheide-

---

gange von Hönig, ZwTh 1872, S. 63f, alle Abhängigkeit und Nacharbeit auf die Seite von Eph verlegen. Letzteres thun natürlich Alle, welche mit Ewald, Renan, v. Soden, Klöpper nur Eph dem Apostel absprechen; daneben aber auch diejenigen, welche zwei, sowohl von Pls als auch unter sich verschiedene, Briefsteller annehmen, wie Schwegler, Davidson, Hoekstra, Hilgenfeld, Einleitung 1875, S. 659f, 669f. Letzterer Standpunkt ist noch vertreten von Rovers, Nieuwtestamentische letterkunde 1888, S. 55f und, wiewohl mit Reserve bezüglich Kol, von Beversluis, De heilige Geest en zijne werkingen 1896, S. 371, 381, 395f, ebenso mit Reserve bezüglich der Interpolation in Kol von O. Cone, S. 249f, 255f.

[1] Solche wollte Hoekstra, ThT 1868, S. 640 dem Kol-briefe überhaupt absprechen. Vgl. dagegen Kritik S. 207, 243.

[2] Gegen Koster S. 161, welcher den Begriff von δογματίζεσθαι 2 20 genau auf den Umfang der δόγματα 2 14, d. h. des mosaischen Gesetzes, beschränken zu müssen glaubte, woraus sich ein ganz falsches Bild der Gegnerschaft ergeben würde. Die Beziehung des δογματίζεσθαι auf den umfassenderen Begriff der στοιχεῖα τοῦ κόσμου (= παράδοσις τῶν ἀνθρώπων 2 8) ist schon seit Chrysostomus geltend gemacht worden. Vgl. Kritik S. 64, 74, 156, 207, 288 und Pfleiderer S. 390: „Alle die Aeusserlichkeiten, um welche sich die Praxis der Irrlehrer drehte, . . . gehören den sinnlichen Weltelementen 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." Auch hier können daher die στοιχεῖα τοῦ κόσμου noch Elementargeister sein; s. I, S. 52. Ueber die Identität der δόγματα Eph 2 15 und Kol 2 14 s. Klöpper zu Eph, S. 84.

wand gegenüber der Heidenwelt, also nach seiner ethnologischen Bedeutung, in Betracht gezogen wird Eph 2 14—16[1]. Der weittragendste und originellste aller Gedanken, über welche unser Verfasser verfügt, liegt in dieser Ausführung vor, wornach Christus die den Heiden verhasste, peinliche Lebensordnung des jüd. Volkes durch seinen Versöhnungstod abgeschafft und auf solche Weise mit der Ursache der Feindschaft auch diese selbst vernichtet[2] oder, wie der Verfasser das bildlich darstellt, die Zwischenwand des Zaunes (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) abgebrochen hat. Die Vorstellung selbst ist auf die paulin. Gesetzes- und Versöhnungslehre, die sie zur Unterlage hat, aufgepfropft, und es gewinnt auf diese Weise namentlich die Gal 3 13 ausgesprochene Beziehung des Sühnetodes auf die Abrogation des Gesetzes die neue Bedeutung, dass dadurch zwischen den beiden bisher getrennten Theilen der Menschheit Friede gestiftet wurde[3]. Beide sind jetzt in Einem Leibe vereinigt und haben in Einem Geiste wie I Kor 12 13 Zutritt zu dem Vater Kol 1 21 22 Eph 2 16 18 nach Rm 5 2. Insofern verhalten sich also beide vorchristl. Religionsformen durchaus gleich zum Christen-

[1] Immer S. 375f. notirt als unpaulinisch in der Stelle Eph 2 11—18, dass nicht der Apostel, sondern der erhöhte Christus selbst die Heiden herbeiruft und dass der bisherige religiöse Zustand derselben bloss negativ, ihr jetziger dagegen als ein kirchlicher bestimmt werde.

[2] Nach B. Weiss § 105c ist wenigstens dies unseren Briefen eigenthümlich, „dass die Aufhebung des Gesetzes nicht mehr im Sinne einer Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit oder die unberechtigte Forderung der jüd. Lebensordnung geltend gemacht wird". Weiter schon geht Schenkel S. 291. Jedenfalls ist im Vergleich mit diesem negativen Unterscheidungsmerkmal von viel grösserem Belang, dass positiv das Gesetz als eine stete Feindschaft zwischen Juden und Heiden unterhaltende, trennende Scheidewand gekennzeichnet wird, welches Christus dadurch ausser Kraft gesetzt habe, dass sein Fleisch ihm zum Opfer fiel. Vgl. Klöpper zu Eph 2 15, S. 83f. Somit wird das Gesetz gerade nach seinen levitisch-ceremoniellen Theilen, welchen einerseits die todbringende Opposition Jesu, andererseits die Antipathie der Heidenwelt galt, d. h. gleichsam nach seiner ethnologischen Bedeutung gewürdigt, vgl. v. Soden, JpTh 1887, S. 434f, HC III 1[2] S. 90, während für Pls das Gesetz nach seinem religiös-sittlichen, fordernden, aber auch verdammenden Gehalt in Betracht kommt. Die νομοθεσία ist daher Eph 2 12 unter den aus Rm 9 4 entnommenen Gütern gar nicht mit aufgeführt, da sie heidnischer Seits nicht ebenso wie διαθῆκαι und ἐπαγγελίαι als mangelnd empfunden wird. Vgl. Klöpper S. 79f. und v. Soden S. 435: „So redet nicht ein schriftgelehrter Pharisäer, sondern ein Jude der Diaspora, der von dem Gesetz nicht weiter hält, als es der Augenschein der gegenseitigen Stellung von Juden und Heiden in der röm.-griech. Culturwelt bezeugt."

[3] Vgl. Klöpper und v. Soden zu Eph 2 16 darüber, dass der Autor ad Ephesios das ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους an sich paulinisch, als Aussöhnung mit Gott, gemeint hat; „aber was ihn hier daran interessirt, ist nicht, wie Kol 1 22, diese Versöhnung selbst, sondern der Umstand, dass das Mittel dazu für jene beiden Gruppen ein und dasselbe, und dass damit zwischen ihnen, nicht zwischen Gott und ihnen, wie bei Pls, Friede ist". Insofern hat nach v. Soden, JpTh 1887, S. 449 die Versöhnung in Eph einen „internationalen Zweck".

thum als dem ausschliesslichen „Wort der Wahrheit“ (ὁ λόγος τῆς ἀληθείας Eph 1 13). Freilich setzt dann Eph 2 11 innerhalb der gemeinsamen Stellung, welche dem Judenthum wie dem Heidenthum gegenüber der neuen Religion zukommt, einen bestimmten Unterschied zwischen „Vorhaut“ und „Beschneidung“. Während die Heiden vorher unter der Botmässigkeit dämonischer Mächte standen 2 1 2, in Finsterniss wandelten 4 17—19 und selbst Finsterniss waren 5 8, bestand auf jüd. Seite ein theokratisches Bundesverhältniss, ja ein „Staatswesen Israel's“ (πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ), war mithin dieses Israel allein Bundesvolk gegenüber Gott und Träger aller Hoffnung gegenüber der Menschheit 2 12, vgl. I Th 4 5 Gal 4 8. Somit befinden sich auf dem Standpunkte des Autor ad Ephesios die Juden schon zuvor im Besitze wenigstens eines gehofften Heiles (1 12 προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ)[1], und besteht der wesentliche Erfolg des Christenthums eben darin, dass die israelitische Gottesgemeinde sich zur Weltgemeinschaft erweitert, indem nunmehr die Heiden „nahe gebracht“ und mit aufgenommen werden in die Theilnahme an den göttlichen Verheissungen (ἐπαγγελίαι) und Bündnissen (διαθῆκαι) 2 13 17 19 3 6, so dass es auf diesem, zuvor Israel allein eignenden, Boden jetzt zu einem Zusammenschlusse von Juden und Heiden kommt[2]. Und zwar bildet nach Eph 2 12—20 dieses Hereintreten der Heiden, in Folge dessen sie jetzt „Mitbürger mit den Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ) sind, den bedeutsamsten Heilserfolg des Todes Jesu. Gehört freilich diese ganze Gedankenreihe nur Eph an, so ist andererseits doch zu beachten, dass auch Kol 2 13 ganz ebenso von dem früheren Zustande der Heiden geredet wird, wie in den angezogenen Stellen von Eph, und wie jene Stelle (abgesehen von dem, die Identität der Vorstellungswelt beider Briefe erst recht beweisenden, καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν) ächt paulinisch ist, so geht ja überhaupt auch der in Eph gewahrte Vorzug Israel's nicht hinaus über das Rm 1 16 2 10 3 1 2 9 4 5 11 28 29 15 8 9 vorgezeichnete paulin. Maass (vgl. überdies διαθῆκαι und ἐπαγγελίαι Eph 2 12 = Rm 9 4, die religiöse Charakterisirung des Heidenthums Eph 2 2 12 4 18 19 5 11 12 = Rm 1 20—32)[3]. Ueberschritten wird dagegen die paulin. Linie zu Gunsten der Heiden, wenn

---

[1] Daran ändert sich nichts, wenn die Präposition, anstatt auf die Zeit des κληρωθῆναι der Juden, vielmehr mit Klöpper und v. Soden[2] (gegen[1]) auf die Bekehrung der Heiden bezogen wird: jene haben früher als diese auf Christus gehofft nach der Ordnung Rm 1 16 Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. „Der Vorzug der Juden ist also nur ein zeitlicher.“

[2] Klöpper zu Eph, S. 110: „dass die bisher vielgetheilte, verschiedenartig executirte göttliche Haushaltung den Uebergang zum Einheitsstaat machen konnte.“

[3] Aehnlich auch Pfleiderer S. 435, 440.

mit Ueberbietung von Gal 2 15 (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί) 2 3 im Namen der Juden gesagt wird: „Wir waren von Natur Kinder des Zornes wie auch die Uebrigen“ (ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί). Ohne Frage ist dieses, mit Rm 9 4 11 21 24 unvereinbare, Bekenntniss dahin zu verstehen, dass auch die Juden, welche ja nicht beschnitten zur Welt kommen, abgesehen von dem auf Gottes Gnade gegründeten Bundesverhältniss, mit den Heiden auf gleicher Linie stehen[1]. Auch insofern werden Judenthum und Heidenthum sich gegenseitig genähert. Nur das Gesetz begründete einen vorübergehenden Unterschied. Sobald aber seine Scheidewand weggefallen ist, werden Ferne und Nahe in gleicher Weise herbeigeführt Eph 2 13 17, und sind „die Beiden zu Einem neuen Menschen“, einem Menschen höherer Gattung 2 15 vereinigt, welcher seiner eigenen, über die jüdische und über die heidnische hinausliegenden, Lebensordnung folgt[2]. Dieser neue Mensch, der sich im Christenthum nach Aufhebung der alten Gegensätze der Menschheit darstellt, wird nun aber gleicher Weise auch Kol 3 11 zumeist im Anschlusse an Gal 3 28 beschrieben. Ueberhaupt wird jede Gegenüberstellung beider Briefe in dem Sinne, als stehe Eph dem Judenthum näher[3], schon dadurch hinfällig, dass der ganzen Stelle Eph 2 11—22 in Kol die 2 17 dargelegte Anschauung von der alttest. Religion als einem Schatten (σκιά) entspricht, zu welchem Christus den Leib (σῶμα) bildet. Damit ist das specifische Verhältniss von alter und neuer Oekonomie Gottes gewahrt[4], allerdings mehr in der Weise des Hbr-briefes als des Pls[5]. Die paulin. Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit tritt hier hinter der typischen Auffassung des Gesetzes zurück[6]. Als das dem Christenthum vorangehende Schattenbild enthält sonach das Judenthum Analogien zum Christen-

---

[1] So Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche[2] S. 66 und v. Soden, JpTh 1887, S. 433f, HC, S. 90, 118. Dagegen meint Koster S. 160, man solle nicht Gal 2 15, sondern Rm 3 9 vergleichen und, ohne gerade an die Geburt zu denken, übersetzen: Kinder des Zornes von Art.

[2] Vgl. B. Weiss § 105c, Klöpper zu Eph, S. 85. Der ganze 2., sog. praktische Theil von Eph bringt eine Ausführung dieser neuen Lebensordnung im Gegensatze zumeist zum heidnischen Vorleben der angeredeten Gläubigen, eine Art von Sittencodex für die Heidenchristen.

[3] So Mayerhoff, Der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der Pastoralbriefe 1838, S. 59f und Hoekstra S. 638, 643f. Vgl. dagegen Koster S. 158f.

[4] So auch Bleek, Hofmann, Meyer, Baur S. 275.

[5] So Mayerhoff S. 60, Koster S. 108, 160, Hausrath IV, S. 282.

[6] So auch B. Weiss § 105d. Den richtigen Schluss daraus, nämlich dass das hellenistische Element des Paulinismus hier dem eigentlichen Alexandrinismus näher gebracht sei, zogen Hausrath IV, S. 282 und Pfleiderer, Paulinismus S. 377, 391.

thum, Züge, die im Christenthum erst in ihrer vollen Wahrheit erscheinen. Darunter gehört z. B. nach Kol 2 11–13 die Beschneidung. In Verbindung mit Eph 5 26 zeigt diese Stelle, dass die Taufe, begleitet von der realen Wirkung einer momentanen[1] Reinigung von der Schuldbefleckung, vorzüglich die „christl. Beschneidung" (Kol 2 11 ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ) ist[2]. Zu solcher Betonung des bloss typischen Charakters des Gesetzes stimmt es, wenn die Beschneidung auch Eph 2 11 als eine sog. (λεγομένη), d. h. als eine Ceremonie ohne wirklichen Gehalt erscheint. Sie hat ihre Bedeutung verloren, nachdem sie im typischen Sinne erfüllt ist[3].

Schliesslich liegt die erhabene Stellung, welche das Christenthum trotz des relativen Unterschiedes zwischen Judenthum und Heidenthum doch gleichmässig über beiden Religionen einnimmt, am sichersten in der sofort (S. 235f) darzulegenden Auffassung desselben als eines der ganzen Welt verborgen gewesenen Geheimnisses, das zur bestimmten Stunde allen Menschen geoffenbart wurde, begründet. Da nun aber diese Idee beiden Briefen gemeinsam ist, so ist auch bezüglich der Vorfrage jede Differenz beider Schriftstücke ausgeschlossen. Wenn durch die Offenbarung des Neuen im Christenthum nach Eph 3 10 selbst die Engel überrascht wurden, so werden auch die Juden zuvor nicht besser unterrichtet gewesen sein, und wenn der innerste

[1] Vgl. Kritik S. 155, auch v. Soden S. 459, Pfleiderer, Paulinismus S. 456.

[2] Da περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ = ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός (s. oben S. 120) und demnach τοῦ Χριστοῦ Gen. objecti ist (v. Soden, JpTh 1885, S. 367), konnte sowohl an den Kreuzestod (Schneckenburger, Theol. Jahrbücher 1848, S. 289f), als an die leibliche Beschneidung Jesu (Schenkel S. 285) gedacht werden. In Wahrheit erscheint die Taufe und der Tod des Christus (s. oben S. 179f) hier als Antitypus der Beschneidung: eine Exegese, die in der Richtung von I Kor 10 1–4 gelegen, wenn auch nicht bei Pls nachweisbar ist. Aber die Vermittelung liegt in Rm 6 3–5. Vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 389.

[3] Weiss § 105d. Koster S. 159 will ἡ λεγομένη περιτομή aus Rm 2 25 erklären: die Juden hätten sich durch ihren sündigen Wandel um den Ehrennamen der Beschneidung gebracht. Dagegen v. Soden, JpTh 1887, S. 435: „Wie die Beschneidung, so bezeichnet der Verfasser auch die ἀκροβυστία als eine λεγομένη, und die in dem Ausdruck ἔθνη liegende religiöse Eigenart der Heiden sieht er nur als eine ἐν σαρκί vorhandene an." Klöpper zu Eph, S. 78 und Pfleiderer S. 438 finden in dem Prädicat λεγομένη einen Beweis dafür, dass der Autor ad Ephesios Beschneidung und Vorhaut „nur als werthlose, ihm völlig gleichgültige und zu seiner Zeit schon interesselos gewordene Unterscheidungsmerkmale von ehedem gleichsam nur historisch erwähnt". Nur bedeutet dies nicht einen Gegensatz zu Kol 2 11 12, sondern gerade seitdem die Beschneidung ihre antitypische Erfüllung in der Taufe gefunden hat, ist sie zur Antiquität geworden, religiös entwerthet. Nicht über Kol 2 11 12, aber über die zu Grunde liegende Stelle Rm 2 28 29 geht das hinaus. Vgl. Klöpper S. 78 und v. Soden zu Eph 2 11 im Gegensatz zu Hort, Prolegomena to St. Paul's epistles to the Romans and the Ephesians 1895, S. 127f, der mit der Entdeckung der Parallele Rm 2 28 29 alle Schwierigkeiten „at once explained" findet.

Kern des „Geheimnisses“ im christl. Universalismus, in dem Charakter des Heiles als eines Gemeingutes aller Heiligen Eph 3 18 besteht, so ist das gerade der Punkt, für welchen die Juden thatsächlich am wenigsten Verständniss gezeigt haben. Es ist von Belang, dass 3 5 das Geheimniss des göttlichen Heilsrathschlusses den Menschenkindern vorhergehender Generationen nicht so kundgethan worden ist, wie es sich jetzt geoffenbart hat. Die Apostel erst wissen, was die Propheten geredet haben.

2. Glaube und Werke.

In diesem Betreff schliessen sich unsere Briefe so eng an Pls an, als es dem Verständnisse des nachpaulin. Zeitalters überhaupt noch möglich war. Seitdem die judaistische Streitsache erledigt war, erlahmte auch das Interesse, den Glauben als ausschliessliches Princip der Rechtfertigung zu betonen (daher ist von ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν oder παραπτωμάτων, von ἀπολύτρωσις und ἀποκαταλλαγή, nicht aber von δικαίωσις oder von λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην die Rede). Zwar die Gnadenlehre selbst ist Eph 2 5 8 festgehalten (τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον) und 2 9 (οὐκ ἐξ ἔργων, ohne das paulin. νόμου)[1] alles vorangehende Verdienst der Werke ausgeschlossen. Aber sofort wird eine Synthese von Glauben und Werken hergestellt, indem neben jenem auch diese als „für uns in Bereitschaft gestellt“, mithin 2 10 in die Vorherbestimmung und den göttlichen Schöpfungszweck aufgenommen gedacht werden (αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν)[2]. Darum tritt die Liebe als Princip des sittlichen Handelns mehrfach (wahrscheinlich schon 1 15) wie etwas Selbständiges neben den Glauben, wird dieser 3 17 nur genannt, um sofort 3 18 auch jener Erwähnung zu verschaffen, und werden 6 23 Friede und Liebe angewünscht nur „mit Glauben“[3], welche Formel zwischen Gal 5 6 (πίστις δι' ἀγάπης

---

[1] Zwar ist das οὐκ ἐξ ἔργων nach Rm 11 6 gebildet, aber, obwohl dies übersehend, sagt v. Soden zu Eph 2 9 mit Recht: „Das absolute ἔργα ... hat seine Parallele nur II Tim 1 9 Tit 3 5 Jak 2 14–26. Die negative Behauptung verliert aber nach Rm 2 6–10 ihre uneingeschränkte Berechtigung, wenn es sich nicht mehr um ἔργα νόμου als solche handelt.“

[2] Der Ausdruck ἔργον ἀγαθόν steht zwar Rm 2 7 13 3 II Kor 9 8, wird aber vom Autor ad Ephesios schon fast wie in Past gebraucht (s. unten 2, 2 14). Wie Apk 19 8, so erscheinen Eph 2 10 diese Werke auch bereits neben den Personen, die sie verrichten, verselbständigt.

[3] So schon Schwegler, Nachapost. Zeitalter II, S. 387, aber auch noch v. Soden S. 459: „wenn in dem Schlusswunsch Friede und Liebe der eigentliche Gegenstand, der Glaube nur der begleitende Umstand ist (6 23); da ist das paulin. Verhältniss: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal 5 6) geradezu umgekehrt.“ Ebenso Pfleiderer S. 459.

ἐνεργουμένη) und I Tim 1 14 (μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης) in der Mitte steht[1]. Ganz ebenso werden Kol 1 10 22 28 3 9 4 12 Glaube und Werke zusammen begriffen in der sittlichen Praxis des christl. Lebens und wird die ächt paulin. Anschauung von der Gnade 1 2 6 4 18 gewahrt. Und zwar erscheint diese letztere als ein neuschaffendes Princip. Wie II Kor 5 17 so muss etwas im Vergleich mit dem vorigen Zustande ganz Neues auch Eph 4 22—24 = Kol 3 9 10 aus dem Menschen werden[2]. Ein Geschöpf (ποίημα, Pls sagt κτίσις Gal 6 15 II Kor 5 17) Gottes sind die Christen Eph 2 10, von welchem die, die Völkerdifferenzen der natürlichen Menschheit kennzeichnenden, Merkmale abgestreift sind Kol 3 11 = Eph 2 15; in mannigfachen Wendungen wird Kol 1 13 2 13 Eph 2 1—6 dieser neue Zustand beschrieben[3]. Der alte Mensch gehört mit seinen Gliedern der Erde an Kol 3 5, der neue ist bereits mit Christus in den Himmel erhoben Eph 2 6 und trachtet folglich nur nach dem, was droben ist Kol 3 1 2[4]. So paulinisch diese mystische Auffassung des Verhältnisses ist, so hält sie sich doch nicht ganz auf der Linie der Hauptbriefe[5]. „Durch den Glauben Gerettete" heissen Eph 2 5 8 die im Heilsprocess Begriffenen. So (σεσωσμένοι statt σωζόμενοι I Kor 1 18 II Kor 2 15) würden nach Pls vielmehr die im Gericht bereits Bewährten zu bezeichnen sein[6]. Der Glaube selbst wird nur Kol 1 4 2 5 Eph 3 12 als Glaube an Christus oder die Auferweckungskraft Gottes Kol 2 12 bestimmt, steht dagegen gewöhnlich absolut (einfach πίστις oder πιστεύειν), Eph 4 5 13 sogar schon mit einer Wendung nach

---

[1] Hausrath IV, S. 359 über das fide sola: „Seit es keine Judaisten mehr zu bekämpfen gibt, schwindet dieses Stichwort, das seine praktische Bedeutung verloren, und man ist allgemein darin einig, dass Glaube und Werke, das heisst die Liebe, den Christen mache."

[2] Was in Bezug auf die Lehre vom subjectiven Heil von Differenzen zwischen beiden Briefen wahrzunehmen ist, beläuft sich wieder nur darauf, dass dieselbe in Eph thetisch, in Kol antithetisch solchen gegenüber entwickelt wird, welche die eigentliche Vollendung erst durch asketische Reinhaltung von materiellen Berührungen bedingt dachten. Vgl. Pfleiderer S. 386f, 390f.

[3] Aber niemals bringen die Gefangenschaftsbriefe die altpaulin. Ausdrücke υἱοὶ θεοῦ und υἱότης. Vgl. Immer S. 371.

[4] Auf Grund dieser Stellen glaubt Pfleiderer S. 453 eine Differenz des Anschauungskreises beider Briefe behaupten zu können. Vgl. dagegen Koster S. 147f, 150f. Angesichts von Kol 2 12 3 1 4 darf die von Schenkel S. 287f, 289, 292, v. Soden S. 445, Pfleiderer S. 453f wahrgenommene Wendung der paulin. Soteriologie in der Richtung der johann. Immanenz beiden Briefen beigelegt werden.

[5] Vgl. im Allgemeinen Baur S. 272. Dagegen bietet Koster S. 148f einen Haufen von Stellen aus den Hauptbriefen auf, die schon darum nichts beweisen, weil dabei der relative Gegensatz innerhalb des Paulinismus (s. oben S. 123f) nicht in Betracht gezogen ist.

[6] Vgl. v. Soden S. 453f, Klöpper zu Eph, S. 71f.

der objectiven Seite im Sinne des Kirchenglaubens[1], wie auch die ihm zur Seite tretende Liebe 3 17 4 2 15 16 den kirchlichen Gemeinsinn bedeutet[2].

3. Das Christenthum als Theosophie.

Wie als Sache der Praxis einerseits, so erscheint das Christenthum in unseren Briefen andererseits als Sache des Wissens. Nach Eph 1 17 Kol 2 1—3 besteht ihr Hauptzweck in der Vermittelung voller, vertiefter und gewisser Erkenntniss an die gläubige Gemeinde. Was diese vor der übrigen Welt voraus hat, ist der Einblick in das Welträthsel selbst, die Offenbarung des Weltzweckes, kurz das, was der Autor ad Ephesios im Anschlusse an Stellen wie I Kor 2 7 13 2 14 2 15 51 Rm 11 25 das „Geheimniss" nennt[3]. Charakteristisch hiefür ist vor Allem die Auffassung des Evglms von Christus als „Geheimniss" (μυστήριον τοῦ Χριστοῦ Kol 4 3, μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου Eph 6 19). Und zwar erscheint Kol 2 2[4] Christus selbst als das „Geheimniss Gottes" (μυστήριον τοῦ θεοῦ), in welches die „Erkenntniss" (ἐπίγνωσις) immer tiefer eindringen muss. Dass Christus es ist, von welchem Kol 2 3 gesagt wird, in ihm seien „alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen"[5], und dass diese ganze Aussage nichts anderes als eine Erklärung des Begriffes des christl. Mysteriums beabsichtigt, erhellt aus Kol 1 26 27, wornach Christus in der Heidenwelt (μυστήριον, ὅ ἐστιν

[1] Vgl. Pfleiderer S. 457, v. Soden S. 458f, 471.

[2] Vgl. Lipsius, Dogmatik[3], S. 661, Pfleiderer S. 459.

[3] Mangold, Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen 1884, S. 60: „Der deuteropaulin. Sprachgebrauch des Eph-briefes (1 9 3 3 4 9 6 19) und des Kol-briefes (1 26 27 2 2 4 3) hält die genuin-paulin. Bedeutung des Wortes — der verborgene göttliche Heilsrath, oder eines seiner hervorragenden Momente — z. B. die Aufnahme der Heiden in das Gottesreich — im Ganzen fest; nur tritt Wort und Sache, auch mit reicheren Prädicaten ausgestattet, aufdringlicher hervor, als in den unzweifelhaft ächten Pls-briefen, die ausserdem μυστήριον an allen Stellen, es sei denn, dass es in der Verbindung mit τοῦτο oder πᾶν erscheint (I Kor 13 2 Rm 11 25), artikellos brauchen, während es der deuteropaulin. Sprachgebrauch immer mit dem Artikel einführt." Vgl. über die Rolle, die das Wort in unseren Briefen spielt, Klöpper zu Kol 1882, S. 332f, 534, v. Soden, JpTh 1887, S. 460f.

[4] Die richtige Lesart μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ haben Lachmann, Huther, Schenkel, Bleek, Meyer-Franke, Klöpper, Lightfoot, Koster S. 134, 162 und Pfleiderer S. 447. Und zwar ist mit Tischendorf[8], Scrivener, Westcott-Hort und Hofmann IV 2, S. 52f ein Komma zwischen θεοῦ und Χριστοῦ zu setzen, aber nicht so, dass Χριστοῦ Apposition zu θεοῦ wird, wie Steiger, Bisping und Philippi, Kirchl. Glaubenslehre [2]IV 1, S. 460 wollen, sondern in dem Sinne, wie die Lesart τοῦ θεοῦ ὅ ἐστιν Χριστός es fasste, nämlich als Apposition zu μυστηρίου; so v. Soden noch JprTh 1885, S. 364, anders HC, [2]S. 41.

[5] So nach Aelteren noch Hofmann, Hilgenfeld, Einleitung S. 666. Dafür spricht die Analogie von I Kor 1 24 2 7. Aber auch bei der jetzt gewöhnlichen Beziehung des Relativs auf μυστήριον wird die Rückbeziehung auf 1 26 nur um so klarer; hier das μυστήριον ἀποκεκρυμμένον, dort die θησαυροὶ ἀπόκρυφοι.

Χριστὸς ἐν ὑμῖν), also der universale, ökumenische Charakter des Heils, der Welt bisher verborgen war (ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων), jetzt aber „den Heiligen geoffenbart wurde". Ganz in Uebereinstimmung damit erscheint Eph 3 3 5 9 das Christenthum als ein von Anfang der Welt vorherbestimmtes, über alles Andere unendlich hinausliegendes, von Ewigkeit her in Gott verborgenes Geheimniss, welches der Menschheit erst auf einem bestimmten Punkte ihrer Entwicklung geoffenbart wurde, als nämlich Christus und seine Apostel und Propheten der Welt predigten. Und zwar ergibt sich 1 9 10 (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) als Ziel dieser ganzen Veranstaltung (οἰκονομία) die Zusammenfassung der bisher getrennten Menschheit in dem für alle gleichen Heil. Die Berufung der Heiden ist der geschichtliche Wendepunkt, mit welchem die Offenbarung des Geheimnisses des göttlichen Weltplanes (der οἰκονομία Eph 3 2, zu welcher sofort 3 3 sich das μυστήριον hinzufindet nach Maassgabe der Grundstelle I Kor 4 1) eintritt, und das bedeutungsvollste Moment dieses Mysteriums besteht in dem Verhältnisse, in welchem der erhöhte Christus zu dieser, aus Juden und Heiden gesammelten, Kirche steht (5 32 τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν). Es ist daher unzulässig und schon durch die genauen Parallelen, welche insonderheit Eph 3 3 5 9 in Kol 1 26 27, der Sache nach aber auch in Kol 1 21 findet, verboten, dem „Geheimniss" in Kol eine andere Bedeutung zu geben wie in Eph[1].

Der immer wiederkehrende Begriff des μυστήριον weist darauf hin (vgl. Eph 1 8 9), wie sehr hier das Christenthum Inhalt und Gegenstand des Wissens, der Gnosis, geworden ist[2]. War letztere I Kor 8 7 10 11 nur erst ein individueller Vorzug einzelner Christen gewesen, so gibt sie unseren Briefen zufolge der ganzen Christenheit den Schlüssel in die Hand, um das Mysterium aufzuschliessen. Eine tief eindringende Erkenntniss (ἐπίγνωσις Kol 1 6 9 10 2 2) bildet geradezu das Endziel der christl. Lebenserneuerung (3 10), und „Belehrung in jedweder Weisheit" gehört zu der jedem Christen nöthigen Vollkommenheit (1 28 3 16)[3]. Darum stehen auch unter den Eigenschaften Gottes die intellectuellen oben an (z. B. Eph 3 10) und läuft überhaupt Alles auf Kenntniss, Einsicht, Wissen und Begreifen hinaus. „Erleuchtete Augen des Herzens" Eph 1 18 muss der Christ in allervorderster Linie besitzen. Selbst dass die Gnosis hinter der Liebe des Christus zurückbleibt, muss man wieder „erkennen" Eph 3 19, und die „Einheit des Glaubens" ist zugleich eine „Einheit der Erkenntniss (ἐπίγνωσις) des Sohnes

[1] Gegen Hoekstra, ThT 1868, S. 365f und v. Soden, JpTh 1887, S. 437.
[2] Baur S. 272.
[3] Pfleiderer S. 392.

Gottes" Eph 4 13. Daher die grosse Menge von in dieses Kapitel einschlagenden Ausdrücken, die besonders dem Autor ad Ephesios zu Gebote stehen (ἀκούειν, ἀλήθεια, ἀληθεύειν, ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν, ἀποκρύπτειν, ἄφρων, γινώσκειν, γνῶσις, διδασκαλία, διδάσκειν, εἰδέναι, ἐπιγινώσκειν, ἐπίγνωσις, μανθάνειν, μυστήριον, νοεῖν, νοῦς, πλάνη, σκοτίζεσθαι, σκότος, σοφία, σοφός, σύνεσις, συνιέναι, φανεροῦσθαι, φῶς, φωτίζειν, vgl. besonders die beliebten Verbindungen von ἀποκρύπτειν, ἀποκαλύπτειν, γνωρίζειν und φανεροῦν mit τὸ μυστήριον). Kommen diese Wörter auch bei Pls vor, so ist es eben ihre Häufung, welche hier die gnostisirende Richtung einer späteren Zeit kennzeichnet[1]. Ueberdies fehlt es nicht an eben dahin einschlagenden Ausdrücken und Bezeichnungen, die sich bei Pls nicht, zum Theil auch überhaupt nicht mehr im NT finden (ἅγνοια, ἀπατᾶν, ἀπόκρυφος, ἄσοφος, διάνοια, ἐπιφαύσκειν, καταλαμβάνεσθαι, κενοὶ λόγοι, λόγος σαπρός, μωρολογία, ὀφθαλμοὶ καρδίας, παραλογίζεσθαι, πιθανολογία, πνεῦμα σοφίας, φιλοσοφία und φρόνησις).

Gewöhnlich will nun diese ganz eigenthümliche Seite, von welcher das Evglm in unseren Briefen entgegentritt, einfach aus dem Gegensatze erklärt werden, in welchen sich der Apostel zu seinen Gegnern in Kolossä gestellt fand. Je mehr die gesunde Entwickelung des christl. Lebens durch die falsche Theosophie gerade auf dem Gebiete der Erkenntniss bedroht war, desto mehr musste das Evglm als die wahre Weisheitslehre dargestellt und der Irrlehre durch Beförderung der ächten Gnosis entgegengearbeitet werden. Aber dann sollte man ausschliesslich oder doch vorzugsweise im Kol-briefe die beschriebene doctrinäre Farbe vertreten finden. Schon die Thatsache, dass vielmehr gerade der Eph-brief die in dieser Richtung classischen Stellen enthält, beweist hinlänglich, dass wir es hier nicht mit einem zufällig veranlassten Darstellungsmittel ad hoc, sondern mit einer Grundeigenthümlichkeit zu thun haben, welche gleicher Weise in der Individualität des Verfassers wie in den geistigen Interessen und dem religiösen Zug der Zeit wurzelt[2]. Wir sind nur auf dem schon von Pls ge-

[1] Vgl. über das Verhältniss zur Gnosis Kritik S. 292f, Hausrath IV, S. 359f, Hilgenfeld S. 678f, Pfleiderer S. 392, 433f, O. Cone S. 253f, 258, sehr reservirt auch v. Soden S. 486f.

[2] Auch nach Pfleiderer S. 391f stellt zwar zunächst Kol der vorgeblich höheren Weisheit (2 23 und φιλοσοφία 2 8) der Irrlehrer das Christenthum als die wahre Weisheit gegenüber; dabei wird S. 457 aber doch anerkannt, dass diese starke Betonung der Erkenntniss auch in Eph hervortritt, und überhaupt der ganzen deuteropaulin. und johann. Literatur gemeinsam ist. Dies beweist eben nur Zeitnähe der Gnosis auf dieser ganzen Linie. Auch F. Nitzsch, Dogmengeschichte I, S. 58f findet in dem von Eph und Kol betonten Mysterium jene ächt gnostische Betrachtungsweise angebahnt, derzufolge durch Christus etwas an sich schon Vorhandenes nur zum Bewusstsein gebracht wird.

legentlich beschrittenen Weg nach der Mysterienreligion (s. oben 178f) noch einige Schritte weiter gefördert[1].

4. Die Angelologie.

Anerkanntermaassen ist der Blick des Autor ad Ephesios mehr als dies in irgend einem anderen geschichtlichen oder brieflichen Stück des NT der Fall ist, nach den transcendenten Räumen der höheren Geisterwelt gerichtet, wo sich ihm die Geheimnisse der himmlischen Welt aufthun. Mag eine solche Erscheinung in Kol sich aus der Beschäftigung mit der Irrlehre, die u. A. auch Engeldienst in sich befasste 2 18, erklären, so zeigen doch Stellen wie Eph 1 21 3 10 zur Genüge, dass wir es mit einer beide Briefe charakterisirenden Denkweise zu thun haben, und ein charakteristischer Ausdruck für die Regionen der übersinnlichen Welt (τὰ ἐπουράνια) ist sogar Sondereigenthum des Eph-briefes. Allerdings liegt auch hier ein Gebiet vor, welches der Deuteropaulinismus zum guten Theil mit dem älteren Paulinismus gemein hat[2]. Deutlich schliesst sich der Verfasser in seinen Aufzählungen himmlischer Geisterreihen an die Engelhierarchie I Kor 15 24 Rm 8 38 an (ἄγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις). Aber nur Kol 1 16 treten hinzu Thronengel (θρόνοι), nur hier und Eph 1 21 auch Herrschaften (κυριότητες). Beide Parallelstellen führen zunächst die gut paulinischen und als Hauptfactoren auch Eph 3 10 allein genannten Mächte und Gewalten (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι) als ein Paar auf, welchem ein anderes entspricht, so dass sich die paulin. Trias zu einer Doppelheit von Paaren weiter entwickelt[3]. Nicht minder gut jüdisch, als diese Engelwelt (s. I, S. 51f), gestaltet sich aber auch die Aussicht in das Reich der Dämonen, und gleich der Angelologie hat die Dämonologie bereits einen entschie-

[1] Ueber die Berührungen mit dem Mysterienwesen vgl. Kritik S. 303, Hausrath IV, S. 359f, Hilgenfeld S. 667, Pfleiderer S. 377f, 385f, 460f. „Deutliche Anlehnung der Terminologie unseres Briefes an das griech. Mysterienwesen", „Befreundung des Christenthums mit dem Mysterienwesen" selbst bei v. Soden S. 488 mit Bezug auf Eph.

[2] Daher Everling, Die paulin. Angelologie und Dämonologie 1888, S. 84f, 101f von hier aus keinen Anlass findet zum Zweifel an der Authentie unserer Briefe. Aehnlich v. Soden, HC S. 28, 46, 114 und Clemen, Die Chronologie der paulin. Briefe 1893, S. 254f, der in Kol den Höhepunkt eines, monotheistische Einschränkung der Angelologie und Degradation der στοιχεῖα τοῦ κόσμου anstrebenden, Entwicklungsganges des paulin. Gedankens wahrnehmen will.

[3] Genaue, aber nicht übereinstimmende Auskunft über diese Hierarchia coelestis wissen zu geben Klöpper zu Kol, S. 228f, 231f, 235, Eph S. 62 und Everling, der S. 94f, 103 in den ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι die στοιχεῖα τοῦ κόσμου recognoscirt, welche termini dagegen Blom, ThT 1882, S. 417 als voces mediae behandelt. Interessant ist die modernisirende Wendung der paulin. Angelologie bei Beyschlag II ^{2}S. 101f (von hier an wird auch der 2. Band dieses Werkes in 2. Aufl. angeführt, vgl. oben I, S. 15).

denen Schritt über Pls hinaus gethan[1]. Die Macht der Finsterniss (ἐξουσία τοῦ σκότους Kol 1 13), die Herrscher dieses Weltalters (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου I Kor 2 8) sind zu einer gegliederten übersinnlichen Macht herangewachsen, mit welcher der Christ beständig im Kampfe liegt. Und zwar erfüllen diese weltbeherrschenden Dämonenreihen (κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph 6 12) die ganze niedere Atmosphäre (den dunkeln ἀήρ Eph 2 2 im Gegensatze zum lichten αἰθήρ), nach einer bei den Rabbinen und gleichzeitigen griech. Schriftstellern nachweisbaren Form der Vorstellung[2]. Ihr Oberhaupt ist der Teufel (διάβολος Eph 4 27 6 11, πονηρός 6 16, ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος 2 2). Aber in Folge der überraschenden Erfahrung, welche diese in der Himmelshöhe schwebenden Wesen am Anblick des auf der Erde vor sich gehenden Erlösungswerkes machen, geht eine Katastrophe in der höheren Geisterwelt vor, sofern Eph 3 10 die, wohl als Schutzgeister einzelner Völker gedachten, Himmelsmächte sich angesichts der überraschenden Erfolge der Mission, wie sie in Stiftung einer aus Juden und Heiden geeinigten Gottesgemeinde zu Tage treten, von ihrer Unfähigkeit überzeugen, den allumfassenden, aber erst allmählich in das Bewusstsein der Menschen und Engel tretenden, Weltplan Gottes in seiner Verwirklichung zu hemmen, zumal da Gott über einen unendlichen Reichthum von Mitteln und Wegen verfügt, um an sein Ziel zu gelangen (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ), welchem keinerlei Gegenbestrebungen gewachsen sein würden[3]. In solchem Zusammenhange versteht sich auch, was Kol 2 15

[1] Nach Pfleiderer S. 460 steht sie in der Mitte zwischen der paulin. und der johann. Anschauung. [2] Everling S. 106f.

[3] Klöpper zu Eph 3 10, S. 105: „Somit entstand die Kirche auf Erden früher, als die im Himmel." S. 106: „Erst nachdem sich auf Erden thatsächlich eine aus Juden und Heiden geeinte, eng verbundene Gesammtgemeinde (auf Anlass der Thätigkeit des Pls) constituirt hatte, wurden die bisher in Unkenntniss über das göttliche Geheimniss gehaltenen übersinnlichen Aufsichtsgewalten über die Juden und Heiden, unter die Beide verknechtet waren während der Zeit der Unmündigkeit, über diesen Sachverhalt aufgeklärt.". Also erst durch die Existenz der Kirche wurde den Engeln die πολυποίκιλος σοφία verständlich. Vgl. Everling S. 103f und v. Soden, HC S. 129: „Indem die ἐκκλησία gegenüber der vorchristl. Gespaltenheit der Welt als ἓν σῶμα unter der κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα, als πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, als Siegerin in allem Kampf 6 10–17 vor aller Welt hervortritt und dies als Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung 1 11–14 und Lösung aller bisherigen Schwierigkeiten 2 1–5 4 17–6 9 sich erweist, wird in ihr die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ kund." Nach Klöpper S. 110 „sollte dieser Kundmachungsprocess, dem wunderbaren Rathschluss der göttlichen Weisheit gemäss, sich so vollziehen, dass nicht von oben, sondern von unten her das Licht der Offenbarung an die himmlischen Mächte gelangte". Für sie war die Kirche S. 111 „Dolmetscherin"; durch sie wird ihnen S. 111f „Frist und Gelegenheit geboten, sich diese Versöhnung mit Gott . . . anzueignen" oder aber der ἀπώλεια anheimzufallen. Hiernach ist Recht und Unrecht der Behauptung von

über diejenigen Engelmächte gesagt ist, welche speciell das jüd. Gesetz vertreten und aufrecht zu erhalten suchen (s. oben S. 32, I, S. 52): dass nämlich über sie, welche I Kor 2 8 den Christus an's Kreuz gebracht, also scheinbar gesiegt hatten, Gott in eben diesem Tode seines Sohnes in Wahrheit einen vor aller Welt offenbaren Triumph gefeiert und sie in ihrer Nichtigkeit zur Schau gestellt, den Schuldschein des Gesetzes aber, mittelst dessen sie die Menschen bisher in Bann und Haft gehalten, 2 14 an das Kreuz geheftet und so vernichtet habe.

5. Das Pleroma.

Zu den am meisten in die Augen fallenden Eigenthümlichkeiten unserer Briefe gehört der wiederholt angewandte Begriff des Pleroma, welcher sich an den allgemeinen paulin. Gebrauch dieses Wortes nur in der von Gal 4 4 (πλήρωμα τοῦ χρόνου) abhängigen Stelle Eph 1 10 (πλήρωμα τῶν καιρῶν) anschliesst. Im Uebrigen erscheint das Wort schon Kol 1 19 wie ein terminus technicus, der für die Leser nicht erst einer Erläuterung bedarf. Am einfachsten erklärt sich solches, wenn der Ausdruck zu verstehen ist, wie er in gnostischen Kreisen allgemein verstanden wurde von der Gesammtheit der im göttlichen Wesen vorhandenen Eigenschaften und Kräfte, bzw. Geister und Aeonen[1]. Diese soll man sich nach Kol 1 19 2 9 vielmehr ausschliesslich in Christus zusammengefasst denken[2]. Anstatt eines kosmisch-christologischen Inhaltes will man nun freilich da, wo man den Lehrbegriff beider Briefe unterscheiden zu müssen glaubt, den gleichen Ausdruck Eph 3 19 (ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, vgl. Kol 2 2 εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως) im Sinne eines ethisches Ideales verstehen[3]. Aber Eph 3 19 ist Parallelstelle zu

W. Grimm, ZwTh 1873, S. 399 zu beurtheilen, Kol kenne keine Dämonenbekehrung.

[1] Ist das auch erst in den ausgebildeten Systemen der Fall, so gibt doch Philo, obwohl er den terminus selbst nicht hat, sowohl für den gnostischen wie für den Gebrauch, welchen unsere Briefe davon machen, alle nur wünschbaren Prämissen: Gott ergiesst seine Fülle zunächst in den Logos, den πληρέστατος αὐτοῦ λόγος, um von da aus alles Leere zu erfüllen. Vgl. Dähne, Die jüd.-alexandrinische Religionsphilosophie I, S. 186f, 270, Pfleiderer S. 381.

[2] Pfleiderer S. 379, 382: „Dass . . . die Fülle der Gottheit sich uns in einer geschichtlichen Persönlichkeit aufgeschlossen habe, bildet eben die christl. Antithese zu dem gnostischen Irrthum, dass die Verbindung mit der Gottheit durch Vermittelung der transcendenten Geisterwelt zu suchen sei."

[3] So Pfleiderer S. 443f, demzufolge πλήρωμα in Kol ein dogmatischer, in Eph ein ethischer Begriff wäre. Schon Hoekstra S. 616, 618f hatte dort einen ontologischen terminus, hier dagegen die Fülle der Geistesgaben gefunden; nach Hilgenfeld S. 679 fasst Kol die Lehre von πλήρωμα mehr von der theoretischen, Eph mehr von der praktischen Seite; aber die Lehre ist hier wie dort die gleiche, d. h. im Grundsatze die alexandrinisch-gnostische.

Kol 2 10 (καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι), wo das „Erfülltsein in und von Christus" seine Unterlage an der 2 9 unmittelbar vorangehenden „Fülle der Gottheit" (πλήρωμα τῆς θεότητος) hat, so dass auch Eph 3 19 im Zusammenhange mit der Terminologie dieser Grundstelle gedacht sein muss[1]. Somit ergibt sich als Gedanke von Kol 2 9 10, dass, wie in Christus „die ganze Fülle der Gottheit" wohnt, ihn also Gott ganz erfüllt[2], so die Gemeindeglieder an dieser Fülle, aber nur sofern sie Glieder seines Leibes sind, Theil haben. Jenem wohnt die Fülle der Gottheit unmittelbar von Gott her ein, also als Gottesfülle, diesen nur vermittelt durch Christus, also als Heilsfülle[3]. Nur unter der Voraussetzung, dass dieser Christus Eph 3 17 in den Herzen der Gläubigen wohnt (κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν), kann sowohl ihr Verhältniss zu Christus beschrieben werden, wie Kol 2 10 geschieht, als auch ihre Aufgabe in Beziehung auf Gott so, wie Eph 3 19 der Fall ist. Jedenfalls hat letztere Stelle[4] eine Anwendung des in Rede stehenden Begriffs auf Christus in seinem Verhältnisse zu Gott, und zwar im Sinne von Kol 2 9, bereits zur Voraussetzung, und resultirt als allgemeines Schema des mit Hülfe unseres Terminus ausgedrückten Gedankens die

[1] R. Schmidt S. 201: „Die Fülle der Gottheit, welche in Christo wohnt (Kol 1 19 2 9), ist nicht verschieden von dem πλήρωμα θεοῦ, zu welchem die Gemeinde von ihm erfüllt wird (Eph 3 19), und eben desshalb, weil die erstere in Christo wohnt, sind die Gläubigen in ihm Erfüllte (Kol 2 10)." Vgl. Bleek zu Kol, Phm, Eph 1865, S. 83, 250.

[2] Der Streit, ob die Aussagen Kol 1 19 2 9 dem präexistenten (W. Grimm, ZwTh 1883, S. 251f, v. Soden, JpTh 1885, S. 331), dem in Menschengestalt aufgetretenen (Meyer, R. Schmidt S. 208f, Pfleiderer S. 381f) oder dem postexistenten Christus (B. Weiss § 103d, Klöpper und Franke zu Kol 1 19, auch Ernesti, Ursprung der Sünde I, S. 215f, Koster S. 137 und v. Soden, HC S. 31, 45f) gelten, wird angesichts der undurchsichtigen Structur von 1 15—20 wohl unerledigt bleiben. An sich ist Letzteres schon wegen des Präsens κατοικεῖ das Wahrscheinlichste. Vgl. Kritik S. 92f. Das εὐδόκησε 1 19 könnte freilich in Verbindung mit σωματικῶς 2 9, wie in Parallele mit Joh 1 14 auf die Menschwerdung hinweisen, in welchem Falle der status exinanitionis Phl 2 7 8 in der Richtung nach dem johann. Lehrbegriff verleugnet wäre. Vgl. Pfleiderer S. 382. Widersprechendes bei Beyschlag II, ²S. 75, 92.

[3] So R. Schmidt S. 201 und Pfleiderer S. 388, 444. Dieselbe wechselseitige Beziehung beider Stellen bleibt auch bestehen bei der Erklärung, die Deissmann, Die neutest. Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 1892, S. 127f gibt, indem er Kol 2 9 ἐν αὐτῷ nach Maassgabe seiner Deutung der Formel fasst. S. oben S. 79.

[4] Vgl. dazu v. Soden, HC S. 133: „Wenn hier Gott die Füllung bildet, dagegen 1 13 und 4 13 Christus, so ist dies ganz analog dem Wechsel von κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις 3 17 und κατοικητήριον τοῦ θεοῦ 2 22; durch die Füllung mit Christus wird man erfüllt mit Gott." Vgl. Klöpper zu Eph, S. 118: „Der Sinn ist also: damit ihr mit erfüllet werdet, d. h. vollkommen herankommt zu, in vollem Maasse einverleibt werdet, voll ausgerüstete Glieder werdet der grossen, Himmel und Erde umspannenden Gesammtgemeinde, die wie Christi, so Gottes erfüllende Ergänzung bildet, und in der er wiederum mit seinem Geiste als in seinem hl. Tempel Wohnung macht."

(auch johanneische) Proportion: Wie Gott sich verhält zu Christus, so Christus zu den Christen. Weitere Stellen erlauben, ja gebieten sogar, in dieser Formel an die Stelle der Christen vielmehr die Kirche zu setzen, welche ja nach Eph 1 23 4 12 13 ebenso „Fülle des Christus" ist, wie sie auch sein „Leib" heissen kann[1], an welchem er nach Kol 1 18 = Eph 1 22 das Haupt ist. Man kann also nicht einmal sagen, dass in Kol nur die Christen, in Eph nur die Kirche von Gott oder Christus erfüllt würden[2]. Denn so gewiss jene beiden Stellen Parallelen bilden, so gewiss entspricht im unmittelbaren Fortgange Kol 1 19 dem Gedanken von Eph 1 23, d. h. auch diese Stellen müssen aus dem gleichen Gusse des Gedankens geflossen sein[3]. In der That ist der Unterschied nur der, dass Kol 1 19 Gott der Erfüllende ist gegenüber von Christus, Eph 1 23 Christus gegenüber der Gemeinde[4]. Heisst Letztere aber „die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt", so erklärt sich dieser eigenthümliche Zug daraus, dass sich der Verfasser das Erfüllen (πληροῦν) als fortschreitenden Process denkt. Und zwar geschieht dies sowohl in Bezug auf die Gemeindeglieder, welche „zur ganzen Gottesfülle heranwachsen" (εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ Eph 3 19) oder, als Ganzes genommen, „zum Maasse der Vollreife der Fülle des Christus" (εἰς

[1] Sabatier S. 223: „De même que Christ est la plénitude de Dieu, la manifestation réelle, on oserait presque dire, le σῶμα de Dieu (σωματικῶς κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος), de même l'église est le plérôme du Christ, le corps dans lequel se réalise toute la plénitude de la vie qui est en lui." S. 317: „Dieu a versé en lui sa divinité, il devient le plérôme de Dieu, comme l'église, à son tour, embrassant l'univers dans sa sphère agrandie, est le plérôme du Christ (Eph 1 23 Kol 2 9)." Auch Baur S. 258, Pls II, S. 15 und Schenkel S. 189 verstehen das σωματικῶς in einer solchen Richtung.

[2] So v. Soden, HC S. 116.

[3] Damit, dass selbst nach Pfleiderer S. 443 Eph 1 22 23 auf Kol 1 18 19 „offenbar Rücksicht nimmt" und S. 444 das πλήρωμα Eph 3 19 „ebenso auf Kol 2 9 10 zu reflectiren scheint, wie 1 23 auf Kol 1 19", sind die beiden Ausgangspunkte obiger Argumentation anerkannt. Dass aber beidemal „die Parallele nur eine äusserliche, der Gedanke ein völlig anderer" sein soll, ist schwer begreiflich, wenn doch nicht bloss die christologischen Prämissen beiderorts die gleichen sind, sondern auch in dem ersten Parallelenpaar die Begriffe κεφαλή und σῶμα genau eine und dieselbe Sphäre beschreiben und der mit letzterem identische Begriff πλήρωμα in Kol ganz ebenso zur Bezeichnung des ersten Gliedes der obigen Proportion (Gott verhält sich zu Christus) verwendet wird, wie in Eph zur Bezeichnung des zweiten (so verhält Christus sich zur Kirche), im zweiten Parallelenpaar aber das Herangedeihen zur Gotteshülle in Eph ebenso zur Aufgabe der Christen gemacht wird, wie diese Aufgabe in Kol als dadurch lösbar hingestellt wird, dass der Christus, in welchem jene Gottesfülle von vornherein schon wohnt, ja auch seinerseits die Christen erfüllt. Diese Gedankenreihen scheinen doch, wie die tesserae hospitalitatis, auf gegenseitige Freundschaft und Ergänzung angelegt, nicht aber sehen sie aus wie Unterscheidungsmerkmale entgegengesetzter Lagergenossen.

[4] So auch Pfleiderer S. 445, Klöpper zu Eph, S. 64f, Beversluis S. 382f.

μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ Eph 4 13), wie auch in Bezug auf Christus, welcher im Begriffe ist, „das Sämmtliche zu erfüllen" (πληροῦν τὰ πάντα Eph 4 10). In der sachlich parallelen Stelle Eph 1 23 erscheint er in Rückbeziehung der Handlung auf das handelnde Subject als der, welcher Alles „von sich aus" erfüllt (πληρούμενος), während zugleich deutlicher der speculative Hintergrund der Vorstellung heraustritt. Es gibt concentrische Kreise, unter welchen die Kirche denjenigen darstellt, welchen Christus dermalen bereits erfüllt hat. Darum ist er ihr „Haupt" Kol 1 18 Eph 1 22 4 15 5 23[1]. Ausserdem aber existiren zahllose weitere Kreise der Schöpfung, welche von ihm aus in fortschreitender Bewegung noch erfüllt werden sollen[2]. Der das Haupt der Gemeinde ist, soll 1 22 zugleich „Haupt über Alles" sein (αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ), zuletzt das All erfüllen, wie I Kor 15 28 Gott selbst dies thut[3]. Aus der so erwachsenen Identität der Begriffe. Pleroma und Leib (Eph 4 12 13) erklärt es sich, dass der erstere, welcher zunächst den Leib als ein vom Haupte aus mit dem Geist desselben Erfülltes darstellt, auch wieder hinüberschwankt in den Begriff dessen, was umgekehrt das Haupt völlig macht, den Christus ergänzt[4]. Der

---

[1] Mit der κεφαλή hängt auch das ἀνακεφαλαιοῦν Eph 1 10 zusammen. Klöpper zu Eph, S. 64 und v. Soden S. 115 zeigen, dass Alles in Christus zusammengefasst wird eben insofern, als 1 23 Alles von ihm erfüllt wird.

[2] Baur S. 257: „Ganz besonders aber gehört hierher der eigenthümliche, auf Christus übertragene, Begriff des πλήρωμα, in welchem das immanente Verhältniss, in welchem Christus zur Kirche steht, nur als die concretere Form des allgemeinen Verhältnisses aufgefasst wird, in welchem er zur Welt überhaupt steht." Hausrath IV, S. 383 combinirt diese Vorstellung mit der Angelologie und Dämonologie der Briefe auf folgende Weise: „Wie nun Christus in seiner Kirche einen ersten kleinen Kreis erfüllt hat, so muss er auch alle die Kreise mit der Fülle der Gottheit durchdringen, die jetzt noch in die Sphäre dieser bösen Geister fallen. Das ganze All soll durch Christus wieder der oberen Welt zugeeignet, es soll der Riss geheilt werden, der durch den Fall der Engel in's Pleroma gekommen ist, und es soll dieses All erfüllt werden durch Christus, so dass dieses selbst sein Leib genannt werden kann, wie jetzt bereits die Kirche."

[3] Weizsäcker S. 542: „Hier ist der paulin. Universalismus zu einer mysteriösen Theorie geworden. Auch hat Pls diese Idee der Alles erfüllenden Gottheit nicht auf die Kirche angewendet, sondern als letzte jenseitige Zukunft gedacht." Wo ist überhaupt im ursprünglichen Paulinismus ein Gebiet zu finden, das sich in obiger Weise gleichsam graphisch darstellen lässt? Wo ein derartiges constructives Princip eines symmetrischen Baues, wie hier der Begriff des Pleroma? Der geistige Apparat, kraft dessen dieses System entworfen wurde, kann schwerlich als identisch gedacht werden mit demjenigen, welcher nicht allzulange vorher bei Hervorbringung der Lehre von Fleisch und Sünde, Glaube und Rechtfertigung fungirt hat. Oder liefern etwa Schelling's Metamorphosen eine ausreichende Analogie hierür?

[4] Hofmann IV, 1, S. 54, 278. Aus dem completum wird ein complementum, wie Schwegler II, S. 384 das πλήρωμα übersetzt.

active (das was etwas Anderes erfüllt, voll macht)[1] und der passive Sinn (das voll gewordene Andere) gehen ineinander über, weil das Erfüllende, Vollmachende auch wieder das Vollgewordene, das mit seinem bestimmten Inhalte Erfüllte ist (Resultat des πληροῦσθαι z. B. eines Schiffes ist, dass es selbst πλήρωμα wird). Darum bedarf nicht nur die Kirche, als der Leib, des Christus, als des Hauptes Kol 2 19 Eph 4 15 16, sondern auch Christus bedarf der Kirche als seines Leibes, als dessen, was zu seiner Ergänzung gehört, sein Wesen erst ganz voll macht Eph 1 23[2]. Wie der Mann seine Ergänzung am Weibe hat, so ist Eph 5 23 28—32 die Kirche das, was, indem es von Christus erfüllt wird, ihn wiederum völlig macht[3]. Daher Kol 1 24 sogar den Leiden des Apostels eine die Drangsale des Christus selbst vervollständigende, sie auf ihr Vollmaass bringende Bedeutung haben (ἀνταναπληροῦν τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ: das Leiden des σῶμα ist Complement des Leidens der κεφαλή)[4]. Wie aber Pls selbst den Kol 1 24 ausgesprochenen Gedanken schwerlich gebildet haben würde, so ist ihm auch die Voraussetzung desselben, diese ganze Vorstellung vom Pleroma, mindestens fremd.

3. Vorwiegend in Kol vertretene Seite.

I. Christus als Weltziel.

Auch die Christologie beider Briefe schliesst sich an die paulinische an. Wie das „Bild Gottes" Kol 1 15 an I Kor 11 7 II Kor 4 4 (s. oben S. 84), so reihen sich an den „Erstling der Entschlafenen"

---

[1] Koster S. 139f verläugnet den activen Gebrauch von πλήρωμα nach Möglichkeit — trotz Eph 1 23 4 13. Vgl. v. Soden, JpTh 1887, S. 470: „der Füllstoff", den Christus verwendet, um Alles auszufüllen. Dagegen Pfleiderer S. 445 „Ergänzung oder Erfüllung (act.)". Klöpper zu Eph, S. 119 findet sogar in 3 19 beiderlei Sinn von πλήρωμα.

[2] So B. Weiss § 105a und Sabatier S. 222. Vgl. Pfleiderer S. 443: „Es findet also zwischen beiden eine gewisse Wechselwirkung statt: Christus ist schon an sich zwar der die Welt erfüllende, aber wirklich wird er dies doch erst dadurch, dass er selbst seine Erfüllung und Ergänzung erhält durch die Gemeinde. Christus ist also das absolute Princip, 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."

[3] Vgl. Kritik S. 299f.

[4] Vgl. Kritik S. 21f, 152, 226. Auch v. Soden, JpTh 1887, S. 466 erkennt an, dass Kol 1 24 aus dem Zusammenhang der Vorstellungen von Eph verständlich werde. Aehnlich Sabatier S. 223 und Weizsäcker S. 543. W. Gass, Geschichte der christl. Ethik I, S. 65 erklärt die sonderbare Vorstellung aus der Zeit der Märtyrer. Da „konnte weiter vermuthet werden, dass die von Christi Opfer ausgegangenen versöhnenden Wirkungen auch aus dem der Blutzeugen einen Beitrag empfangen würden."

I Kor 15 20 23 und an den „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ Rm 8 29 die Prädicate Kol 1 18 an. Andererseits klingen Ausdrücke wie Kol 1 15 (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως: metaphysischer Vorrang) und 1 18 (ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν: geschichtlicher Vorrang) im Vergleiche mit jenen paulinischen bestimmter und voller[1]. Während der Christus der paulin. Hauptbriefe als 2. Adam immer in einem bestimmten, geschichtlichen Verhältnisse zur Menschenwelt gedacht wird, ist der Christus in Kol eine metaphysische und rein himmlische Grösse[2], in alexandrinischer Weise der Vermittelung des „unsichtbaren“, des verborgenen und verschlossenen Gottes mit der sichtbaren Schöpfung dienend (vgl. den πρωτόγονος υἱὸς τοῦ θεοῦ bei Philo oben I, S. 97). Nur genannt ist der Logos noch nicht[3]. Noch entschiedener wird die paulin. Linie überschritten, wenn Christus nicht bloss als Weltvermittler, sondern als Weltziel (causa finalis), in welchem erst alles Geschaffene culminirt, erscheint[4]. Mag die bezügliche Formel „zu ihm“ (εἰς αὐτόν Kol 1 20, vgl. auch 1 16, wo das ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα sich zerlegt in ein τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται) immerhin einen Anschluss an der einzigen Stelle finden, wo Pls seinem Christus eine kosmische Stellung zuschreibt (I Kor 8 6 εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς

[1] Koster S. 130 formulirt das apologetische Leitmotiv dahin: „Het kan niet bevreemden dat, wanneer Pls tegen de Kolossische dwaalleer is opgetreden, de christologische tonen voller door hem zijn aangeslagen dan in zijn homologoumena.“

[2] Dagegen verwahrt sich Koster S. 132f, indem er sich auf I Kor 8 5 6 beruft. Aber mit Kol 1 16 17 sind doch auch nach ihm S. 133 „die Grenzen der Christologie der Homologumena überschritten“, wie nach Weiss § 103b mit der „Auffassung Christi als des Weltprincips und Weltziels“. Vgl. H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi S. 423: „Man kann sagen, dass die unmittelbar religiöse Ueberzeugung von Christi Gottheit einer mehr speculativen Betrachtungsweise weicht, dem Bedürfnisse, Christus als den Weltmittelpunkt, das Christenthum als den Schlüssel des Welträthsels zu verstehen.“

[3] A. H. Blom, ThT 1882, S. 409 findet im Christus des Kol-briefes den Logos selbst, während Beyschlag II[2], S. 81 in Kol 1 15 wenigstens die Form sieht, in welcher Pls sich das Logos-Theologumen angeeignet habe. Pfleiderer S. 379 spricht vom „Sinn der alexandrinischen Logoslehre, die hier dem Verfasser deutlich vorschwebt, wenn er auch das Wort selbst nicht hat“. Mehr oder weniger Alexandrinismus finden hier auch Steiger, Huther, Olshausen, Dalmer, v. Soden, Usteri, Reuss, Hoekstra, Immer S. 381.

[4] In dieser Beziehung haben schon Mayerhoff S. 69, Köstlin, Lehrbegriff des Joh S. 356f, Baur S. 257, Pls II, S. 9, 41, Hausrath IV, S. 383f, Pfleiderer S. 380 alles Nöthige gesagt, und die Sache wird im Grunde von keiner namhaften Seite mehr bestritten, wohl aber wird behauptet, Pls habe aus I Kor 8 6 δι' οὗ (möglicher Weise ist freilich hier δι' ὅν zu lesen) späterhin die Consequenz des εἰς αὐτόν gezogen. B. Weiss § 103: „Es kann eben das Weltziel nicht gedacht werden ohne den, in welchem die Weltschöpfung begründet war.“ So auch Koster S. 134, Schenkel S. 281f und die Meisten.

Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ), so lehrt Pls doch hier die Verschiedenheit des Verhältnisses der Welt zum Vater und zum Sohne als in dem zwischen den beiden Letzteren selbst obwaltenden Verhältnisse begründet erkennen (s. oben S. 83, 91f). Gott ist ihm Urquell einerseits, Ziel andererseits für das All (εἰς αὐτόν ist für ihn so ausschliesslich vorbehalten wie ἐξ αὐτοῦ), während dem „Herrn" die zwischen beiden Bestimmungen liegende Bedeutung des Vermittlers zufällt. In Kol dagegen wird auf ihn übertragen, was Rm 11 36 (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα) von Gott ausgesagt ist, eben damit aber das dem ganzen Paulinismus zu Grunde liegende Subordinationsverhältniss des Sohnes zum Vater verschoben und aufgehoben. Ist aber einmal „Alles auf Christus hin" geschaffen, so kann auch seine Herrschaft nicht mehr, wie I Kor 15 24—28 gelehrt wird, eine Art Interregnum zwischen der Herrschaft des Todes und der endlichen Allherrschaft Gottes, sie muss vielmehr selbst das letzte Ende bilden[1]. In der That hat der Autor ad Ephesios über Pls hinaus, ja im Gegensatze zu ihm, diese Consequenz gezogen. Daher nicht bloss Eph 1 5 die Formel wiederkehrt, sondern auch 1 21 gelehrt wird, dass die Machtstellung des Christus sich auch auf den zukünftigen Aeon erstrecke (οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι), Eph 5 5 aber an die Stelle des Unterschiedes zwischen seiner Herrschaft und der Herrschaft Gottes „das Reich des Christus und Gottes" (ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ) tritt[2]. Damit ist zugleich eine Verschiebung der Eschatologie des Pls in alexandrinischer Richtung gegeben, sofern „das Reich des Sohnes" Kol 1 13 als ein jenseitiges und ebenso der „zukünftige Aeon" Eph 1 21 als schon jetzt im Himmel gegenwärtig gedacht ist[3].

Bei dieser Uebereinstimmung beider Briefe gerade auf einem Punkte, welcher ihren Lehrbegriff in charakteristischer Weise von dem paulin. unterscheidet, geht es schwerlich an, aus dem Umstande, dass

---

[1] Dieser Argumentation eignet jedenfalls der Vorzug der Klarheit gegenüber den apologetischen Zurechtlegungsversuchen, die am vollständigsten Klöpper zu Kol, S. 225f zusammenfasst: nur I Kor 15 28 fasse Pls das allerletzte Ziel in's Auge; auch Rm 14 9 fehle die Angabe einer Zeitgrenze für das κυριεύειν des Christus; vollends Kol 1 20 komme es darauf an, der Irrlehre gegenüber die Reichsherrschaft des Christus über alle Lebewesen als Ziel der Schöpfung aufzuweisen, wesshalb auch 1 13 von βασιλεία τοῦ υἱοῦ die Rede sei. Hier geht schon C. Clemen S. 274f nicht mehr mit.

[2] Darin erkennt Koster S. 136 freilich nur eine Klimax wie Gal 1 1 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

[3] H. v. Soden, HC S. 115: „nach der offenbar schon einwirkenden alexandrinischen Weltanschauung." Nach S. 140 hat auch die ζωὴ τοῦ θεοῦ Eph 4 18 ihre philonischen Parallelen.

Eph die gemeinsame Christologie mehr zu Gunsten der hier ex professo behandelten Lehre von der Kirche ausbeutet, während Kol davon einen polemischen Gebrauch gegen eindringende gnostische Speculationen macht, ein Unterscheidungsmerkmal zu construiren, welche uns nöthigen sollte, den Autor ad Ephesios von dem Interpolator von von Kol zu unterscheiden[1].

2. Christus und die Weltversöhnung.

An der eben besprochenen Eigenthümlichkeit, wornach Christus das Weltziel, sein Reich das Reich Gottes schlechthin ist, hängt die weitere, unseren Briefen gleichfalls ausschliesslich eignende, wiewohl nur Eph 1 10 formulirt vorgetragene, Vorstellung von der Zusammenfassung des Irdischen mit dem Himmlischen in Christus (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ)[2]. Der Zusammenfassende aber ist Gott, und dieses sein Thun wird Kol 1 20 21 als ein „Versöhnen" im weitesten Sinne (ἀποκαταλλάσσειν τὰ πάντα) bezeichnet, welches in Christus sein Ziel hat. Dem nur Kol 1 20 21 Eph 2 16 vorkommenden, gewählten Ausdruck (Pls sagt einfach καταλλάσσειν) entspricht, weil der Begriff eine andere Richtung der Versöhnten, als die bisher von ihnen eingehaltene, in sich schliesst, der gleichfalls nur Kol 1 21 = Eph 2 12 4 18

[1] Nach Pfleiderer S. 454 geht die Wirksamkeit des Christus in Eph „unmittelbar auf die Gemeinde, mittelbar auf das Weltall", und soll S. 455f trotz der anerkannten Parallele Kol 1 20 = Eph 1 22 die praktisch-kirchl. Wendung, welche der Gedanke von Kol in Eph erfährt, eine Differenz der ganzen Anschauung begründen. Dort fällt S. 442 der Nachdruck auf die erhabene Weltstellung des Christus der Engelverehrung gegenüber, hier wird der zu einem kosmischen Princip erhobene Christus wieder in enge Beziehung zur Gemeinde gesetzt. „Nicht also eine andere Christologie hat unser Brief, wohl aber ein anderes christologisches Interesse." Ebenso Cone S. 257f, dagegen Koster S. 148.

[2] Pfleiderer S. 383: „Ist Christus nach Kol 1 16ff 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 Princip, 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." Die Motive für diese Lehre sind S. 384 treffend entwickelt. Die gegnerische Lehre verkümmerte nämlich die Vollkommenheit des Erlösungswerkes in doppelter Beziehung: 1. durch einen Engelcultus, der was Kol 1 19 2 9 vom πλήρωμα in Christus gesagt ist, ausschloss, 2. durch die Behauptung, auch der an Christus Gläubige befinde sich vermöge seines materiellen Leibes noch immer unter der Machtsphäre feindlicher Engel, welcher er sich durch Askese entziehen müsse. Daher die doppelte Antithese: 1. dass Christus, wie Haupt jeglicher angelologischen Macht, so auch Versöhner für die himmlischen Wesen sei, diese also nicht selbst wieder vermittelnde und versöhnende Functionen ausüben können 1 20; 2. dass es für seine Erlösten keine feindliche Geistesmacht mehr gebe, da ja die Grundlage aller Ansprüche, die sie an jene etwa erheben könnten, durch den Kreuzestod aufgehoben ist 2 15.

stehende Ausdruck „Entfremdet sein“ (ἀπηλλοτριωμένον εἶναι). Bei dieser weiteren Bedeutung von „Versöhnen“, bzw. „Wiederversöhnen“ (ἀποκαταλλάσσειν) sagt dann aber das „Zusammenfassen“, bzw. „Wiederzusammenfassen“ (ἀνακεφαλαιοῦν) zwar nicht vollkommen dasselbe aus, wohl aber drückt es den, dem vermittelnden Act genau entsprechenden, Effect aus[1]. Erklären sich demgemäss die Stellen Kol 1 20 und Eph 1 10 gegenseitig, so dient nicht minder auch Kol 2 10 „das Haupt jeder Macht und Gewalt“ (κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας) zur directen Erläuterung des Ausdrucks „Zusammenfassen“. Dass nun aber, wie die Zusammenfassung Eph 1 10, so auch die Versöhnung Kol 1 20 auf die himmlischen Wesen ausgedehnt wird, hat seine Veranlassung ohne Zweifel in der Irrlehre, derzufolge die Engel vermittelnde und versöhnende Functionen ausübten[2]. Demgemäss werden sie jetzt aus activen Vermittlern zu passiven Empfängern der Versöhnung herabgesetzt[3], wogegen die paulin. Aussagen über die Versöhnung (καταλ-

[1] Dass diese Ausdrücke Ergänzungsbegriffe enthalten, erhellt schon aus dem Decompositum ἀποκαταλλάσσειν, welches dem Decompositum ἀνακεφαλαιοῦν entspricht. Mit beiden soll angedeutet werden, dass es sich um Wiederherstellung eines ursprünglich vorhanden oder mindestens beabsichtigt gewesenen Verhältnisses handelt, so dass also die Vorstellung eines in der Zeit eingetretenen Abfalles im Hintergrunde steht. So Cremer unter ἄλλος, B. Weiss § 104c, v. Soden, HC S. 30, 110. Durch die herkömmliche, auch Kritik S. 111, 231 befolgte, Erklärung wird das ἀπό lahm gelegt. Dagegen ist wahr, dass für ἀνακεφαλαιοῦν die Bedeutung des Zurückbringens in einen früheren Zustand nicht nachweisbar ist. Vgl. J. B. Lightfoot, Notes on epistles of St. Paul 1895, S. 322. Daher auch Immer S. 373 den Sinn von Eph 1 10 anders bestimmen zu müssen glaubt als in Kol 1 20. Aber das auch von diesen Exegeten, überhaupt allgemein anerkannte Parallelitätsverhältniss beider Stellen lässt höchstens mit Klöpper zu Eph, S. 44f „eine kleine Differenz der Anschauung“ zu, die ihre genügende Erklärung im verschiedenartigen Gedankengang findet. Schon Tertullian übersetzt das Wort mit revocare ad initium, recolligere ad initium (Monog. 5 u. 11).

[2] Dies bildet natürlich ein auf der ganzen apologetischen Linie wiederkehrendes Argument. Vgl. Koster S. 142. Anknüpfungspunkte findet Schenkel S. 284 theils in I Kor 6 3, theils in Rm 8 19—23. Und doch wird man sich dabei nicht beruhigen können. Die Beweiskraft der ersten Stelle reicht auch nach Koster S. 141 nicht soweit, um die Nothwendigkeit einer Versöhnung durch das Blut des Christus für die Engel festzustellen, und gegen die zweite macht Klöpper zu Kol, S. 266 geltend, dass die Kol 1 16 durch εἴτε . . . εἴτε specificirten Geschöpfe intelligente Lebewesen sein müssen, um deren mit Bewusstsein erfahrene Entfremdung es sich bei ἀποκαταλλάσσειν allein handeln könne. Dagegen führt Klöpper zu Eph, S. 89 in Nachfolge von Mayerhoff S. 62 und Pfleiderer S. 446 für den paulin. Ursprung des einen und gegen die Authentie des anderen Briefs an, dass wie bei Pls (s. oben S. 99), so auch Kol 1 20 21 Gott das Subject der versöhnenden Thätigkeit ist, Eph 2 11—18 Christus. Vgl. dagegen Kritik S. 231. Die gleiche Abwechslung kommt ja aber auch bei Pls (s. Koster S. 157) und überdies schon in Kol allein vor (s. unten S. 253). Vgl. Hort S. 136f.

[3] Klöpper zu Kol, S. 269 sucht begreiflich zu machen, wie „nachdem einmal die Irrlehre eine Cooperation der Engel bei der Versöhnung der Gläubigen statuirte, es sich dem Apostel sehr nahe legen musste, die Keimpunkte einer

λαγή) Rm 11 15 II Kor 5 19 nur von der irdischen Welt, nicht aber von himmlischen Sphären wissen[1], Hbr 2 16 letztere Vorstellung sogar ausgeschlossen ist. Den paulin. Engeln geht nämlich mit dem „Fleisch" auch alle Fähigkeit ab, an der, erst durch die Annahme des Fleisches ermöglichten, Heilswirkung des Todes des Gottessohnes, in welchem „die Sünde im Fleisch verurtheilt" worden ist Rm 8 3, Theil zu nehmen[2]. Nur eine indirecte Wirkung auf die Engelmächte ist denkbar, sofern denselben in Folge der Versöhnung der Menschen mit Gott ein bisher beherrschtes Gebiet entzogen wurde (s. oben S. 32). Da nun die Kol 2 14 gelehrte Beziehung des Versöhnungstodes auf das Gesetz paulinisch ist (s. oben S. 108), könnte man den obigen Gedanken etwa aus der darauf folgenden Stelle 2 15 herauslesen und darnach selbst 2 20 erklären wollen. Aber genau besehen erweisen sich die angeführten Stellen in gleicher Weise als unter sich wohl übereinstimmende Theile desselben Bewusstseins, welchem auch Eph 3 10 entstammt, stehen dagegen in einem durchaus disparaten Verhältnisse zur paulin. Ideenwelt, innerhalb welcher alle Voraussetzungen zu einer Vorstellungsreihe, wie die Kol 1 20 2 15 Eph 3 10 vorliegende ist, fehlen. Der Behauptung, es habe der Gedanke von der Weltversöhnung an Eph 2 11—18, wo vielmehr bloss vom Friedestiften zwischen Juden und Heiden die Rede sei, keine directe Parallele[3], ist vielmehr der Satz entgegenzustellen, dass Kol 1 20 auf ursprünglich paulin. Grund die Farben von Eph aufgetragen sind. Wahrscheinlich denkt der Verfasser bei dem aus Eph 2 14 15 17 herübergenommenen Friedensschluss (εἰρηνοποιήσας mit folgendem εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) daran, dass auf

---

mehr oder weniger unbewusst-universellen Anschauung mit vollem Bewusstsein weiter dahin zu entfalten, dass die Engel aus activen Versöhnungsmittlern zu passiven Versöhnungsempfängern depotenzirt würden".

[1] Baur S. 42. Hilgenfeld, Einleitung in das NT S. 666f.

[2] R. Schmidt S. 189, welcher diese treffende Bemerkung macht, tröstet sich darüber mit Hinweis auf Kol 2 11 12, Koster S. 142 zugleich mit Eph 1 7 2 13, während v. Soden, HC S. 33 dagegen sogar die Bemerkung aufbietet, „dass der Tod Christi doch nicht ausschliesslich die σάρξ, sondern die Person Christi traf, der durch seine Herkunft mit den Engelmächten in ursprünglicher Beziehung stand". Aber es wird doch immer, wo von der Heilswirkung des Todes die Rede ist, in ganz paulin. Weise gerade das Blut Eph 1 7 2 13 Kol 1 20, der Leib Eph 2 16 (?), das Fleisch Eph 2 15, ja „der Leib des Fleisches" Kol 1 22 genannt, wie denn überhaupt der Begriff der σάρξ Eph 2 3, auch in ihrem Verhältniss zum σῶμα 5 30, durchaus paulinisch gefasst ist. Vgl. Lüdemann S. 10, 59. Der Autor ad Ephesios emancipirt sich also von Pls in einer Form, welche zeigt, dass ihm ein tiefer liegendes Grundmotiv der paulin. Gedankenverbindungen (s. oben S. 119) nicht in's Bewusstsein getreten oder — falls er Pls selbst sein sollte — wieder daraus entschwunden ist. Dass auch sonst die Anthropologie beider Briefe mit der paulinischen identisch ist, erhellt aus dem oben S. 10f Bemerkten. Vgl. hierüber auch B. Weiss § 100a.

[3] So Hoekstra S. 626 und Pfleiderer S. 449f.

Erden die zwei Parteien Eph 2 16 nach Durchbrechung der Zwischenwand 2 14 in Einem Leib vereinigt werden, an welcher Thatsache dann aber Eph 3 10 im Himmel, durch dessen Räume ihr Reflex sich sofort verbreitet, die Geister den Weltplan Gottes verstehen lernen und sich, ihr bisheriges Widerstreben aufgebend, auch ihrerseits ihm einfügen können, so dass jetzt Eph 1 10 alle Entfremdung aufgehoben und die Harmonie des in Christus zusammengefassten Weltalls hergestellt ist. Die aus ihrer relativ selbständigen Stellung herausgeworfenen Engelmächte sind aber damit, dass sie sich Gott unterwerfen mussten, „versöhnt“ [1]. Damit ist aber die Compatibilität der Vorstellungswelt beider Briefe auch auf diesem Punkte erwiesen. Der in Kol mehr hervortretende kosmische Process ist nur der Abschluss des in Eph deutlicher ausgedrückten weltgeschichtlichen Verlaufes [2]. Aber in keinem von beiden Schriftstücken fehlt es ganz an der entsprechenden Kehrseite. In beiden herrscht vielmehr eine Grundanschauung, wornach der geschichtlich sich verwirklichende Heilsrathschluss mit dem in der Schöpfung anhebenden Weltplan auf's Engste zusammenhängt. Nur sind in Kol an die Stelle der in Eph abwechselnd berücksichtigten Juden- und Heidenchristen ausschliesslich Heidenchristen getreten. Durch diese Vereinseitigung des Gesichtspunktes ist eine gewisse Differenz der Haltung überhaupt bedingt, die aber verschwindet im Vergleich mit der Kluft, welche trotz ihrer paulin. Grundfärbung beide Briefe vom ursprünglichen Paulinismus scheidet. Im Mittelpunkte der dogmatischen Begriffswelt steht jedenfalls nicht mehr jener aus Rm und Kor bekannte „himmlische Mensch“, der „letzte Adam“, welcher im Kreuzestod die Gesetzesknechtschaft aufgehoben und in der Auferstehung die Geistesbegabung der Gläubigen vermittelt hat; sondern die am Kreuze geschichtlich vollbrachte Erlösung [3] erscheint

---

[1] Blom, ThT 1882, S. 418f.

[2] Auch Pfleiderer S. 455 findet in Eph die Meinung ausgesprochen, „dass in diesem Einigungsprosess der irdischen Gemeinde der absolute Weltprocess sein Vorbild nicht nur, sondern auch seine Vermittelung habe“. Mit Inversion beider Momente behauptet Lipsius S. 511f die gleiche Einheit des Gedankens in beiden Briefen: „Indem sie Christum ebenfalls als ein übermenschliches und überweltliches Wesen fassen, dessen Erscheinung auf Erden die Erkenntniss der oberen Welt erschliesst, beschreiben sie sein am Kreuz vollbrachtes Werk in erster Linie als Verwirklichung des universellen Weltzwecks, der Unterwerfung aller Mächte und Gewalten unter Christus als das allgemeine Oberhaupt Aller, oder der universellen Versöhnung und der Ueberwindung des Reichs der Finsterniss. Erst auf Grund dieser metaphysischen Versöhnung erfolgt auch die Versöhnung der ἐκκλησία oder die Errettung der Gläubigen aus der Macht der Finsterniss und die Vereinigung der Juden und Heiden zur mystischen Einheit des übersinnlichen σῶμα Χριστοῦ.“

[3] Der Ausdruck ἀπολύτρωσις selbst wird im paulin. Sinne gebraucht, näm-

hier auf der Folie eines allgemeinen weltgeschichtlichen Erlösungsprocesses aufgetragen, welcher Irdisches und Himmlisches, Sichtbares und Unsichtbares umfasst[1]. Diese ganze, speculativ gerichtete Anschauung mag immerhin ihre Anknüpfungspunkte in I Kor 4 9 6 3 8 6 15 24–28 suchen. Thatsächlich bringt sie eine Correctur letzterer Stelle, und auch an sich ist sie keine Consequenz des Begriffes des Idealmenschen, sondern Moment einer neuen und selbständigen Gedankenreihe, innerhalb welcher die neutest. Christologie so ausgebildet wird, dass nur noch die eine Steigerung übrig bleibt, welche sie im johann. Logosbegriff erfahren sollte.

3. Christus und Gott.

Die Stellung des Christus zu Gott ist trotz allen, sich wechselseitig aufhebenden, Versuchen, einen Gegensatz beider Briefe auch auf diesem Gebiete nachzuweisen[2], hier wie dort die gleiche. Auch in Eph ist dem Sohne Präexistenz beigelegt, so gut wie Kol 1 15 17[3], und hinter der ihm Kol 1 16 18 zugeschriebenen kosmischen Stellung bleibt die Position in Eph nicht zurück. Zwar ist „durch Jesus Christus" Eph 3 9 zu

---

lich entweder Eph 1 7 Kol 1 14 = ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν von der Veranstaltung Gottes zur Loskaufung der Sünder aus der Schuldhaft vermittelst des im Tode des Christus geleisteten Sühnopfers (s. oben S. 107), bald Eph 1 14 4 30 vom Endresultate der ganzen erlösenden Thätigkeit (s. oben S. 138), von der endgültigen, eschatologischen Erlösung. Vgl. Klöpper zu Eph, S. 53, v. Soden, HC S. 26, 112. Der Unterschied, welchen der Letztgenannte, JpTh 1887, S. 445f und Pfleiderer S. 385, 451f bezüglich der Erlösungslehre beider Briefe zu construiren unternehmen, als sei in Eph wegen 5 26 das Mittelglied der satisfactorischen Leistung Kol 2 14 übersprungen, verschwindet hinter der Wahrnehmung, dass die paulin. Lehre in beiden Briefen die nur andeutungsweise berührte Voraussetzung bildet. So speciell auch Eph 2 16, worüber s. oben S. 229. Aus der Opfertheorie ist auch bei aller Selbstständigkeit ihrer Durchführung das Bild 5 2 zu verstehen (s. oben S. 105).

[1] Hausrath IV, S. 383: „Er steht nicht in specifischem Verhältniss zur Menschenwelt, wie der himmlische Adam, sondern er ist ein kosmisches Princip, der Grund und das Ziel der Welt überhaupt." S. 384: „Christus ist hier nicht der Wiederhersteller der menschlichen Natur, sondern des Universums."

[2] Nach Hoekstra S. 604f, 608f steht Eph dem Pls durch Subordination des Sohnes näher, als Kol, welcher Vater und Sohn coordinirt. Nach Pfleiderer S. 442, 445f und Cone S. 250 geht die Christologie in Eph in der Richtung nach dem johann. Lehrbegriff über Kol hinaus. Auch nach v. Soden, JpTh 1887, S. 440f lehrt Eph bereits die johann. Immanenz, concentrirt Alles energisch auf Christus, was in Kol nur 1 15–20 der Fall sei, welche Stelle v. Soden damals nebst 2 10 15 18 (von θέλων bis ἐμβατεύων) dem Interpolator beliess. Derartige, nur an den Extremitäten haftende, Zweifel wichen HC III, 1, ²1893, S. 3, 12, 32f leicht zurück hinter der apologetischen Radicalcur von B. Weiss, Einleitung ²S. 260, 266 u. A. Aber auch Clemen S. 44, 275 will bloss 1 18–20 ausscheiden.

[3] Vgl. Pfleiderer S. 441f (mit Bezug auf 4 8–10), 442f (mit Bezug auf 5 31 32). Auch v. Soden HC S. 107 (mit Bezug auf 1 4), 120f (mit Bezug auf 1 12 χωρὶς Χριστοῦ) ist von seinen JprTh 1887, S. 445f geäusserten Zweifeln zurückgekommen.

streichen, aber auch „ohne Christus“ Eph 2 12 setzt dieselbe Vorstellung voraus wie I Kor 10 4 9, und wenn Kol 1 16 der Vorgang der Weltschöpfung in Christus begründet ist, so ist dasselbe Eph 1 4 auch in Bezug auf den, erst unter seiner Voraussetzung denkbaren, Vorgang der Erwählung der Fall[1]. Gewiss geht die Aussage Kol 1 17, dass Alles in Christus seinen Bestand hat (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν), Christus also in einer an den philonischen Logos erinnernden Bestimmtheit[2] als bleibender Mittel- und Angelpunkt der Schöpfung erscheint, über die Tragweite einer bloss religiösen Reflexion (Servator mundi conservat mundum) hinaus und ist nur speculativ zu begreifen; aber dasselbe gilt von Eph 1 23 (τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, vgl. auch 4 10), wo überdies etwas von Christus ausgesagt wird, was sonst (Jes 6 3 Jer 23 24 I Kor 15 28) nur von Gott gilt. Ebenso bezieht Eph 4 8 auf Christus, was Ps 68 19 unmittelbar von Gott ausgesagt ist[3]. Es ist sonach auch nicht im Gegensatze zu Kol 3 11 (πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός), welche Stelle nur parallel mit Eph 1 23 ist, aufzufassen, wenn Eph 4 6 Gott selbst über Allen und durch Alle und in Allen ist (εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν). Scheint jenes „Alles in Allen Christus“ ein bezeichnendes Wort gerade für Kol, so entspricht ihm doch im Zusammenhang mit der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Grieche und Barbar, Heide und Jude die „Zusammenfassung des Alls in Christus“ Eph 1 10 (vgl. auch 2 14 ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν). In beiden Briefen erscheint jede Gotteswirkung so sehr durch Christus vermittelt, dass Gott und Christus promiscue als Subjecte derselben Aussagen auftreten, und es findet in dieser Beziehung keineswegs gerade im Kol-briefe eine Bevorzugung des Namens Christus statt[4]. Wenn vielmehr Eph 3 19 die Liebe des

---

[1] So Hofmann, Klöpper, v. Soden, Macpherson zu Eph 1892, S. 123, welcher mit Recht Joh 17 24 vergleicht.

[2] So selbst Theologen wie Bähr, Böhme, Neander, Beyschlag, Meyer-Franke (citirt S. 318 Philo trotz der heftigen Invective S. 309), aber auch Kritiker wie Hoekstra S. 607, Pfleiderer S. 380 und Cone S. 249f. Conservativer war noch Schenkel S. 282, 299.

[3] Letzteres ist charakteristisch für unsere Briefe, verbindet sie aber mit Phl, wo 2 10 11 die Stelle Jes 45 23, die Rm 14 11 auf Gott bezogen erscheint, auf Christus angewandt wird. Ein weiterer Berührungspunkt liegt in dem Midrasch Eph 4 8–10, wo (freilich nicht nach der singulären Auslegung v. Soden's S. 444f, 451, HC S. 135f) der καταβάς und ἀναβάς nach Anleitung von Phl 2 7–10 zu verstehen ist. Besteht doch sogar die von Pfleiderer S. 442f vertretene Möglichkeit, dass Eph 5 31 καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ auf das Herabkommen des Christus aus seiner himmlischen Heimath, um sich mit der Gemeinde auf Erden zu verbinden, angewandt sein will.

[4] Und ebenso wenig charakterisirt, wie v. Soden, JpTh S. 103, 440f, 445

Christus betont wird, so heissen die Gläubigen dafür Kol 3 12 Gottes Geliebte, und wenn Eph 5 25 Christus die Gemeinde bis zur Selbstaufopferung geliebt hat, so hat dafür Kol 2 13 (χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα) = Eph 4 32 (ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν) Gott den Gläubigen ihre Sünden auf dem Gnadenwege erlassen. Dass aber das Gleiche Kol 3 13 auch wieder von Christus ausgesagt wird (ἐχαρίσατο ὑμῖν), beweist eben, wie geläufig unserem Verfasser überhaupt die Vertauschung beider Subjecte geworden ist, und eben diese Thatsache hat wieder ihren letzten Grund in der vergleichungsweise gesteigerten Christologie, die er vertritt[1]. Aber so absolut auch Christus über allem Geschaffenen steht (Kol 1 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως als genit. comparationis: vor aller Creatur, s. darüber oben S. 83) und gleichsam als Versinnlichung Gottes (S. 245) erscheint, so ist doch in seinem eigenen Bewusstsein Gott nicht bloss sein Vater, sondern auch sein Gott Eph 1 17[2]. Für Gott erscheint Christus immer in der Bezogenheit zur Welt, und sein Verhältniss zu dieser ist nach Kol 1 16 17 geradezu das der Immanenz[3]. In diesem „Erstgeborenen" hat Gott die ganze Welt mitgeschaffen (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα); sie entwickelt sich nur durch ihn (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ), hat ihren Bestand in ihm (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Der Christus dieser Briefe ist mit Einem Wort Centralwesen des Universums, sein Verhältniss zu Gott kein Anderes als das des johann. Logos-Christus[4].

---

meint, die Vorliebe für die paulin. Formel ἐν Χριστῷ (bzw. ἐν αὐτῷ oder ἐν ᾧ) gerade Eph im Unterschiede von Kol. Hier steht sie 18 mal, dort 35 mal. Dafür verhalten sich beide Briefe in Bezug auf Umfang = 5 1/2 : 8. Vgl. Deissmann S. 126: „Es ist nicht unmöglich, dass die durch den Bildner der Formel in sie hineingelegte Vorstellung von Späteren in ihrer Originalität nicht mehr völlig verstanden wurde, und der Umstand, dass der Gebrauch der Formel sich bis zum Vierfachen des paulin. Durchschnitts steigerte, spricht nicht gegen diese Vermuthung. Man hat bei der Lectüre des Kol- und Eph-briefes nicht selten den Eindruck, dass die religiöse Formel bereits zum theol. Schulworte geworden ist."

[1] Schenkel S. 284: „Ohne Gott selbst zu sein, grenzt er doch unmittelbar an die Gottheit."

[2] Insofern macht sich allerdings noch einmal die paulin. Subordination geltend. Koster S. 134, der das hervorhebt, führt Kol 2 2 als Parallele dazu an, was angeht, falls zwischen θεοῦ und Χριστοῦ kein Komma zu setzen wäre (s. oben S. 235). Dann aber lässt sich auf diesem Punkte wenigstens keine Differenz zwischen Eph und Kol wahrnehmen.

[3] Baur S. 257.

[4] Anhangsweise zum Kapitel von Gott und Christus mag noch die Anschauung vom hl. Geist Erwähnung finden. Das Wort πνεῦμα steht in Eph 13 mal, in Kol nur 2 mal, vom Geiste Gottes nur 1 s. Hoekstra S. 616f, 628 und Pfleiderer S. 447 erkennen auch hier einen Differenzpunkt, sofern in Kol, weil 2 9 πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος in Christus wohnt, kein rechter Raum für das πνεῦμα bleibe (ähnlich R. Schmidt S. 199, 201, 206), während in Eph die Reflexion auf

4. Vorwiegend in Eph vertretene Seite.

1. Die Vorherbestimmung.

Es entspricht nur der höheren Christologie dieser Briefe und der auf ihr beruhenden Anschauung von dem über Alles übergreifenden Charakter des Christenthums, wenn auch die Präexistenz des Christus auf die Gemeinde übertragen und die Beseligung der Christen auf eine vorzeitliche Vorherbestimmung zurückgeführt wird (s. oben S. 168). Schon Kol 1 27 (ἠθέλησεν) 3 12 (wo übrigens die ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ einfach wie Rm 8 33 aufzufassen sind) und 3 15 (καλεῖσθαι), noch mehr aber in Eph wiederholt sich die gesammte prädestinatianische Terminologie des Rm-briefes (καλεῖσθαι 4 1 4, κλῆσις 1 18 4 1 4, εὐδοκία 1 5 9, προετοιμάζειν 2 10, πρόθεσις 1 11 3 11, προτίθεσθαι 1 9, προορίζειν 1 5 11)[1]. Auch der Wille Gottes tritt 1 5 9 11 in diesen speciellen Zusammenhang ein, während er Kol 1 9 4 12 mehr die sittliche Forderung überhaupt bezeichnet. Schliesslich wird der ganze Prädestinationsbegriff auf einen runden, der Hauptsache nach (d. h. mit Ausnahme von πρὸ καταβολῆς κόσμου = I Pt 1 20 Joh 17 24) durchaus paulin. Ausdruck gebracht in der für die ganze Lehre überhaupt classischen Stelle Eph 1 4 (wornach Gott ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ).

2. Die Kirche.

Anerkanntermaassen erscheint in Eph die Vereinigung der Juden

---

die Gemeinde in gegentheiliger Richtung wirke. Wenn aber der Begriff des πλήρωμα selbst beiderseits der gleiche ist, so kann auch diese Verschiedenheit sich nur aus der eigenthümlichen Anlage und Richtung eines jeden der Briefe erklären, und Eph rückt wenigstens dem paulin. Lehrbegriff, trotzdem sein Gebrauch des Wortes im Allgemeinen damit stimmt, nicht näher, da Pls nirgends von einem πνεῦμα τοῦ νοός 4 23 geredet hat. Andererseits zeigt Beversluis S. 385 f, dass die paulin. Begriffe von „Unterpfand“ (s. oben S. 138) und „Versiegelung“ II Kor 1 22 dieselben sind wie Eph 1 13 14. Eine Annäherung der Lehre von Geist an den johann. Parakleten bemerken Pfleiderer S. 448 und O. Cone S. 259.

[1] Man kann somit nur von einem stärkeren Hervortreten dieses Elementes in Eph sprechen. Vgl. auch Beyschlag, Theodicee S. 39, 41. Anders v. Soden S. 436 und Pfleiderer S. 439 f, welcher aber den Grund der Erscheinung richtig in dem Gewichte findet, das in Eph auf den Begriff der in und mit Christus erwählten Ekklesia fällt. „Mit dieser ewigen Erwählung der Gemeinde in Christo ist die paulin. Präexistenz Christi auf die in ihm beschlossene Gemeinde erweitert und damit die Idee dieser christologischen Vorstellung auf ihren bestimmtesten Ausdruck gebracht; war schon bei Pls die Präexistenz der Person des Erlösers der dogmatische Ausdruck für die höhere Ansicht von der Erlösungsreligion, für die Ueberzeitlichkeit des Erlösungsprincips, so tritt dies 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.“

und Heiden in einer Gesammtkirche als der eigentliche Centralpunkt der Betrachtung (s. 2 3). Selbst die aufgehobene Trennung zwischen der Menschenwelt und der höheren Geisterwelt ist gewissermaassen nur ein metaphysisches Seitenstück zu der aufgehobenen Scheidewand innerhalb der Menschheit. Den Schutzgeistern der Juden und der Heiden imponirt mächtig der Erfolg der Einheitskirche auf Erden (s. oben 2 4). Durch Vereinigung der grossen Religionstypen der Vergangenheit ist ein neues Ganzes, Ein Leib geworden, welcher nichts Anderes ist als der vom Geist des Herrn beseelte Leib des Christus selbst[1]. So aber heisst die Kirche nicht bloss Eph 1 23 4 12 16 5 23, sondern auch Kol 1 18 24, und nicht bloss Eph 4 15 ist Christus das „Haupt des Leibes", sondern auch Kol 2 19. Es kann somit nicht behauptet werden, in Eph trete die Gemeinschaft der Christen unter sich der in Kol hervorgehobenen Gemeinschaft derselben mit Christus gegenüber[2]. Vielmehr erscheint auf diesem Punkte die Solidarität der Anschauung unserer Briefe um so gesicherter, als beide sich eben damit in charakteristischer Weise von den paulin. Lehranschauungen entfernen. Denn nicht bloss spricht Pls gewöhnlich von „Gemeinden" (ἐκκλησίαι), wie solche in Galatien, Korinth u. s. f. existiren (s. oben S. 177), und geht unsere einheitliche Zusammenfassung der Christenheit unter dem Gesichtspunkte der Gesammtkirche sogar über die „Kirche Gottes" (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) Gal 1 13 I Kor 10 32 11 22 15 9 (Phl 3 6) hinaus[3], sondern auch die ganze Vorstellung von Christus als dem „Haupt des Leibes" ist keineswegs so ganz paulinisch wie sie zunächst aussieht. Erst auf Grund von I Kor 11 3 (παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ) einerseits, andererseits aber der bekannten Ideenreihe, wornach die Gemeinde ein organisirter Leib und als solcher sensu mystico Christus selbst ist (s. oben S. 176 f) I Kor 12 12, konnte jene Auffassung erwachsen. Der Unterschied aber liegt darin, dass bei Pls wir Viele „Ein Leib in Christus" Rm 12 5 I Kor 12 13 sind: unter einander „Glieder", zusammen „Leib des Christus" I Kor 12 27[4]. Folglich ist Christus nicht als ein einzelnes

[1] H. v. Soden, JpTh 1887, S. 463.

[2] So Hoekstra S. 634 f und Pfleiderer S. 462. Dagegen Koster S. 154 f.

[3] Vgl. Krauss, Das protest. Dogma von der unsichtbaren Kirche 1876, S. 132 f, 135 f, 138: erst der, den Gedanken von I Kor 12 28 weiterführende, Ephbrief bringe den dogmatischen Begriff der Kirche, ein mystisches Mittelding zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, mit nicht ausschliesslich religiösem, sondern zugleich kosmischem Untergrund; Seitenstücke dazu seien die ecclesia invisibilis Hbr 12 23 und die ecclesia universalis I Tim 3 15.

[4] Auf I Kor 12 27 verweist noch Jülicher, Einleitung S. 90, um die Continuität der Vorstellung in Eph mit der altpaulinischen festzustellen. Sofern dort die Darstellung eines gegliederten Organismus in Anwendung auf die korinthische

Glied dieses Leibes, auch nicht als Haupt (vgl. vielmehr 12 21, wo das Haupt nur in der Reihe der Glieder auftritt), sondern als der den Leib beseelende Geist gedacht I Kor 6 15—17 12 13. Der „Leib" unseres Briefes dagegen ist genau genommen ein Rumpf[1]. Angewandt auf I Kor 11 3 würde sich die unzulässige Vorstellung ergeben, dass das Weib Leib des Mannes, der Mann Leib des Christus, Christus Leib Gottes sei — was Pls schwerlich gedacht hat, wohl aber irgendwie unser Verfasser Kol 2 9[2]. Namentlich in Eph wird eine solche Consequenz gezogen, wenn das Verhältniss zwischen Christus und der Gemeinde als dem Haupte und dem Leibe zugleich unter der Form eines ehelichen Verhältnisses aufgefasst ist 5 23—32. Von dem mit I Kor 11 3 stimmenden Ausgangspunkte, dass der Mann Haupt des Weibes ist, schreitet Eph 5 23 dazu weiter, dass Christus Haupt der Kirche ist. Wie nun die Kirche Leib des Christus, so sind für die Männer die Weiber „ihre eigenen Leiber" 5 28[3]. Wie Mann und Weib eine organische Einheit bilden, so auch Christus und die Ekklesia[4]. Als über der Vergleichslinie hinausliegend wird 5 24 (durch das ἀλλά) nur dies betont, dass Christus auch „des Leibes Heiland" (5 23 σωτὴρ τοῦ σώματος) ist. Desswegen nämlich, weil er sich 5 25 für die Kirche (nach Gal 2 20 „für mich") gegeben hat, um sie 5 26 zu heiligen. Daher hier allerdings nicht das Individuum, sondern die Kirche das Correlat zur Versöhnungsthat bildet, womit übrigens nur ein weiterer Differenzpunkt gegeben ist, welcher diese Begriffswelt von der paulin. Auffassung trennt[5].

Gemeinde gesetzt ist, findet v. Soden S. 465 in der Stelle einen „leisen Anfang" zu der in Eph weitergeführten Linie.

[1] Richtig bemerkt von Hoekstra S. 630, Blom, ThT 1887, S. 408, Biedermann II, S. 150, Pfleiderer S. 241, 380f, Holsten, Pls I, S. 341f, 372f, Cone S. 258, Hort S. 131f. Klöpper zu Kol, S. 243 erklärt die Behauptung, der paulin. Christus sei als der den Leib der Gemeinde beseelende Geist gedacht, für „eine moderne Abstraction". Dann wäre wohl auch Jak 2 26 ein modernes Bild.

[2] Dagegen macht Koster S. 156 geltend, nach Kol 2 10 müsste dann auch πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία zum σῶμα Χριστοῦ gehören. Das ist auch der Fall, sofern die Kirche in die Geisterwelt hineinreicht, das πλήρωμα überhaupt zum Himmel und Erde umfassenden Universum auswächst.

[3] Dies die einzige Stelle in Eph, wo man allenfalls sagen könnte, das Wort σῶμα werde im natürlichen Sinne gebraucht = leiblicher Organismus, welcher doch bei Pls der vorherrschende ist. Vgl. Lüdemann S. 8, 10.

[4] H. v. Soden S. 471: „Zweierlei geht hier über Pls hinaus; zuerst diese mystische Einheit zwischen Christus und der Kirche, in welcher beide ihrer Idee nach nur die zwei Seiten einer und derselben kosmischen Potenz sind, sozusagen Christus die unsichtbare, die Kirche die sichtbare Seite; und sodann die damit gegebene einflussreiche Rolle, welche der Kirche im Heilsplan Gottes zufällt, als dem πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου." Aehnlich B. Weiss § 105a.

[5] Weiffenbach, Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung? 1887, S. 37f. Vgl. auch v. Soden S. 450, 455: „Die Versöhnung ist Christi fortgehendes

Als „Haupt des Leibes“ dagegen ist Christus das Princip, von welchem aus die Kirche sich zur innerlich gegliederten Einheit ausgestaltet; alle Glieder sind vom Haupte aus belebt, durchdrungen, zusammengehalten Eph 4 16 Kol 2 19; sie wachsen heran zu seinem Leibe Eph 4 15, den er so in ihrer organischen Zusammenfassung sich erbaut 4 12. Auch von dieser Seite betrachtet (vgl. S. 243), hängt also an dem Begriff des Pleroma die Vorstellung eines Processes (Kol 2 19 αὔξησις τοῦ θεοῦ), dessen Zielpunkt Eph 4 13 der ist, dass „wir als Gesammtheit (οἱ πάντες) hinangelangen zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes, zu einem vollkommenen Manne (εἰς ἄνδρα τέλειον), zum Maasse der Vollgrösse der Fülle des Christus“ (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ). Diesem auch 1 23 angezeigten Ziele wächst die Kirche unaufhaltsam entgegen, ohne dass etwa 4 14–16 eine Katastrophe die letzte Vollendung einzuleiten brauchte[1]; nur Kol 3 4 ist die Vorstellung der Parusie gestreift und demgemäss Eph 5 16 von „den bösen Tagen“ der Gegenwart die Rede. Im Allgemeinen aber herrscht durchaus die Vorstellung einer sicher und unaufhaltsam fortschreitenden Wellenbewegung, die von dem, das All mit immanenter Wirksamkeit durchdringenden, Christus ausgeht[2]. Die menschlichen Werkzeuge, deren er sich bei Förderung dieses Werkes bedient, Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer Eph 4 11[3], die vom Himmel her mit den verschiedenen Geistesgaben

Werk, das er auf Grund seines Kreuzestodes inmitten der Kirche an denen übt, welche dieser Kirche sich einverleibt haben.“ S. 464: „So wird Christus geradezu σωτὴρ τῆς ἐκκλησίας genannt, weil die Menschen erst als Glieder der ἐκκλησία des Heils theilhaftig werden.“

[1] Vgl. v. Soden, HC S. 138. Klöpper zu Eph, S. 73, 132 macht auch die αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι 2 7 gegen die Nähe der Parusie geltend.

[2] Vgl. Kritik S. 300. Auch Vertheidiger der paulin. Authentie wie Schenkel S. 287f, 300f und Hort S. 141f notiren das Zurücktreten des Bedürfnisses nach einer sinnlich vorzustellenden Parusie. Wird doch 2 17 (καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην) sogar eine Art von „unsichtbarer Wiederkunft“ in der Kirche gelehrt. Vgl. auch Hilgenfeld, Einl. S. 679f, Pfleiderer S. 447, v. Soden, HC S. 125, Cone S. 259f.

[3] Ueber die Differenzen dieser Vorstellungsweise und der paulinischen s. Immer S. 377. Pfleiderer S. 448f vergleicht richtig Eph 2 20 mit I Kor 3 11: „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 (I Tim 3 15). So zeigt sich schon in diesem einen Punkt der Eph-brief als die Uebergangsstufe vom Paulinismus zum Katholicismus.“ Lipsius S. 776: „Sofern diese Kirche auf Erden erscheint, hat Christus in ihr feste Kirchenämter geordnet (Eph 4 11).“ Koster S. 45, 197 will Eph 2 20 dahin verstehen, dass Apostel und Propheten vielmehr jenen Grund gelegt hätten, während doch Christus als „Eckstein“ fungire und als wahre Parallele nicht I Kor 3 11, sondern I Pt 2 6 Apk 21 14 sich einstelle. Vgl. Kritik S. 245, 263, 273. Wie die Gesammtautorität der Apostel als Grund der

ausgerüstet werden 4 7, sind nur einzelne Gelenke und Fugen dieses aus Christus heraus und in ihn hinein wachsenden Leibes 4 15 16 [1]. Aber gerade diese in den Kirchenämtern gegebene Gliederung ist es, welche die Gemeinde befähigt, allen Versuchungen der Zersplitterung siegreich zu widerstehen 4 14 [2].

So wird denn schliesslich im Bewusstsein der Macht der Juden und Heiden trennenden Gegensätze und der Nothwendigkeit ihrer Vermittelung alles Gewicht auf die Einheit der Kirche gelegt 4 3—6, welche durch den Sühnetod, der alle Schranken und Unterschiede aufgehoben hat, begründet ist und in Christus als dem einheitlichen, Alles tragenden und zusammenhaltenden Centralpunkt des Universums ihr Princip hat [3]. Die ganze Ethik des Briefes aber fasst sich in der Mahnung zusammen, welche an die Einzelnen ergeht 4 17—6 18, dasjenige voll zu werden, was die Gesammtheit idealiter ist, heilig und fleckenlos, während in der Parallelstelle Kol 2 16—4 6 dasselbe gemeinchristliche Lebensideal im Gegensatze zu dem überspannten Asketismus der Irrlehre entwickelt wird [4]. Am erfolgreichsten hat der Autor ad Ephesios auf die Entwickelung der christl. Ethik eingewirkt durch die, nach dem aristotelischen Schema des Familienlebens (Polit. 1 3) angelegte, Haustafel Kol 3 18—4 1 = Eph 5 22—6 9, der I Pt 2 13—3 7 Tit 2 1—10 sofort ähnliche Ansätze zu einem System der speciellen Ethik zur Seite treten [5].

Kirche auftritt, so heissen sie Eph 3 5 auch bereits „die hl. Apostel", was freilich Hort S. 145f rechtfertigt vermittelst der Proportion: die Eigenschaft aller Christen als κλητοί verhält sich zu κλητός als Attribut des Apostels Rm 1 1 I Kor 1 1, wie die Eigenschaft aller Christen als ἅγιοι zu dem apostolischen Attribut ἅγιος. Aber sicherer als logische Exercitien leiten hier historische Wahrnehmungen: nächste Parallelen zu den „hl. Aposteln" (sonst heissen sie um diese Zeit „die guten" oder „die seligen Apostel") begegnen erst bei Hegesippus = Eusebius KG III, 32 8 ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορός und im 3. Jahrh.

[1] Vgl. hierüber Klöpper zu Kol, S. 453f, zu Eph, S. 129f, Pfleiderer S. 448f, 462f, Beversluis S. 395f.

[2] Baur S. 259, Hausrath IV, S. 361, Pfleiderer S. 463f.

[3] Hausrath IV, S. 358: „Nicht mehr die Kirche speculirt hier über Gott und Christus, sondern sie selbst ist Object der speculativen Betrachtung geworden." Lipsius S. 776: „Die ἐκκλησία ist daher hier nicht Gemeinde, sondern Kirche als objectiv-göttliche Institution, deren heilsgeschichtliche Bedeutung hinter ihre unmittelbar kosmische, über die Menschenwelt hinaus in die überirdische Geisterwelt hineinragende, Bedeutung zurücktritt."

[4] Vgl. Kritik S. 192f. Dazu B. Weiss § 106c, Pfleiderer S. 390f, Chavannes, La religion dans la Bible II, S. 122f und Offerhaus, De godsdienstige en zedelijke denkbeelden van den brief aan de Colossers: Geloof en vrijheid 1895, S. 61f.

[5] Vgl. Kritik S. 166f, 312, B. Weiss § 106d, Koster S. 24.

2. Die Pastoralbriefe.

1. Paulinische Grundlage.

Fast so wenig, wie bezüglich Eph und Kol, kann bezüglich Past ein Zweifel am paulin. Charakter der hier begegnenden Begriffswelt im Grossen und Ganzen aufkommen. Wollen doch diese Briefe auch selbst gar keine andere Lehre vortragen und vertreten, als eben diejenige des Pls I Tim 2 7 II Tim 1 11 13 4 17. Gleichwohl geben sie durch eine verhältnissmässig dürftigere Ausstattung ihre Nichtauthenticität im Allgemeinen, durch Abflachung der paulin. Gedankenwelt nach Maassgabe des Verständnisses einer späteren Zeit ihre eigene nachpaulin. Geburtsstunde ungleich deutlicher als Eph und Kol zu erkennen[1]. Wir haben hier den mit Rücksicht auf die kirchlichen Bedürfnisse einer fortgeschrittenen Entwickelungsphase umgebildeten[2], den kirchlich verfestigten und katholisch temperirten Paulinismus vor uns[3], welcher seine wesentliche Uebereinstimmung selbst mit dem Judenchristenthum, so weit es noch vorhanden und sich der Kirche anzubequemen in der Lage war, im gemeinsamen Gegensatz zum Gnosticismus und zur Häresie bezeugt[4].

2. Verhältniss zum Judenthum.

In demselben Maasse, wie der ursprüngliche Paulinismus von der herrschenden Zeitrichtung auf praktische Frömmigkeit und Kirchlichkeit zurückgedrängt wurde, musste auch die alte Controverse über die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes ihre praktische Bedeutung, die Auffassung des Verhältnisses zum Gesetz ihre frühere

---

[1] Die Gliederung des folgenden Abschnittes entspricht der ausführlicheren Darstellung bei H. Holtzmann, Die Past-briefe, kritisch und exegetisch behandelt 1880, S. 159f. Die Apologetik ist auf diesem Gebiete kaum mehr ernsthaft zu nehmen. Charakteristische Abwehr des überwältigenden Eindruckes der kritischen Sachlage bei B. und J. Weiss, Die Briefe Pauli an Tim und Tit bei Meyer[6] 1894, S. 44: „Unbestreitbar ist es, dass der Gesammteindruck ... uns vielfach fremdartig anmuthet." S. 46: „Das Problem, zu erklären, wie der so scharf dogmatisch formulirte Paulinismus diese Betrachtungsweise sich assimilirte, bleibt im Grunde gleich schwierig, ob sich nun diese Wandlung noch in Pls selbst oder in einem seiner Schüler, der anerkanntermaassen von ihm ausging und ihn zu reproduciren verstand, vollzog." Als ob dieses „anerkanntermaassen" die conditio sine qua non der Kritik wäre! Als ob das Problem nicht ganz so läge wie bei allen anderen Producten des Paulinismus auch! So muss denn Pls selbst zuletzt „zu der Einsicht gelangen, dass seine so individuell ausgeprägte Lehrform für die Gesammtheit der christl. Gemeinde im Einzelnen oft schwer zugänglich blieb und kaum mit Sicherheit festgehalten wurde". S. 47: „So macht er also gerade seinen vertrautesten Schülern gegenüber keinen weiteren Gebrauch mehr davon."

[2] B. Weiss § 59d, 110d. [3] Immer S. 399.

[4] Pfleiderer, Der Paulinismus [2]S. 466, 471.

Gegensätzlichkeit und Schärfe verlieren[1]. Je weniger unser Briefsteller, welcher es nicht mit pharisäischer Geltendmachung des Buchstabens, sondern mit gnostisch-allegorisirender Ausdeutung des Gesetzes zu thun hat, aus eigener Erfahrung das Joch kennt, welches Pls von den Hälsen der Jünger genommen hatte, desto unbefangener konnte er den allgemeinen und bleibenden moralischen Werth des Gesetzes würdigen. Dies thut er denn auch I Tim 1 5 8—10, zumal mit der Behauptung 1 8, dass „das Gesetz gut ist, wenn man es seinem Wesen entsprechend (νομίμως) gebraucht". Damit hält er sich einfach auf dem Boden der allgemein moralischen Betrachtungsweise und vertritt den Gegensatz praktisch-sittlicher Gesetzeserfüllung zu gnostischen Theorien und Speculationen über das Gesetz. Nach 1 9 10 dient Letzteres als Zuchtmittel für die Sünder, während es für die Sittlichen seine Bedeutung verloren hat, da diese ihm ohnedies entsprechen: ein Gedanke, welcher zugleich beweist, dass dem Verfasser das mosaische Gesetz bereits den Begriff des positiven Sittengesetzes überhaupt vertritt, gleichsam den Namen dafür hergibt. Diese Lehre vom usus legis politicus ist aber ebenso praktisch handhablich und kirchlich werthvoll, als sie sich indifferent und neutral verhält zu dem paulin.-judaistischen Gegensatze: keine Unerfüllbarkeit des Gesetzes wird mehr gelehrt, kein Fluch fällt mehr auf die Uebertreter, kein heilsökonomisches Provisorium wird mehr aufgerichtet. Aber darum doch keine Concession an das Judenthum! Was etwa als eine solche erscheinen könnte, bezeugt nur das Uebergewicht, welches die alttest. Begriffe schon um ihrer grösseren Verständlichkeit und Anwendbarkeit willen in der nachapostol. Epoche bewährten. So beweist auch II Tim 1 3 5, wo die Frömmigkeit des Apostels und des Timotheus derjenigen ihrer Vorfahren ganz nahe gerückt erscheint, dass für unseren Verfasser zwischen jüd. und christl. Frömmigkeit kein principieller Gegensatz, sondern, sofern beide Religionen im Gegensatze zum Heidenthum den Monotheismus und die Offenbarung vertreten, einfache Continuität besteht, ähnlich wie Act 23 1 24 14 16[2], während Gal 1 13 14, vgl. mit 15—17, beide Lebensperioden sich in scharfer Scheidung gegenübertreten. Keineswegs begründet dies aber irgend welchen Vorzug der Judenchristen vor den Heidenchristen; vielmehr werden Tit 3 3 alle Gläubigen in Betreff ihres vorchristl. Zustandes auf dieselbe Linie gestellt, welche sonst der Jude nur den Heiden zuzuweisen gewöhnt ist.

---

[1] Pfleiderer S. 485 f, B. und J. Weiss S. 41, 44.

[2] Bahnsen, Die sog. Past-briefe I, 1876, S. 11, JpTh 1879, S. 159. v. Soden, HC III 1, [2]S. 176 erinnert auch an Lc 1 und 2.

3. Die Lehre von der Schrift.

Für die absolute Werthung des AT, welche unsere Briefe vertreten, ist unter Umständen, falls nämlich der gnostische Gegensatz auch sonst nachweisbar ist, der Gegensatz zu Marcion's Verwerfung desselben, ja zu dem gnostischen Traditionsprincip überhaupt wirksam gewesen[1]. Jedenfalls liegt der Lehrartikel de scriptura sacra hier bereits in ausgeprägter, die Anfänge des dogmengeschichtlichen Processes bezeichnender, Gestalt vor. Und zwar wird II Tim 3 15 geradezu auf ein eigentliches Studium gedrungen (vgl. σοφίσαι), in Folge dessen auch der schon Gläubige (διὰ πίστεως) zu immer tieferer und vollerer Erkenntniss des göttlichen Rathschlusses gelangen wird, wenn ihm das, allewege von oben kommende 2 7, Verständniss dafür geschenkt wird[2].

Kann man 3 15 noch zweifeln, ob die betreffende Wirkungskraft der Schrift oder dem gelehrten Studium derselben beigelegt wird, so spricht 3 16 jedenfalls direct von jener, und zwar so, dass ihr geradezu eine Rolle im ordo salutis angewiesen wird. Die ganze Stelle ist von jeher als der eigentliche locus classicus für den Lehrartikel von der hl. Schrift betrachtet worden, wie sie denn auch in der lateinischen Uebersetzung Veranlassung zu dem Kunstausdruck Inspiration gegeben hat. Denn in jedem ihrer Theile ist die Schrift (πᾶσα γραφή heisst nicht tota scriptura, und γραφή ist wie bei Pls die einzelne Schriftstelle) erstlich von Gott eingehaucht (θεόπνευστος)[3] und in Folge dessen zweitens auch nützlich (καὶ ὠφέλιμος) zur Lehre, zur Ueberführung, zur Zurechtweisung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit. Auf die zweite Aussage kommt es demnach wesentlich an; die erste aber bringt das Concessum mit dem Hinweise auf den göttlichen Entstehungsgrund der Schrift. Klar ist somit, dass der Verfasser die jüd. Ansicht von der rein übernatürlichen Entstehung der Schrift in ihrer strengsten Fassung theilt, wornach die Theopneustie unmittelbar der Schrift selbst beigelegt wird, die ja auch Gal 3 8 personificirt wird und Rm 15 4 I Kor 10 11 direct zur christl. Gegenwart redet[4]. Kanonisirt wurde auf diese

[1] Hilgenfeld, Einleitung S. 761. [2] Weiss § 107 a.

[3] So de Wette, van Oosterzee, Bahnsen, Weizsäcker, v. Soden gegen Rosenmüller, Heinrichs, Huther, Tholuck, Hofmann, Schenkel, Plitt, Beck, Weiss, Knoke, welche θεόπνευστος attributiv nehmen, was aber für die Sache selbst keinen Unterschied macht, sofern dann die Inspiration wenigstens ὡς ἐν παρόδῳ als selbstverständlich vorausgesetzt ist.

[4] Auf das Schriftwerk des Verfassers, sofern es selbst Aufnahme in die γραφή gefunden, angewandt, nöthigt daher die ausgesprochene Maxime, auch den in den Verhandlungen der Dogmatiker so berühmt gewordenen Mantel sammt den Pergamenten II Tim 4 13 (Aehnliches gilt von 4 21 I Tim 5 23) als Stoffe zu betrachten, die nach II Tim 3 16 in heilskräftiges Leben zu verwandeln sind. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass in demselben neutest. Briefe die beiden Stellen sich

Weise einfach die alexandrinische Methode der Schriftbehandlung (s. oben I, S. 91f). Jede „Schrift" besteht aus Buchstabe und Geist; jener entspricht dem äusseren, dieser dem inneren Menschen. Der Buchstabe ist das Irdische, Materielle, Endliche an der Schrift, der Geist dagegen directer Ausfluss des göttlichen Geistes, unmittelbar göttlicher Gedanke. Die Aufgabe des wahren Schriftgelehrten kann dann aber nur in der Ausfindigmachung dieses höheren Inhaltes unter der an sich ziemlich gleichgültigen äusseren Form bestehen. Auf diesem Wege ist dann die kirchliche Hermeneutik anderthalb Jahrtausende gewandelt.

4. Gott.

Zur Charakteristik des Lehrbegriffes gehört vor Allem die Lehre von Gott. Was die Christen (οἱ πεπιστευκότες θεῷ Tit 3 8) von Gott halten, charakterisirt sie in ihrem confessionellen Stand mindestens ebenso sehr, als was sie von Christus halten[1]. Sobald es einmal überhaupt feststeht, dass die gesammte hier vertretene Ideenwelt von der Einwirkung der Gnosis berührt und bedingt ist[2], kann es auch nur theils aus Anregung von Seiten der gnostischen Theorien, theils aus dem Interesse des dagegen reagirenden christl. Bewusstseins abgeleitet werden, wenn hier die Idee des Absoluten in einer Weise durchgeführt und festgestellt wird, dass sie weder im Reiche der Natur, noch des Geistes mehr einer Schranke begegnet[3]. Andererseits finden sich jene, über das paulin. Maass hinausgehenden, feierlichen Gottesprädicate zumeist nur in den beiden grossen Doxologien, also wohl in liturgischem Gemeingut der Zeit[4]. Einige Ausdrücke derselben streifen wenigstens an gnostische Vorstellungen an (βασιλεὺς τῶν αἰώνων I Tim 1 17 und φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον I Tim 6 16). Auch hängt mit der Betonung der göttlichen Ueberweltlichkeit, Monarchie und Einzigkeit I Tim 1 17 2 5 6 15[5] die Entschiedenheit zusammen, womit I Tim 4 3 4

finden, auf deren eine die strenge, auf deren andere die laxe Fassung des Inspirationsbegriffes das Hauptgewicht gelegt hat. Und nicht minder paradox kommt es heraus, dass zwar mit πᾶσα γραφή, so gut wie Rm 15 4 mit ὅσα προεγράφη, der alttest. Kanon gemeint ist, dessen Entstandensein aus Inspiration ja schon längst Glaubensartikel geworden war, dass aber dafür I Tim 5 18 eine neutest. Stelle beiläufig gleichfalls schon als γραφή citirt wird, so dass aus unseren Briefen ein Cirkelbeweis für die Inspiration des NT resultirt.

[1] Schenkel, Das Christusbild der Apostel S. 358.

[2] Darüber aber ist ein Zweifel überhaupt nicht mehr möglich, sobald man sich das Wesen der bekämpften Irrlehre allseitig und vorurtheilsfrei vergegenwärtigt. Vgl. Past-briefe S. 126f, Lehrbuch der Einleitung [3] S. 286f, Jülicher S. 125f.

[3] Baur S. 348. Pfleiderer S. 478.

[4] Weiss § 110d. Was er im Commentar S. 22, 42 über obigen „Cirkelbeweis" sagt, erledigt sich durch die gegebene Reserve.

[5] Mayerhoff S. 132. Immer S. 392. v. Soden S. 175. Beyschlag II, S. 496f.

auf dem Gebiete der Schöpfungslehre die Meinung, als rühre irgend eine Creatur nicht von Gott her, verworfen wird. In der Hauptsache aber tritt die Gotteslehre unserer Briefe der gemein-heidnischen Verkümmerung des Gottesbildes entgegen. Darum ist er nicht bloss der Eine, sondern auch der „lebendige Gott" I Tim 3 15 4 10, welcher Alles lebendig macht und erhält 6 13, während er selbst allein vom Gesetze des Todes ausgenommen ist 6 16; er ist der Selige 6 15 und Wahrhaftige Tit 1 2 II Tim 2 13, daher auch Quelle aller Seligkeit I Tim 1 11 Tit 2 13 und Wahrheit Tit 2 10, von welchen beiden Prädicaten das zweite alttest. (vgl. Jer 10 10), das erste griech. Signatur trägt[1].

5. Der Retter.

Eben darum ist Gott aber auch insonderheit die letzte Quelle alles Heils Tit 2 11 3 4 5: ein Gesichtspunkt, in dessen Hervorhebung der Verfasser seinem strengen Monotheismus mit Liebhaberei Genugthuung verschafft. Desshalb rührt schon in den Briefüberschriften von Gott wie „Gnade und Friede", so auch speciell jenes „Erbarmen" (ἔλεος) her I Tim 1 2 II Tim 1 2 Tit 1 4, welches das eigentliche Motiv für die Bekehrung des Pls I Tim 1 13 16 und für die Errettung aller Sünder ist Tit 3 4[2]. Von ihm, als dem letzten Urheber des Heilswerks, geht als erster Schritt zur Realisirung seines Heilsplanes schon die Berufung aus II Tim 1 9, welche das ewige Leben gewährleistet. Der paulin. Berufung auf Gottes Treue (s. oben S. 96) entspricht daher ganz die Weise, wie II Tim 2 12 13 Gottes Treue auf Seiten des Menschen die ihr genügende Bekenntnisstreue sucht und fordert, entspricht aber nicht minder auch die 1 9 auf Gottes Treue gründende certitudo fidei. Denn auch die Rettung des Menschen erscheint direct als sein Wille und Thun (I Tim 2 4 θέλει σωθῆναι), ja sie wird, weil er von Ewigkeit her die Veranstaltung dazu getroffen hat, proleptisch als bereits vollzogen betrachtet (Tit 3 5 ἔσωσεν ἡμᾶς, II Tim 1 9). Wenn aber gleichzeitig die Rettung (ἡ σωτηρία) auch dem „Herrn" II Tim 4 18, d. i. Christus I Tim 1 15, zugeschrieben wird, so liegt dies an der Ausschliesslichkeit der Mittlerschaft desselben I Tim 2 5 II Tim 2 10. Wie daher Christus, so heisst auch Gott selbst, als Hauptsubject der Errettung, „Retter", „Heiland" (σωτήρ): eine Bezeichnung, welche abgesehen von den Pastoralbriefen, von dem poetischen Ausdrucke Lc 1 47 und der späten Stelle Jud 25, im NT immer nur Jesu als dem Messias zukommt Lc 2 11 Joh 4 42 Act 5 31 13 23 Eph 5 23 Phl 3 20 II Pt 1 1 11 2 20 3 2 18 I Joh 4 14, vgl. Lc 19 10. Denselben Sprachgebrauch der

[1] Spiess, Logos spermaticos 1871, S. 372f.

[2] Bruch in Schenkel's Bibel-Lexicon II, S. 544.

älteren Tradition befolgt auch noch II Tim 1 10, vgl. 2 10 4 18. Da aber die Thätigkeit eines Retters, das Retten, nicht nur diesem Messias 4 18, sondern auch der entfernteren Ursache, Gott, selbst zukommt 1 9, so konnte schon in Tit mit gleichem Rechte wie Jesu 1 4 2 13 3 6 auch Gott 1 3 2 10 3 4 jener Name beigelegt werden (σώζειν als Thätigkeit Gottes 3 5, aber durch Jesus vermittelt 3 6). Eine so gleichmässige Vertheilung des Namens lässt um so deutlicher das gleiche Recht beider auf diese Benennung erkennen. In I Tim endlich wird zwar das „Retten" in Anbetracht der geschichtlichen Thatsache Jesu zuerkannt 1 15 (die unpaulin. Formel aus Lc 19 10); weil aber in ihr nur ein durch den Mittler 2 5 realisirter Willensentschluss Gottes vorliegt 2 4, heisst der Letztere ausschliesslich der „Retter" I Tim 1 1 2 3 4 10. Der Grund dieser gänzlichen Identificirung Gottes als des Heilsurhebers mit dem eigentlichen Heilande liegt doch wohl im Gegensatze zum Gnosticismus, welcher zwischen dem Schöpfergott und dem Erlöser einen Gegensatz aufrichtete[1].

6. Christologie.

Das Christusbild der Pastoralbriefe ist überhaupt nur flüchtig gezeichnet, meist mit paulin. Formeln; aber es fehlt die mystische Innerlichkeit und die speculative Grundlage der paulin. Christologie. Immerhin erscheint auch hier Christus I Tim 2 5 als Mensch im Gegensatze zu dem Einen Gott (vgl. oben S. 94). Gerade wie Rm 1 3, so geht der Christus auch hier „aus dem Samen David's" hervor II Tim 2 8, geschichtlich nämlich, da die paulin. Präexistenz I Kor 8 6 10 4 II Kor 8 9 Phl 2 7 8, vgl. Hbr 2 16 17, nicht bloss gewahrt, sondern in dem Bekenntniss I Tim 3 16 sogar der johann. Anschauungs- und Ausdrucksweise näher geführt wird. Während aber die johann. Christologie eine Ausgleichung des Göttlichen und des Menschlichen im Logosbegriff anstrebt, würden sich bei dem Autor ad Timotheum et Titum beide Seiten dann noch ganz unvermittelt gegenüber stehen, wenn Tit 2 13 unter dem „grossen Gott" Christus zu verstehen und ihm auch die Doxologie II Tim 4 18 gewidmet sein sollte, wie Apk 1 6 Hbr 13 21 I Pt 4 11 II Pt 3 18, schwerlich freilich Rm 9 5 (s. S. 92f) der Fall ist. Jedenfalls ist es sein Name, den die Gemeinde bekennt und

[1] Pfleiderer S. 478. Wenn B. Weiss § 108a, Commentar S. 42 dagegen geltend macht, Gott heisse σωτήρ vielmehr im Gegensatze zu „unfruchtbaren Speculationen", so handelt es sich ja nur eben darum, auf welcher Seite diese zu suchen sind. Für die Rolle, welche der θεὸς σωτήρ in der Theologie der Mysterien spielt, vgl. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristenthums durch das antike Mysterienwesen 1896, S. 106, 109f. Nur allgemeinen Gegensatz gegen heidnische Gottesvorstellungen erkennt hier v. Soden S. 175.

anruft II Tim 2 19 22, und wird Christus neben Gott 4 1, einmal wahrscheinlich sogar allein II Tim 2 14, zum Zeugen angerufen. Die Trias Gott, Christus und Engel I Tim 5 21 hat ihre nächsten Parallelen in der, charakteristisch von den Seitenreferenten abweichenden, Stelle Lc 9 26 und bei Justin, Apol. I, 6. Mehr in das johann. Sprach- und Anschauungsgebiet gehört die Incarnation I Tim 3 16 (ἐφανερώθη ἐν σαρκί), womit sich auch die „durch die Erscheinung des Heilandes geoffenbarte Gnade" II Tim 1 10 berührt (χάρις φανερωθεῖσα διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος, vgl. auch den Ausdruck ἐπεφάνη, welcher vom geschichtlichen Erscheinen des Christenthums, Tit 2 11 näher von der zuvor in Gott verborgenen Gnade, Tit 3 4 von seiner Güte und Menschenfreundlichkeit gebraucht ist). Wie die genannten Stellen an Joh 1 14, wie das unpaulin. „Kommen in die Welt" I Tim 1 15 an Joh 1 9 6 14 11 27, so erinnert es an die Joh 1 4 vorliegende Verbindung von Leben und Licht, wenn II Tim 1 10 das Werk des Christus darauf zurückgeführt wird, dass er das in ihm selbst verborgene Leben an's Licht treten liess (καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν)[1]. Dieses Unvermittelte und Wunderbare der Wirkung bildet den Vergleichungspunkt, wenn nicht bloss die Wiederkunft I Tim 6 14 Tit 2 13 II Tim 4 1, bzw. 8, sondern auch wenigstens einmal II Tim 1 10 schon das geschichtliche Auftreten Jesu „Erscheinung" heisst (ἐπιφάνεια): in beiden Fällen ganz so wie das Wort II Mak 12 22 15 27 und Joseph. Ant. IX, 4 4 von sichtbarlichen Selbstbezeugungen der Gottheit mitten im irdischen Geschehen steht. Unter einem ähnlichen Gesichtspunkt betrachteten aber auch mit Vorliebe die Gnostiker das Christenthum, wenn sie in Christus geradezu den Deus ex machina, die plötzlich von oben sich offenbarende Erscheinung des bisher unbekannten Göttlichen erblickten[2].

7. Das Versöhnungswerk.

Der den Mittelpunkt der paulin. Lehre bildende Heilswerth des Todes des Gottessohnes wird nur ganz allgemein in negativer und positiver Richtung dahin bestimmt, dass Christus die Seinen mit dem Lösegelde seines Blutes von der Macht der Ungerechtigkeit (ἀνομία, bei Pls vielmehr vom νόμος) losgekauft[3] und durch die reinigende Kraft dieses Todes sich selbst ein Eigenthumsvolk (λαὸς περιούσιος) erworben hat Tit 2 14. In dieser Betonung der Gemeinde als des Correlates aller an den Opfertod geknüpften Wirkungen[4] schliesst sich der Verfasser an Eph 5 26, wie in der Vorstellung der Selbsthingabe zu unserem Besten an Eph 5 25 an. Aber von einem „Mysterium" wie

[1] Pfleiderer S. 480.
[2] Baur S. 348f, Past-briefe S. 33f.
[3] Pfleiderer S. 480.
[4] Vgl. übrigens Weiffenbach S. 41f, 45f.

Eph 5 32 ist dabei nicht mehr die Rede[1]. Dagegen greift, wenn I Tim 2 5 die Mittlerschaft auf den Erlösungstod bezogen wird, die Anschauungsweise von Hbr 8 6 9 15 12 24 Platz nach dem 9 22 ausgesprochenen Grundsatze[2]. Die bedeutendste Abweichung vom paulin. Typus liegt aber darin vor, dass dem Erlösungswerk keine unmittelbare religiöse Beziehung auf das Gesetz und seinen Fluch, sondern lediglich eine solche auf das sittliche Leben der Erlösten gegeben wird[3]. Die messianische Rettung hat ihr Correlat nicht im Schuldbewusstsein, sondern in dem sündigen Charakter des vorangegangenen Lebens[4]. Somit ist die Aussage, dass er „sich selbst ein Eigenthumsvolk reinigte", einfach von der sittlichen Erneuerung zu verstehen, wodurch Fähigkeit und guter Wille zum Fleiss in den guten Werken hergestellt werden[5]. Die den Pls interessirende objective Seite an der Sache, die Ablösung der Schuld, wird Tit 2 14 (λυτρώσηται) und I Tim 2 6 (ἀντίλυτρον) nur flüchtig gestreift (dazu noch in unpaulin. Ausdrücken), dafür das subjective Mittel der Aneignung ausdrücklich hervorgehoben II Tim 1 10 (διὰ τοῦ εὐαγγελίου)[6]. Tod und Auferstehung (vgl. II Tim 2 18), zwei Thatsachen, welche für Pls von centraler Bedeutung für das christliche Glaubensbewusstsein sind, finden demnach überhaupt fast nur beiläufige Berücksichtigung[7].

8. Universalismus.

Dem Einen Gott, der so stark hervorgehoben wird, entspricht consequenter Weise ein gleiches Verhältniss, in welchem die gesammte Menschheit zu ihm steht. Es wird daher eine Universalität der Gnade gelehrt, die nicht bloss im Widerspruch steht mit der gnostischen, vorzugsweise valentinianischen, Unterscheidung von Pneumatikern und Hylikern, sondern auch einseitig die Consequenzen von Rm 3 29 zieht, im Gegensatze zu der Erwählungslehre Rm 9 6—33, aus deren Zusammenhang II Tim 2 20 nur die, zu einem Erfahrungssatz umgestempelte, Stelle Rm 9 21 Aufnahme findet. Keinerlei aristokratische Anschauung von

---

[1] Schenkel S. 362: „Wohl wird auf das Mysterium der Frömmigkeit verwiesen, aber es ist ein Mysterium ohne Mystik."

[2] So schon Schleiermacher im „Sendschreiben an Gass" 1807: Werke zur Theologie II, S. 177 (295), Hilgenfeld, Einleitung S. 759.

[3] Selbst Weiss § 108b, Commentar S. 45 findet dies eher „petrinisch". Vgl. v. Soden, HC S. 175.

[4] Weiss § 108c kann daher nur Eph 2 5—8 als directe paulin. Parallele beibringen.

[5] Pfleiderer S. 480f.

[6] Vgl. B. und J. Weiss S. 41, 271f.

[7] Schenkel S. 360. Freilich brauchte nach B. und J. Weiss S. 40f Tim hierüber nicht erst belehrt zu werden. Aber doch wohl die Gegner, welche wiederum er belehren soll.

einem doppelten Menschengeschlechte aber kann mehr bestehen angesichts der Forderung zu beten für alle Menschen I Tim 2 1, motivirt durch Hinweis auf den Gott, welcher nicht bloss will, dass alle Menschen gerettet werden, sondern auch, dass sie zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen I Tim 2 4[1]. In dieselbe Reihe gehören auch Stellen wie I Tim 2 6 (ὑπὲρ πάντων) 6 13 (ζωογονοῦντος τὰ πάντα) und besonders 4 10 (σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν)[2]. Ihren kürzesten Ausdruck aber haben die Vorstellungen von der universalen Heilsökonomie Gottes in den beiden dogmatischen Partien Tit 2 11—14 3 4—7 gefunden. Nicht bloss ist 2 11 „die Gnade Gottes für alle Menschen erschienen", sondern hat sich in dieser enthüllten Gestalt 3 4 auch speciell als „Güte und Menschenliebe" (χρηστότης καὶ φιλανθρωπία) erwiesen. Wie der letztere Ausdruck 3 2 mit Bezug auf die zu motivirende Pflicht der Sanftmuth „gegenüber allen Menschen" gewählt ist, so ist auch 2 11 die erschienene Gnade als „allen Menschen Rettung bietend" (σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις) charakterisirt.

9. Prädestination.

Ob und wie dem Briefsteller die Allgemeinheit des Heilsplanes mit der Getheiltheit des Erfolges ausgleichbar erschien, darüber wäre zunächst sein Begriff von der Prädestination zu Rathe zu ziehen. Auf einen solchen scheint die an Rm 8 29 (οὓς προέγνω καὶ προώρισεν) erinnernde Inschrift der, als fester Grundstein dargestellten, Gemeinde der Erwählten zu führen: „Erkannt hat der Herr die Seinigen" (ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ) II Tim 2 19, sowie die Reproduction von Rm 9 11 in II Tim 1 9, wo als letzter Grund alles Heils, der „eigene Vorsatz" (ἰδία πρόθεσις) neben der Gnade genannt wird; vgl. auch Tit 3 5. Wie aber damit das Decretum absolutum mit ethischem Gehalte erfüllt und als Liebesvorsatz seiner absoluten Unerklärlichkeit entkleidet ist, so tritt auch II Tim 2 19 die zweite Inschrift „Es trete ab von der Ungerechtigkeit jeder, welcher den Namen des Herrn nennt" (ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου) als Remedur gegen alle Consequenzen des Prädestinationsbegriffs auf, sofern hiernach nur in dem steten Sichscheiden von aller Ungerechtigkeit die subjective Bürgschaft für die Zugehörigkeit zu jenem Grundsteine liegt, die ob-

---

[1] Baur S. 347f. Hilgenfeld, Einleitung S. 254.

[2] Weiss § 109a findet eine Nebenbeziehung auf die von Natur selig werdenden Pneumatiker „völlig unerweislich". Ausgesprochen ist dieselbe allerdings nicht, aber es muss seinen Grund haben, dass die Briefe immer wieder auf den Universalismus der Gnade zurückkommen. Gegen wen anders soll denn diese Schanze aufgeworfen sein?

jectiv in der göttlichen Erwählung beruht[1]. Der Nerv einer Stelle wie Rm 9 21 wird II Tim 2 20 21 durch die nachfolgende Ermunterung, sich selbst zu einem „Gefäss zur Ehre" zu bereiten, durchschnitten. Auch hier tragen Past einfach der Empirie Rechnung im Gegensatze zu einer Theorie, welcher zufolge alle Glieder der Gemeinde Erwählte sein müssten[2]. Die „Auserwählten" (ἐκλεκτοί) II Tim 2 10 Tit 1 1 sind eben nur ganz einfach die wahren Christen. Von der Terminologie der Prädestination sind somit lediglich einige zusammenhangslose Trümmer übrig geblieben.

10. Taufe.

Der schon Rm 6 3 4 Gal 3 27 Kol 2 12 sacramentaler Wirkungskraft zustrebende Heilswerth der Taufe wird Tit 3 5 positiv dahin bestimmt, dass „Gott uns durch ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des hl. Geistes errettet hat" (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος, wobei πνεύματος nur von ἀνακαινώσεως, dieses aber mit παλιγγενεσίας gleichmässig von λουτροῦ abhängig ist, ähnlich wie Justin, Dial. 14 vom βάπτισμα als einem λουτρὸν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ die Rede ist). Nun ist diese Aussage offenbar von Eph 5 26 abhängig, so dass an beiden Stellen eine wesentlich gleiche Anschauung von der heilbeschaffenden Kraft der Taufe vorliegt. Die Erneuerung wird nicht mehr, wie Rm 7 6 8 2 12 2 Eph 4 22–24 Kol 3 10, als ein Process dargestellt, sondern fällt mit dem Bad der Wiedergeburt zusammen, während noch Act 19 5 6 der Geistesempfang der Taufe nachfolgen, Act 10 44 ihr vorangehen konnte. Die hier sonach fast schon ausgebildete Sacramentsidee ist übrigens auch schon da gestreift, wo II Tim 1 6 mit dem Amte auch die dazu befähigende Begabung (τὸ χάρισμα) übertragen wird.

11. Rechtfertigung.

Sehr zweifelhaft bleibt die Stellung zur paulin. Rechtfertigungslehre. Während von „Gerechtigkeit" und „Gerechtsein" immer nur im einfach ethischen Sinne die Rede ist, begegnet ein „Gerechtfertigtwerden" (δικαιοῦσθαι) nur I Tim 3 16 (im Sinne von „Legitimirtwerden"

---

[1] Richtig führt v. Soden, HC S. 195 den Sinn der beiden Sprüche auf Mt 7 23 (ἔγνω) = Lc 13 27 (ἀπόστητε . . . ἀδικίας) zurück.

[2] B. Weiss § 109b, Commentar S. 43: „Wer die Prädestinationslehre des Apostels in ihrer Genesis versteht, der wird nicht zweifeln können, dass allmählich jene Grundthese derselben auf Grund unbestreitbarer Erfahrungen aufgegeben werden musste." Und wer die Prädestinationslehre des Apostels nach ihrem religiösen Kern versteht (s. oben S. 168f), der wird nicht zweifeln können, dass er mit einer solchen Correctur des eigenen Concepts sich selbst aufgegeben haben würde.

und mit unpaulin. Beziehung auf Christus selbst als Object) und Tit 3 7, in einer Stelle, welche bezüglich des Verhältnisses, darin die Rechtfertigung zur Wiedergeburt und Geistesmittheilung tritt, so verschiedenartige Auffassungen zulässt, dass man mindestens Mangel an bestimmter Erfassung des tieferen Zusammenhangs der paulin. Lehre constatiren darf. Fasst nämlich die Bestimmung „gerechtfertigt durch seine Gnade" (δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι) alle Wirkungen des reichlich über die Christenheit ausgegossenen Geistes zusammen[1], so ist die Rechtfertigung aus ihrer dominirenden Stellung herausgetreten und zu einem actus transitivus geworden, der Alles in sich schliesst, was der Geist Gottes thut, um die Christen zu Kindern Gottes zu machen. Ist aber die Rechtfertigung und hoffnungsmässige Erbschaft erst als die beabsichtigte Folge der Geistesmittheilung gedacht[2], so stimmt das nicht mit Gal 4 6, wo die Geistesmittheilung, und mit Rm 8 17, wo die Einsetzung in den Erbschaftsstand direct an der Kindschaft hängt. Das Satzgefüge Tit 3 5—7 lässt sich aber möglicher Weise auch so erklären, dass die Hinweisung auf die Rechtfertigung in dem Absichtssatze nur eintritt, weil erstens die proleptisch erwähnte Rettungsthat (ἔσωσεν ἡμᾶς) in der Eigenschaft der Christen als Erben (κληρονόμοι κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου) ihre Erklärung findet, zweitens aber dieser Kindschafts- und Erbschaftsstand seine Vorbedingung in der Rechtfertigung hat. Dann würde die Stellung der Rechtfertigung nach der Wiedergeburt so wenig wie I Kor 6 11 als logisches Consequens[3], die Erneuerung durch den Geist dagegen als zureichender Grund nicht der Rechtfertigung, sondern der Erbschaft des ewigen Lebens, die Rechtfertigung durch die Gnade des Christus endlich als Bedingung zur Erreichung dieses Zieles, somit als Voraussetzung der Geistesausgiessung, gedacht sein[4]. Das würde im Allgemeinen mit Gal 4 6 7 Rm 3 24 8 14—17 24 stimmen. Ebenso würde die Auffassung des Christus als des Urhebers der Rechtfertigung und Mittelursache der Ausgiessung des, den Gläubigen immanenten (II Tim 1 14), Geistes Stellen wie II Kor 5 17 Gal 6 15 (καινὴ κτίσις ἐν Χριστῷ) entsprechen, und die Entgegensetzung der Gerechtigkeit aus Werken und der Rechtfertigung aus Gnaden den paulin. Charakter des Ganzen vollenden[5]. Immerhin aber verbleibt unserer Stelle nicht nur die Eigenthümlichkeit, dass — höchst wahrscheinlich wenigstens[6] —

---

[1] Wiesinger, Huther bei Meyer zu Past[4] S. 376.
[2] Bisping, Schenkel, Pfleiderer S. 481.
[3] B. Weiss § 108 b und c.
[4] Ritschl, Altkath. Kirche S. 83.
[5] Hilgenfeld S. 759.
[6] Hofmann, Huther, v. Soden, B. und J. Weiss, S. 401. Ueberdies B. Weiss § 108a: „Es ist dies die einzige Stelle, in welcher der paulin. Begriff der Kind-

hier Christus selbst es ist, welcher rechtfertigt, sondern der Briefsteller spricht auch im engsten Zusammenhang damit Tit 3 5 von Gerechtigkeit ganz nur im Sinne der Lebensgerechtigkeit, so dass man auch die Rechtfertigung 3 7 auf die letzte Entscheidung unmittelbar vor dem Empfang des Lebens, auf das anerkennende Urtheil des Richters, welcher dann dem Bewährten den „Kranz der Gerechtigkeit" zuspricht II Tim 4 8, beziehen zu müssen glaubt[1]. So ist von Gerechtigkeit I Tim 6 11 II Tim 2 22 3 16 als vom rechten Verhalten des Menschen zu Gott die Rede[2]. Das passt zu der Redeweise theils der Synoptiker, theils der kathol. Briefe. Eine Rechtfertigung im streng paulin. Sinne dagegen hat da keinen Raum, wo die Entscheidung für das Heil so wie I Tim 4 6 16 6 14 Tit 1 9 in die sorgfältige Befolgung des überlieferten Lehrgesetzes verlegt ist[3].

12. Wendung nach dem sittlichen Lebensgebiet.

Wie an den beiden maassgebenden Stellen in Tit die dogmatische Ausführung nur zur Motivirung ethischer Anforderungen dient, so wird Tit 2 12 auch der sittliche Charakter der Heilsanstalt, der pädagogische Zweck der Gnade Gottes (παιδεύουσα ἡμᾶς) aufgeboten, um die den einzelnen Altersclassen und Ständen 2 1—10 gegebenen Ermahnungen zu motiviren; und nicht minder wird 3 4—7 die allen Menschen zu Theil werdende Güte und Freundlichkeit Gottes betont, um die Forderung, sich auch den Heiden gegenüber in Wort und That human zu benehmen 3 2, zu begründen. Um die Sünder zu retten, nicht um speculative Räthsel aufzugeben oder selbst zu lösen, ist Christus in die Welt gekommen I Tim 1 4, und ein Vorbild rettender Liebe hat er gegeben 1 15 16.

Mit diesem Zurücktreten des einseitig religiösen Interesses hinter einer sittlichen Auffassung der Lebensaufgabe[4] hängt einer der eigenthümlichsten Begriffe unserer Briefe zusammen, der der „Frömmigkeit" (θεοσέβεια I Tim 2 10 oder gewöhnlicher εὐσέβεια, εὐσεβεῖν oder εὐσεβῶς ζῆν II Tim 3 12). Bezeichnend für die Tendenz unserer Briefe ist namentlich, dass dieser Begriff zur einheitlichen Zusammenfassung gerade jener beiden Richtungen dient, in welchen sich das gesammte Denken und Streben des Verfassers bewegt, des kirchlichen und des

---

schaft, zu welcher der der Erbschaft das Correlat bildet, in unseren Briefen anklingt. Nirgends heisst Gott unser Vater."

[1] v. Soden, HC III, 1, [2]S. 174f, 218.

[2] Vgl. Knoke, zu Past I, S. 169. Zwar findet Weiss S. 455 dies „natürlich". Aber ist es dies als so constante Erscheinung auch in einem paulin. Brief?

[3] Schenkel, Christusbild der Apostel S. 360f.

[4] Vgl. Wiesinger zu Phl, Tim, Tit, Phm 1850, S. 254f.

praktischen Charakters der von ihm empfohlenen Religiosität[1]. In jener Beziehung tritt die Frömmigkeit als Norm für die Wahrheit und richtige Lehre auf (ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία I Tim 6 3, ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν Tit 1 1). Sonach gibt es im Gegensatze zu der Zank und Streit erzeugenden Irrlehre I Tim 6 5 ein mit der Kirchlichkeit verträgliches und vereinbares Wissen, und der Hauptinhalt des kirchlichen Glaubens I Tim 3 16 heisst „Geheimniss der Frömmigkeit" (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, vgl. noch Justin, Cohort. 10 οἱ ἔξωθεν τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας, Const. ap. III, 5 κατηχεῖσθαι τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα). Nach der anderen Seite ist Frömmigkeit die praktische Bewährung des Christenthums in Werkthätigkeit und unbescholtenem Leben I Tim 2 2 4 7[2]. Darum eben, weil das Christenthum im Gegensatze zu der bekämpften Gnosis den Menschen nicht in Theorien und Phantasien einwiegt, sondern in praktischer Frömmigkeit und Sittlichkeit unterweist, heisst es vorzugsweise „die gesunde Lehre" (λόγος ὑγιής Tit 2 8, ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία I Tim 1 10 II Tim 4 3 Tit 1 9 2 1, ὑγιαίνοντες λόγοι I Tim 6 3 II Tim 1 13; daher ὑγιαίνειν τῇ πίστει Tit 1 13 2 2 und auf der Kehrseite das νοσεῖν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας I Tim 6 4).

In dieser Betonung des allgemein religiösen Elementes und der praktisch-sittlichen Motive im Gegensatze zu den asketisch-speculativen Schwarmgeistern beruht der erbauliche Werth unserer Briefe[3]. Ein ruhiges und stilles Leben führen, mässig, gerecht, gottselig, frei von weltlichen Lüsten I Tim 2 2 Tit 2 12: das ist der Christen Lust und Strebeziel. Sich selbst soll man üben „zur Gottseligkeit" I Tim 4 7, denn dieselbe ist zu allen Dingen nützlich und hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens, wie I Tim 4 8 in freilich mehr eudämonistischer und utilitaristischer als paulin. Methode eingeschärft wird[4],

---

[1] Pfleiderer S. 482f. B. Weiss § 107c bestreitet dies und bezeichnet bei Meyer [6] S. 45 die oben postulirte Einheit als eine Fiction. Wenn aber der Begriff des Glaubens einerseits schon bei Pls zuweilen eine Wendung nach dem Ethischen nimmt (s. oben S. 123f), andererseits im ganzen Deuteropaulinismus die fides qua creditur zur fides quae creditur zu werden beginnt, so versteht es sich fast von selbst, dass auch diese „Frömmigkeit", wenn sie „der tiefste Grund" und „die allgemeinste Form des religiösen Lebens" sein soll, sich vor Allem in diese beiden Momente auseinanderlegt. B. Weiss selbst sagt: „Das Heilsgeheimniss ist ein μυστήριον τῆς εὐσεβείας, weil nur die wahre Frömmigkeit zum Glauben an die Wahrheit führen kann, und wie jene, so kann auch dieser mit der Unsittlichkeit nicht bestehen."

[2] Nach v. Soden S. 173 ist θεοσέβεια = εὐσέβεια „die religiöse Grundtugend", daraus sich alle einzelnen Tugenden des Christen und die aus ihnen erwachsenden guten Werke ableiten.

[3] Schenkel S. 399. Pfleiderer S. 466f. B. und J. Weiss S. 44. Beyschlag II, S. 502.

[4] Pfleiderer S. 485.

während dagegen der sittliche Verfall ein Symptom davon ist, dass es mit der Welt zu Ende geht II Tim 3 13.

Derselbe durchaus praktisch gerichtete Geist der Briefe macht es auch begreiflich, wenn der sonst naturgemäss gebrauchte Ausdruck der „gesunden Lehre" I Tim 1 10 gelegentlich so vorkommt, dass nicht etwa die Irrlehre, sondern die grössten Laster den Gegensatz dazu bilden. Solche gereizte Schilderungen gehen von der Voraussetzung aus, dass eine gesunde Sittlichkeit lediglich auf Grund der kirchlichen Glaubensregel sich erbauen könne, während jede Abweichung von der apostol. Ueberlieferung, insonderheit jede Lehrverirrung ihre Ursache in krankhafter Entartung des sittlichen Bewusstseins haben müsse. Bei den Häretikern ist die äusserliche Erscheinungsweise (μόρφωσις εὐσεβείας), bei der Kirche ihre Kraft (δύναμις) II Tim 3 5, dort raffinirt gewerbsmässig betriebene Frömmigkeit, hier der wahrhafte Gewinn, welchen genügsame Frömmigkeit einträgt I Tim 6 5 6, dort Brandmal im Gewissen I Tim 4 2, hier I Tim 1 19 3 9 ein reines Gewissen. Kurz: dass die Sünde im Fleisch beruhe (s. oben S. 37f), davon erfahren wir in den Past-briefen nichts; dafür scheint sie aber mit der Häresie und Heterodoxie fast einerlei zu sein.

Schliesslich wird die christl. Sittlichkeit bereits mehr, als dies schon in Eph und Kol der Fall war (s. oben S. 258), schablonenmässig behandelt, nach allgemeinen Gesichtspunkten eingetheilt und doctrinär ausgeführt. Nicht bloss kehrt die Standespredigt nach Anleitung von Kol 3 18—4 1 = Eph 5 22—6 9 wieder, sondern es liegt auch die Trichotomie der Pflichten gegen Gott, gegen die Menschen, gegen sich selbst den betreffenden Ausführungen zu Grunde[1]. Dazu nimmt uns die Gnade nach Tit 2 12 in Zucht, dass wir besonnen und gerecht und fromm (σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς) leben in der Welt. Wie aber die Selbstbeherrschung (σωφροσύνη, ein neuer terminus) den Inbegriff aller Pflichten gegen das eigene Selbst bildet, so ist gerecht derjenige, welcher Anderen, fromm (ὅσιος steht in der parallelen Stelle 1 8 für εὐσεβής) der, welcher Gott genügt. Eben dieselbe Dreitheilung liegt wohl auch zu Grunde, wenn I Tim 1 5 reine Liebe, gutes Gewissen und ungefärbter Glaube als Hauptsumme des Gebotes erscheinen.

13. Glaube.

Gerade in diesen sittlichen Eigenschaften, welche theils mit dem Glauben zusammengestellt, theils ihm substituirt werden, zeigt sich der vermittelnde und katholisirende, der im Vergleich mit Pls schlaffere

[1] Vgl. v. Soden, HC S. 172.

und abgeflachte Charakter des Lehrbegriffes dieser Briefe am Auffälligsten[1]. Nur I Tim 1 16 II Tim 3 15 erscheint der Glaube als Mittel der subjectiven Heilsaneignung, dagegen hat die für die Epigonenzeit überhaupt charakteristische Verbindung „Glaube und Liebe", welche zuvor erst beim Autor ad Ephesios angebahnt erschien (s. oben S. 134, 233f), ihren Hauptsitz in den Past-briefen, wo „Glaube und Liebe in Christus Jesus" (πίστις καὶ ἀγάπη ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) als Zustand dessen erscheinen, welcher die „gesunde Lehre" festhält (II Tim 1 13; vgl. I Tim 1 14 μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης). Aber auch der „Glaube an Jesus Christus" (I Tim 3 13 ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, II Tim 3 15 διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), überhaupt „der Glaube" (πίστις steht in Past gewöhnlich ganz absolut) bedeutet zwar gewöhnlich überzeugte Anerkennung der Wahrheit der evangel. Verkündigung, dagegen I Tim 5 12 Tit 2 10 die Tugend der Treue[2]. Aber nur um so gewisser wird er desshalb I Tim 2 15 4 12 6 11 II Tim 2 22 3 10 Tit 2 2 neben der Liebe nicht bloss, sondern auch sammt dieser in einer Reihe anderer christlichen Tugenden aufgeführt, so dass also Glaube und Liebe sich nicht nur unter einander ergänzen, sondern auch gemeinsamer Ergänzung durch andere Tugenden bedürfen[3]. Besonders scheint unser Verfasser geneigt die paulin. Trias II Kor 13 13 I Thess 1 3 in der Form „Glaube, Liebe, Geduld" zu wiederholen I Tim 6 11 II Tim 3 10 Tit 2 2. Am leichtesten aber geht die paulin. fides qua creditur II Tim 3 10 4 7 über und verdichtet sich gleichsam in die fides quae creditur I Tim 1 19 4 1 6 10 21 Tit 1 4. So allein aber verstehen sich Anschauungen wie I Tim 1 4 die in der Glaubenswahrheit begründete Heilsanstalt Gottes (οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει); 2 7 der den wahren Glauben in der Heidenwelt verbreitende Missionar (διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ); 3 9 das den Gläubigen geoffenbarte Geheimniss Gottes (μυστήριον τῆς

[1] Baur S. 340f.

[2] Weiss §§ 107a, 108b. Nach B. und J. Weiss bei Meyer [6]S. 41 soll die Duplicität vom Heilsvertrauen und Ueberzeugung von der Wahrheit ächt paulinisch sein, und nach Knoke I, S. 169 sind schon Gal, Rm, Eph auf die Formel πίστις καὶ ἀγάπη angelegt. Das Beste sagt darüber Pfleiderer, Urchristenthum S. 813: „Zeigt sich in dieser Ergänzungsbedürftigkeit des Glaubens allerdings eine Veräusserlichung seiner paulin. Tiefe, so darf dabei nicht übersehen werden, dass diese Wendung zur theoretischen Fassung des Glaubens als kirchliche Rechtgläubigkeit durch die stark dogmatische Färbung des Begriffs bei Pls selbst so nahe gelegt war, dass sie unvermeidlich eintreten musste und in jeder Kirche unfehlbar immer wieder eintritt, sobald die ursprüngliche Begeisterung, welche die dogmatische Form mit religiösem Geiste erfüllt hatte, erlahmt; dann aber würde die Festhaltung des Glaubens allein zur verhängnissvollen Einseitigkeit führen und ist also seine Ergänzung durch die Liebe das einzig Richtige."

[3] Pfleiderer, Der Paulinismus S. 482.

[4] v. Soden, HC [2]S. 172f, 251.

πίστεως); 4 6 die Worte des Glaubens und der Lehre (οἱ λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας), gleichsam die Hauptstücke des kirchlichen Katechismus; so auch I Tim 4 3 Tit 1 1, wo die auch sonst (I Tim 2 4 II Tim 2 25 3 7) hervorgehobene „Wahrheitserkenntniss" (ἐπίγνωσις ἀληθείας) dem Glauben wie erklärend zur Seite tritt[1]. Seiner principiellen Stellung entrückt und zur blossen Rechtgläubigkeit geworden[2], muss der Glaube es sich fast durchweg gefallen lassen, nur als ein Moment neben der nicht minder wichtigen praktischen Bethätigung des Christenthums, durch die er wesentlich ergänzt wird, zu erscheinen. In dieser Beziehung theilen Past im Allgemeinen die Stellung der kathol. Briefe.

14. Werke.

Dies führt auf die Bedeutung, die dem werkthätigen Christenthum durchweg in unseren Briefen beigelegt wird[3]. Die Past-briefe sind es, welche Begriff und Namen der „guten Werke" in die Kirchenlehre und Kirchensprache recht eigentlich eingeführt haben (I Tim 5 25 τὰ ἔργα τὰ καλά, 2 10 θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν, 5 10 ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη . . . παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν, 6 18 ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς). Selbst muss der Christ II Tim 2 21 Hand anlegen, um zu werden ein zu guten Werken bereitetes Gefäss (σκεῦος εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον) oder 3 17 ein zu solchen Werken geschickter Mensch Gottes (ἄνθρωπος θεοῦ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος, vgl. Tit 1 16 πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι, 2 7 τύπος καλῶν ἔργων). Solches ist 2 14 geradezu der Zweck des gesammten Erlösungswerkes (λυτρώσηται ἡμᾶς . . . λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων); alle christliche Erinnerung und Ermahnung fasst sich darin zusammen (πρὸς πᾶν ἔργον καλὸν ἑτοίμους εἶναι 3 1 und καλῶν ἔργων προΐστασθαι 3 8 14). Nun sind zwar solche Stellen an sich nichts weniger als antipaulinisch[4]. Denn ausdrücklich wird nicht bloss II Tim 2 1 die Gnade als das Element festgehalten, darin der christl. Charakter erstarken soll, sondern auch 1 9 Tit 3 5 wird eingeschärft, dass uns Gott nicht um der Werke willen (οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν) gerettet hat. Insofern geht auch der II Tim 2 4—6 11 12 betonte himmlische Lohn für

---

[1] Vgl. B. Weiss § 107a, bei Meyer S. 46: „Es wird dadurch das richtige Verhältniss dieser Begriffe nicht aufgehoben oder verleugnet, aber die Achtlosigkeit gegen eine Sicherstellung desselben berührt den, der von der dogmatischen Lehrsprache der älteren Paulinen herkommt, fremdartig." Das ist doch nur eine Anleitung, sich mit einem, im Grossen und Ganzen überwältigenden, Eindruck auf dem einzelnen Punkt durch Erinnerung an die Subjectivität aller Wahrnehmungen abzufinden. [2] Pfleiderer S. 471f, 481f. Immer S. 388f. Bahnsen S. 28f.

[3] Baur, Die Pastoralbriefe 1835 S. 58f, Immer S. 391.

[4] Weiss § 108d. Aber auch Hilgenfeld S. 759.

treue Arbeit nicht über das paulin. Maass hinaus. Die Bedeutung der guten Werke ist damit auf das social-ethische Gebiet eingeschränkt, religiöse Verdienstlichkeit aber fern gehalten. Gleichwohl ist zu beachten, dass II Tim 1 9 zwar Vorsatz und Gnade (πρόθεσις καὶ χάρις), Tit 3 5 zwar Erbarmen (ἔλεος) den Gegensatz zu den Werken bilden, nicht aber der, in solchem Zusammenhang bei Pls zu erwartende, Glaube[1]. Die centrale Stellung des Letzteren tritt hier hinter dem zurück, was allen Parteien gemeinsam sein musste, der praktischen Religiosität[2]. Ist dem Verfasser von Jak die ganze Controverse, ob Glaube, ob Werke, als ein Symptom von Weisheitsdünkel und Disputirsucht verhasst, so steht ihr unser Verfasser wenigstens kühl gegenüber, und mit dem, was wir Jak 3 13—18 lesen, stimmt es, wenn der rechte Christ allen derartigen Controversen aus dem Wege gehen soll (αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν I Tim 1 4, νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος I Tim 6 4, μὴ λογομαχεῖν, ἐπ' οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων II Tim 2 14, τὰς μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσι μάχας II Tim 2 23).

Die Ethik der Briefe kennzeichnet sich besonders durch Ablehnung des Asketismus der Irrlehrer (indirect schon I Tim 2 15 5 14 23), und zwar ist ein Asketismus gemeint, welcher einerseits auf der verkehrten Grundanschauung des gnostischen Dualismus und dem daraus gefolgerten Widerwillen gegen die materielle Schöpfung beruht I Tim 4 3—5, andererseits sich auf Kosten der Kirchlichkeit breit macht Tit 1 14 15. Dagegen steht gerade den kirchlichen Personen eine relative Askese wohl an, und wird darum den männlichen (I Tim 3 2 12 Tit 1 6), wie weiblichen (I Tim 5 9—11) Würdeträgern in der Gemeinde die Einehe direct anbefohlen. Im Uebrigen sind die empfohlenen guten Werke speciell von Liebesdiensten zu verstehen I Tim 5 10 6 18 und bilden darum die allgemeine Kategorie für alle specifisch christliche Bethätigung innerhalb der Gemeinde Tit 3 8 14. Alle solche Thätigkeit geht mit Aussicht auf Lohn vor sich. Zumal die in guten Werken sich auszeichnenden Reichen bereiten sich I Tim 6 18 19 eine gute Grundlage für die Zukunft, auf welche fussend sie nach dem Preis des ewigen Lebens greifen können (ἀποθησαυρίζοντες ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς)[3]. Fast noch weniger paulinisch klingt,

[1] Nach B. und J. Weiss bei Meyer S. 42, 398 liefert der Context immer Motive, welche den Ausschluss der πίστις begreiflich machen; es handle sich nur um den Gegensatz unseres Thuns zum göttlichen Thun u. dgl.

[2] Schwegler S. 115f. Aber auch B. und J. Weiss S. 46.

[3] Pfleiderer, Paulinismus S. 484f. Richtig ist dagegen, was B. Weiss § 108d und v. Soden, HC S. 235 mit Bezug auf den βαθμός I Tim 3 13 bemerken.

was 2 15 vom Weibe gesagt ist, dass sie gerettet werde durch Geburt von Kindern (σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας). Denn mag auch der Gedanke, dass dem christl. Weibe nichts so sehr förderlich ist auf dem Wege des Heils wie ihre mütterlichen Pflichten und Erfahrungen, noch so gesund sein: den dogmatischen terminus für das christl. Heil, würde wer I Kor 7 geschrieben, niemals auf die geschlechtliche Function angewendet, ihr zu Liebe würde er die bezeichnende Strenge der Lehrsprache zu allerletzt gelockert haben[1]. Aber auch II Tim 2 4—6 11 12 erscheint jenes ewige Leben, welchem unsere Briefe überhaupt ein besonderes Interesse widmen (s. unten S. 281), als Lohn der guten Werke[2], und die Art wie II Tim 1 16 18 Christus demjenigen Barmherzigkeit zu Theil werden lässt, welcher selbst Barmherzigkeit geübt hat, erinnert speciell an Jak 2 13, das starke Hervortreten des Ausgleichungsprincips überhaupt mehr an den urapostol., sowie nachapostol. Lehrtypus, als an den paulinischen[3].

15. Das Christenthum als Lehre.

Neben der praktischen Frömmigkeit bildet die richtige Lehre einen gleich wichtigen Pol, darum die werdende Kirchlichkeit unserer Briefe sich bewegt[4]. Das Christenthum heisst schlechtweg Lehre (διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ Tit 2 10 I Tim 6 1, καλὴ διδασκαλία I Tim 4 6, ὁ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος Tit 1 9)[5]. Das kirchliche Glaubensbewusstsein ist hier bereits soweit erstarkt, dass es dem Glauben des Einzelnen gegenüber zur bindenden Norm geworden ist. Daher ein Grundzug unserer Briefe die Mahnungen zum treuen Festhalten an dem alten, herkömmlichen christl. Glauben als der alleinigen Grundfeste der Wahrheit I Tim 1 5 3 15 6 3 II Tim 1 13 14 3 14 4 3 Tit 1 9 2 1. Im Gegensatze zu dieser, als „Wahrheit" schlechthin geltenden[6], fixirten

[1] Pfleiderer S. 485.

[2] Nach v. Soden S. 172 bilden das Ewigkeitsinteresse und das Interesse für sittliches Leben die beiden vorspringendsten Sondermerkmale des Christenthums in Past, und beide Tendenzen bedingen und treffen sich gegenseitig in der Vorstellung des Lohnes.

[3] Weiss § 108d, bei Meyer S. 46: „Das Hervortreten der Vergeltung in unseren Briefen hängt allerdings damit zusammen, dass die Motive des allgemein religiösen Lebens sich in unseren Briefen wieder stärker geltend machen."

[4] Pfleiderer S. 471 f.

[5] Knoke I, S. 164: „Die Lehrbedeutung des Christenthums wird in einer Weise betont, dass dieses fast selbst wie eine Lehre erscheint." S. 165: „Die Vorstellung, dass das Christenthum nicht bloss verkündigt, sondern auch gelehrt sein will, wird hier zum eigentlichen Mittelpunkt des Interesses." Nach B. und J. Weiss bei Meyer S. 44 wäre nur zu sagen, dass Pls an die Stelle der concreten Vorstellungen, mit welchen ja seine Schüler hinlänglich bekannt sein mussten, abstracte Begriffe, wie „gesunde Lehre", treten lässt.

[6] Weiss § 107a: „Doch ist die Wahrheit hier ausschliesslich als die Wahr-

Lehrüberlieferung der Kirche erscheint dann auch der Begriff der Irrlehre vollständig ausgeprägt. Daher die Gegner charakterisirt werden als solche, die nicht etwa bloss der persönlichen Autorität des Apostels entgegentreten, sondern mit der Wahrheit selbst zerfallen sind (περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν I Tim 1 19, ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως 6 10, περὶ τὴν ἀλήθειαν II Tim 2 18 oder περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν I Tim 6 21, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ II Tim 3 8, ἀπὸ τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν 4 4 und τῆς πίστεως ἀποστήσονται I Tim 4 1).

Diesem Abfall von „der Wahrheit", von „dem Glauben" gegenüber wird die Rettung gesucht in der Sorge für alle Theile der christl. Gesellschaftsverfassung, in dem lebendigen Ineinandergreifen aller Glieder, welche den kirchlichen Organismus bilden, vor Allem aber in der Wirksamkeit der Vorsteher für die „gesunde", glaubwürdige, von den Aposteln überkommene Lehre, welche der Irrlehre, ohne dass irgend welche Verständigung oder Widerlegung auch nur versucht wird, geradewegs als das allein Richtige gegenübergestellt ist[1]. In der That tritt der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie nicht bloss in jenen allgemeinen Schilderungen hervor, welche die Irrlehre als directe Verkehrung der Wahrheit hinstellen I Tim 6 5 Tit 1 14, sondern deutlicher noch in Formeln wie I Tim 1 10 (εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται), 1 3 (ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν) und 6 3 (εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέχεται ὑγιαίνουσι λόγοις), II Tim 1 13 4 3 Tit 1 9 13 2 1 8. Man sieht hier deutlich, wie der Gegensatz gegen die ausgebildete Irrlehre dem Begriffe der Rechtgläubigkeit Ursprung und Bedeutung gibt. Ja selbst schon der Ausdruck Orthodoxie wird II Tim 2 15 ganz nahe gestreift (ὀρθοτομῶν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, vgl. ὀρθοτομία τῶν δογμάτων bei Clem. Alex. Strom. VII, 16 104 und Euseb's Kirchengeschichte III, 31 6 IV, 3 1); ebenso auch das Wort Heterodoxie (vgl. ἑτεροδιδασκαλεῖν I Tim 1 3 6 3; hiernach heissen die Irrlehrer schon bei Hegesipp, Euseb. III, 32 8 ἑτεροδιδάσκαλοι und bei Ignatius, Smyrn. 6 2 ἑτεροδοξοῦντες). Wenn Pls unter dem „andern Evangelium" (ἕτερον εὐαγγέλιον) Gal 1 6 II Kor

heit der Lehre gedacht, und nie mehr, wie im älteren Paulinismus überwiegend, als praktisches Princip." Das ist richtiger, als wenn v. Soden S. 173 die „Wahrheit" trotz II Tim 2 18 4 4 nur als sittlich gerichteten Begriff gelten lassen will.

[1] Weiss § 107b. Pfleiderer S. 470, Urchristenthum S. 816: „Im Allgemeinen wird man indessen zugeben müssen, dass das in den Past-briefen empfohlene Christenthum der schlichten praktischen Frömmigkeit, welche die leeren Wortstreitigkeiten der Theoretiker wie die Ueberstiegenheiten der asketischen Heiligen bei Seite lässt, wirklich eine gesunde Lehre zu heissen verdient und kirchlich durchaus brauchbar ist, unmittelbarer brauchbar als der zwar freilich tiefere und geistvollere, aber dafür auch an theoretischen und praktischen Schwierigkeiten viel reichere Urpaulinismus."

11 4 die judaistische Lehre versteht, so Past unter der „andern Lehre“ die gegen den Kirchenglauben gerichtete, gnostische Auffassung des Christenthums[1]. Andererseits bieten die Briefe selbst wieder das Ansehen des Pls und die Kanonicität seiner Schriften gegen die Gnosis auf[2], wobei es aber äusserst bezeichnend ist, wie sie den Apostel selbst seine Autorität erst von der rechten Lehre ableiten lassen, die er mit sich führt (I Tim 1 1 ἀπόστολος κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ, II Tim 1 1 κατ ἐπαγγελίαν ζωῆς, Tit 1 1 κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ = 1 4 κατὰ κοινὴν πίστιν). Folglich ist es der christl. Gemein- und Durchschnittsglaube, die recipirte Glaubensnorm des kathol. Bekenntnisses, wornach der Pls unseres Briefes seine apostolische Autorität bemisst und wodurch er sie sicherstellt[3].

16. Bekenntniss.

Mit der Betonung des lehrhaften Charakters des Christenthums hängt es zusammen, wenn unsere Briefe bereits ein „Muster gesunder Lehren“ II Tim 1 13 (ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων, vgl. I Tim 4 6 6 20 II Tim 4 3) darbieten (an Stelle des τύπος εἰς ὃν παρεδόθητε διδαχῆς Rm 6 17, vgl. I Kor 15 1—3), ja ein „gutes Bekenntniss“ I Tim 6 12 (καλὴ ὁμολογία) kennen, wobei nicht mehr an den paulin. Begriff (ὁμολογεῖν Rm 10 9 Phl 2 11), sondern an ein formulirtes und bei einer bestimmten feierlichen Gelegenheit abgelegtes Bekenntniss zu denken ist[4]. Dafür wird I Tim 6 13 auf Christus als Vorbild verwiesen, welcher dasselbe Bekenntniss vor Pontius Pilatus abgelegt hat, also das Königsbekenntniss Joh 18 36 37. Dass aber die Form desselben schon eine stereotype war, beweist eben die beigesetzte Bestimmung „vor Pontius Pilatus“, welche in ähnlichen Verbindungen auch bei gleichzeitigen Schriftstellern vorkommt und endlich im apostol. Symbol ihre feste Stellung gefunden hat[5]. Christus selbst also hat den orthodoxen Glauben vor der, durch Pilatus repräsentirten, heidnischen Obrigkeit Roms bekannt: also bekennen auch wir uns zu ihm als dem unter Pontius Pilatus gekreuzigten König und Gottessohn! Präformationen des Symbols enthält auch I Tim 3 16 das Fragment eines Gemeinde-

[1] Schenkel, Lexicon IV, S. 397: „Die Lehrbildung hat hiernach den Pastbriefen zufolge unverkennbar ihren ersten Entwickelungsprocess hinter sich; sie ist innerhalb der maassgebenden Kreise zu einem vorläufigen Abschluss gelangt, und es erscheint auf ihrem Standpunkt als eine der wesentlichsten Aufgaben des Lehramtes, die Lehrerrungenschaften zu sichern. Auf das Zeitalter der freien apostol. Lehrbildung ist bereits das nachapostolische conservative der Lehrerhaltung gefolgt.“ Vgl. Christusbild der Apostel S. 163.

[2] v. Soden S. 167f.

[3] v. Soden S. 182.

[4] Weiss § 110: „die stereotype Form des aus paulin. Verkündigung hervorgewachsenen Gemeindebekenntnisses.“

[5] A. Harnack, Patr. ap. opera I 2, ²1878, S. 133, 137.

gesanges, in welchem die feiernde Menge ihr Bekenntniss zu Christus aussprach, und nicht minder weist II Tim 2 8 „Gedenke an Jesus Christus" mit Bezug auf die Thatsachen der Davidabstammung und Auferstehung auf eine bereits stehend gewordene Form der zu bekennenden Messianität. Vielleicht gehört auch der „Eine Mittler" I Tim 2 5 hierher[1]. Jedenfalls zielt das in unseren Briefen vertretene kirchl. Interesse im Gegensatze zu der unberechenbaren Praxis der Irrlehrer, welche nichts hindert, ihre Fabeleien in's Maasslose fortzuspinnen I Tim 1 4, darauf, jenes so bestimmt betonte Lehrelement zugleich auf ein allgemein verständliches und zugängliches Minimum zu reduciren, d. h. eine greifbare symbolische Formel dafür aufzustellen[2].

17. Kirche.

Hat einmal der Glaube sich auf die beschriebene Weise zu einem fixirten Dogma und Symbol gestaltet und steht im Gegensatze zu diesem „gemeinschaftlichen Glauben" bereits der Begriff der „Häretiker" als durch willkürliche Lehrmeinungen von ihm abweichender Menschen fest, so kann das nicht geschehen sein, ohne dass sich bereits eine fester geschlossene Gemeinschaft gebildet hat, welche den Anspruch erhebt, die correcte Ausprägung des Christenthums in ausschliesslicher Weise zu sein. In der That empfängt auch die Idee der Kirche in unseren Briefen eine dogmatische Begründung und Bedeutung, welche weit über Pls hinausführt. Wie sie im Hirten des Hermas als ein Thurm erscheint, in diese Welt von Gott hineingebaut, so ist hier die „Gemeinde des lebendigen Gottes" (I Tim 3 15, vgl. Hbr 12 22) zugleich „Haus Gottes" (auch II Tim 2 20, vgl. Hbr 10 21). Aehnlich wie beim Autor ad Ephesios, findet auch hier der Fortschritt statt von der Einzelgemeinde I Tim 3 5 5 16 zu dem nicht mehr socialen, sondern dogmatischen Begriff der ecclesia universalis, als Wohnung und Hauswesen Gottes (dieser ist daher II Tim 2 21 δεσπότης)[3]. Weil ihr das grosse Geheimniss der Frömmigkeit anvertraut ist I Tim 3 16 und ihre Beamten das Geheimniss des Glaubens besitzen 3 9, d. h. als Bewahrerin der unversehrten Reinheit der Lehre, ist sie I Tim 3 15 Säule und Grundfeste der Wahrheit (στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας). In diesem Sinne wird daher auch II Tim 2 19 von der Kirche zur Beruhigung

[1] v. Soden ²S. 168, 175.

[2] Vgl. C. Clemen, Die Anfänge eines Symbols im NT: Neue kirchliche Zeitschrift 1895, S. 323f.

[3] Krauss S. 133, 139. Nach B. und J. Weiss bei Meyer S. 43, 163 ist das Alles freilich nur in den Text hineingelesen und versteht es sich im Uebrigen von selbst, dass mit dem Begriff der ἐκλογή (s. oben S. 267) auch das Wesen der Kirche anders bestimmt erscheint.

angesichts der Irrlehre versichert, dass der feste Grund Gottes unerschüttert fest steht, und es empfängt bei derselben Gelegenheit der Begriff des Grundsteins I Kor 3 11 eine abermalige auch über Eph 2 20 hinausgehende Erweiterung (s. oben S. 257). Werden II Tim 2 19 als Merkmale der (idealen) Kirche die Prädicate der Festigkeit und der Reinheit (letzteres durch die Inschriften des Baues) angegeben[1], so liegt dasjenige der Einheit zwar nicht ausgesprochen vor, aber sämmtliche gegen die Häretiker gerichteten Vorschriften zielen im Zusammenhange mit den, die hierarchische Gestaltung der Kirche betreffenden, Anordnungen darauf, die Einheit der Kirche zu realisiren und den Grundsatz festzustellen, dass Einheit im Glauben und in der Lehre die wesentliche Grundlage der Kirche sei. Daher nichts wichtiger ist als Tit 1 9 das den Vorstehern empfohlene Festhalten an dem „der Lehre gemässen gewissen Wort" (ὁ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος), der kirchl. Lehrüberlieferung I Tim 1 18 4 6 II Tim 1 6 3 14, welche das, dem Timotheus anvertraute und von ihm weiter zu übermittelnde (II Tim 2 2), Depositum (παραθήκη I Tim 6 20 II Tim 1 12 14), das von ihm „recht zu behandelnde Wort der Wahrheit" II Tim 2 15 bildet. Wir haben somit den Traditionsgedanken, wir haben ferner unmittelbar neben der II Tim 2 19 vertretenen paulin. Anschauung, wornach die Kirche die Gemeinschaft der Erwählten ist, II Tim 2 20 die ecclesia visibilis als Gemeinschaft der Guten und Bösen[2], wir haben die Kirche als Lehrautorität, das Verhältniss der Einzelnen zu Christus vermittelnd[3], und wir haben endlich die ecclesia invisibilis als Glaubensgegenstand II Tim 2 19 I Tim 3 15 — die ganze Katholicität in nuce.

18. Eschatologisches.

Die spätere Zeit der Briefe erhellt endlich noch aus der Art und Weise, wie die Parusie zwar als stehender Glaubensartikel festgehalten wird, aber nur, um als glänzender Hintergrund für das dunkle Zukunftsgemälde der letzten schweren Tage zu dienen, da die Irrgeister und Teufelslehren auftreten werden (ὕστεροι καιροί I Tim 4 1 II Tim 3 1—5 4 3 4). Die I Kor 7 26 28 nur im Allgemeinen gekennzeichneten Drangsale nehmen daher hier die Gestalt einer Gefährdung des christl. Glaubens und Lebens durch gnostischen Unfug an, wie sie dem Briefsteller die eigene Gegenwart bot. Im Uebrigen wird es I Tim 6 15 Gott, d. h. wohl seiner, auf die Rettung Aller bedachten (S. 266 f), Langmuth (vgl. II Pt 3 9) überlassen, die Erscheinung seines Sohnes (I Tim 6 14 ἐπιφάνεια) „zu seiner Zeit" (καιροῖς ἰδίοις) zu

[1] Pfleiderer S. 472 f.
[2] v. Soden, HC S. 169.
[3] Schenkel S. 362, 407.

bewirken, während der Verfasser sich mit seinen Anordnungen bezüglich der Lehrüberlieferung und Kirchenverfassung einstweilen nicht mehr bloss für ein Provisorium, sondern für eine irdische Gegenwart und Zukunft einrichtet. Für seine Person dagegen sieht Pls in Past dem Märtyrertod entgegen II Tim 4 6. Dadurch wird eine Auffassung von II Tim 4 18 (ῥύσεταί με ὁ κύριος . . . καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον) zur Unmöglichkeit, als hoffe er durch alle Todesgefahr hindurch errettet zu werden, d. h. zu überleben und die Aufrichtung des messianischen Reiches zu erfahren[1]. Ueberdies könnte, wenn Pls unseren Brief überhaupt geschrieben haben sollte, solches nur in einem Zeitpunkte der Fall gewesen sein, da er jene Hoffnung für seine Person bereits aufgegeben hatte (s. oben S. 192f). Das Reich, in welches er hinübergerettet zu werden hofft, heisst ein himmlisches (βασιλεία ἐπουράνιος), weil die Himmlischen (I Kor 15 48 οἱ ἐπουράνιοι), die Bürger des himmlischen Staates (Phl 3 20 Hbr 12 22), es bevölkern. Der Ausdruck selbst ist unpaulinisch. Jedenfalls hat die Vorstellung von einem, mit der Parusie beginnenden, Christusreich bereits der anderen Platz gemacht, wornach dieses Reich II Tim 4 1 wesentlich im Himmel und mit dem Reiche Gottes, welches I Kor 15 24—28 erst auf jenes folgt (s. oben S. 202), identisch ist[2]. Während aber II Tim 4 18 so verstanden werden könnte, dass sofort mit dem Tode des standhaften Bekenners, seine Aufnahme in jenes Reich erfolgt, sprechen die vom Gerichtstag (ἐκείνη ἡ ἡμέρα) handelnden Stellen II Tim 1 12 18 4 8 eher dagegen. Schliesslich bewährt sich die paulin. Schulung unseres Briefstellers gerade darin, dass das Heil überwiegend noch ein zukünftiges, ein Gegenstand der Hoffnung, also noch kein gegenwärtiger Besitz ist, wie im 4. Evglm. Durchweg trägt die eschatologische Terminologie vielmehr noch populäre, gemeinchristliche Färbung.

3. Der Autor ad Hebraeos.

1. Theologischer Standpunkt.

I. Verhältniss zum Judenchristenthum.

Die theologische Stellung des Verfassers ist immerhin leichter zu bestimmen, als diejenige der Leser. Ob Letztere nach gewöhnlicher Annahme Judenchristen oder nach neuester Hypothese Heidenchristen

[1] So nach Credner und Neander noch Otto, Die geschichtlichen Verhältnisse der Past-briefe 1860, S. 235f.

[2] Weiss § 110b, bei Meyer S. 43f: „was nicht mit einer Wandlung der Eschatologie, sondern mit der Fortbildung der Christologie im späteren Paulinismus zusammenhängt.“ D. h. nachdem erst die Kluft zwischen dem älteren Paulinismus und dem Autor ad Ephesios überbrückt ist (s. oben S. 246), lässt sich am

gewesen sind[1], ist zwar auch für Bestimmung des theol. Gehaltes des Schriftstückes nicht gleichgültig. Wichtiger aber ist die Einsicht in die gänzliche Nichtigkeit aller Meinungen, wornach hier judenchristl.[2] oder urapost.[3] Lehrtypus zu finden wäre.

Dass dem Briefe als Subject der Heilserlangung das Volk Israel, folglich die Judenchristen, als Kern des neutest. Gottesvolkes gelten sollen[4], wird aus Ausdrücken erschlossen, welche theils einfach in der Nachfolge des Pls (1 1 οἱ πατέρες = I Kor 10 1, speciell σπέρμα Ἀβραάμ Hbr 2 16 = Gal 3 7 29 Rm 4 11 12 16—18) oder aber im Zusammenhang mit der Idee vom neutest. Hohepriester auftreten und als Bezeichnung für das Object von dessen Thätigkeit einen Correlatbegriff dazu bilden (2 17 13 12 ὁ λαός oder 4 9 ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ, vgl. auch 8 10)[5]. Wie überhaupt alle

---

Ende auch noch eine Nothbrücke von Kol 1 20 hinüber zu II Tim 4 18 schlagen, auf welcher wandeln mag, wer halsbrechende Abenteuer liebt.

[1] So nach vereinzelten Vorgängern Schürer, StKr 1876, S. 771, Weizsäcker S. 474 f, Pfleiderer, Urchristenthum, S. 625 f, v. Soden, HC III 2[2], S. 14, Jülicher S. 110. Dabei handelt es sich neben 9 14 hauptsächlich um 6 1 2, welche Stelle jedoch weniger als Abdruck der Wirklichkeit, denn als Niederschlag der Lectüre von Act zu fassen sein dürfte; vgl. v. Soden S. 3, 45. Mangold, Der Römerbrief 1884, S. 259 f und in Bleek's Einleitung in das NT[4], S. 685 sieht darin einen Katechismus gerade für Judenchristen. Wieder anders helfen Haupt, StKr 1895, S. 388 und Ménégoz, La théologie de l'épître aux Hébreux 1894, S. 25, 143, welche bei der πίστις ἐπὶ θεόν den Nachdruck auf πίστις legen.

[2] Diese Entdeckung machte im Gegensatze zur älteren und richtigeren Auffassung erstmalig David Schulz, Der Brief an die Hbr 1818, S. 74. Ermässigend folgte de Wette, Einl. in das NT[6], S. 351. Planck, Theologische Jahrbücher 1847, S. 448 f fand darin das vom Judenchristenthum ausgegangene Gegenstück zu Pls. Jeden Anschluss an Letzteren leugnete K. R. Köstlin, ebend. 1853, S. 410 f, 1854, S. 366 f, 418 f, 463 f. C. Hase bei Winer und Engelhardt, Neues kritisches Journal der theologischen Literatur II, 1824, S. 265 f bezeichnete den Autor ad Hebraeos als einen Nazaräer höherer Ordnung. Auf Judenchristenthum erkennen auch W. Grimm, ZwTh 1870, S. 19 f, Mangold bei Bleek[4], S. 672, Nösgen II, S. 60 f.

[3] E. Riehm, Der Lehrbegriff des Hbr-briefes 1858—59, [2]1867, S. 861 f entdeckte eine selbständige, gereifte Form des urapost. Judenchristenthums, in dessen Entwickelung den Brief auch B. Weiss einreihte, StKr 1859, S. 142 f BTh § 111 c, Einl. § 30 4, Kritisch-exegetisches Handbuch über Hbr, bei Meyer XIII, 1888. Nach ihm auch Baljon, Inleiding op de boeken des Nieuwen Verbonds 1893, S. 319 f. Schon zuvor hatte Ritschl, Altkathol. Kirche[2], S. 159 f wieder den Nazaräismus, namentlich aber Anschluss an die Urapostel betont. Die höchste Stufe der urapost. Lehre finden hier Westcott, The epistle to the Hebrews 1889, [2]1892, Rendall in seinen Commentaren 1883 und 1888, auch Theology of the hebrew christians 1886.

[4] Bleek, de Wette, Köstlin, Grimm, Reuss, Riehm S. 168, Nösgen S. 61, Weiss bei Meyer S. 13 f, 21 f, theilweise auch Schmiedel, Quae intercedat ratio inter doctrinam epistolae ad Hebraeos missae et Pauli apostoli doctrinam 1878, S. 21 f, 54 f. Nach Delitzsch und Hofmann sollen die Gläubigen des alten und des neuen Bundes wenigstens Eine Gottesfamilie bilden.

[5] Wieseler, Untersuchungen über den Hbr-brief II, S. 42. H. v. Soden, Der Hbr-brief: JpTh 1884, S. 435 f, vgl. S. 454.

neuen Ideen gleichsam in alttest. Verkleidung auftreten, so stellen sich auch die Christen als „das Volk“ vor und begrüssen in den Patriarchen ihre Väter. Solches wird am begreiflichsten, wenn Judenchristen als Leser gedacht sind, kommt aber doch auch I Pt 2 9 10 Tit 2 14 Heidenchristen gegenüber vor und ist überhaupt ganz in der Ordnung, sobald einmal das AT in der altkath. Manier für die christl. Kirche annectirt, an Stelle des „Hauses des Moses“ das „Haus des Christus“ (3 5 6) getreten, das Judenthum aber als Zwischeneindringling eliminirt ist. Den Ersatz für die abgefallenen Söhne Abraham's nach dem Fleische bilden daher seine neuen Söhne im Glauben, der „Abrahamssame“ der Verheissung Gen 13 15 17 8. Eines Nachweises der Verstockung und Verstossung des Judenvolkes bedarf es für den Autor ad Hebraeos gar nicht mehr[1]. Ihm steht die universell menschliche Bestimmung des Christenthums von vornherein fest 2 11 15 5 9 12 24. Sein Christus ist „für Jedermann“ (2 9 ὑπὲρ παντός) gestorben, und eben dieser „Jedermann“ heisst 7 27 „das Volk“. Sobald übrigens die typologisirende Terminologie wegfällt, halten den alttest. Bezeichnungen der Christenheit andere die Wagschale, welche keinerlei Ausbeutung zu Gunsten eines judenchristl. Standpunktes des Verfassers mehr erlauben (οἱ ἁγιαζόμενοι, οἱ ὑπακούοντες αὐτῷ, οἱ κεκλημένοι, οἱ προσερχόμενοι δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ; die besonders für jene Hypothese in Anspruch genommene Stelle 9 15 οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας mit vorhergehender Erwähnung der ἀπολύτρωσις τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων sind doch schliesslich auch nichts anderes als οἱ μέλλοντες κληρονομεῖν σωτηρίαν 1 14).

Eben desshalb kommt für den Autor ad Hebraeos auch das Gesetz gar nicht mehr in Betracht. Der Mosaismus ist Gegenstand einer rein akademischen Betrachtung geworden, vermöge welcher er als lediglich vorbereitende und weissagende, aber an sich noch schwache, leistungsunfähige, weil ungeistige Institution erscheint (7 18 διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές und 19 οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος, vgl. auch 8 7 ἄμεμπτος mit 8 8 μεμφόμενος). Und zwar umfasst dieses Urtheil den ganzen Inhalt des Gesetzes, wie es für unseren Verfasser vor Allem als Priestercodex Gegenstand der Erörterung ist; so also namentlich auch die Beschneidung[2] und das gesammte übrige Ritual[3]. Alles

[1] Wesentlich richtig schon Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters 1848, S. 491 f, Untersuchung II, S. 25 f, 32, 35 f, 39 f, 41 f, StKr 1867, S. 695 f, Zur Geschichte der neutest. Schrift 1880, S. 128, Hilgenfeld, ZwTh 1858, S. 106, 1872, S. 21 f, 1879, S. 430 f, Einleitung S. 364, Schenkel, Christusbild, S. 126 f, v. Soden S. 453 f, 492 f, HC² S. 13 f, Ménégoz S. 125 f, 188 f, A. Harnack I³, S. 88, 92, 114, 279 f.

[2] v. Soden S. 490 f. Wahrscheinlich gehört das gesetzlich geordnete Staats-

hat seine Bedeutung verloren, sobald der Centralpunkt, die Versöhnungsanstalt, durch Ueberbietung entwerthet ist. Mit der im neuen Bunde statt habenden Veränderung des Priesterthums ist 7 12 nothwendig (ἐξ ἀνάγκης) auch eine Aenderung des Gesetzes (νόμου μετάθεσις, vgl. 7 18 ἀθέτησις προαγούσης ἐντολῆς) gegeben, und zwar besteht solche darin, dass der ganze erste, mit den Vätern geschlossene (8 9) Bund (9 15 ἡ πρώτη διαθήκη) durch einen zweiten (9 7 δευτέρα), neuen (12 24 νέα, weil noch jung, 8 8 13 καινή, weil von anderer Art) und bessern (7 22 8 6), einen ewigen Bund (13 20) ersetzt wird (10 9 ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ), in welchem nach Jer 31 31—34 die Erkenntniss Gottes Gemeingut 8 11, die Vergebung der Sünden wirklicher Besitz 8 12 10 17 und das Gesetz Gottes in das Herz der Bundesgenossen geschrieben sein wird 8 10 10 16. Darum wird ja der Stifter dieses neuen Bundes 1 4—14 als den übermenschlichen Vermittlern (Engeln 2 2) und 3 1—6 als nicht minder auch dem menschlichen Mittler Moses weit überlegen dargestellt. Zu dieser Auffassung des Verhältnisses stimmen schliesslich noch zwei unter sich zusammenhängende Stellen, deren Verständniss freilich von mancherlei exegetischen Schwierigkeiten gedrückt wird. Die Opferhandlungen des alten Bundes können 9 9 nicht „nach dem Gewissen" zu dem Ziele führen, welches der Opfernde erreichen will (μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα), vermitteln vielmehr bloss leibliche Reinheit (9 13 ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα) und heissen insofern 9 10 „nur Rechtsordnungen des Fleisches" (wie auch 9 14 die Reinigung der συνείδησις den Gegensatz zu der vorher erwähnten Reinheit des Fleisches bildet). Mit ihnen werden nun aber „Speisen, Getränke und verschiedenerlei Lustrationen" (μόνον ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα), in allerdings recht unklarer Weise verknüpft, aber doch auf keinen Fall so, dass sie auszunehmen wären von jenem vorübergehenden, ja bereits der Vergangenheit angehörigen (der καιρὸς διορθώσεως ist bereits eingetreten) Charakter, welcher den Opfern beigelegt wird[1]. Im Geiste des Briefes können sie nur als Zubehör zum Wichtigeren, als von peripherischer Bedeutung neben dem Centrum des Opferdienstes erscheinen.

---

wesen Israel's auch selbst schon der Vergangenheit an. Vgl. Einleitung[3] S. 302f, v. Soden S. 653f, Jülicher S. 104f.

[3] Ritschl, Altkath. Kirche[2], S. 163, StKr 1860, S. 89f, wollte die 7 11—19 gelehrte Aufhebung des Gesetzes nur auf Priesterthum und Opfercult beschränkt wissen. Vgl. dagegen Hilgenfeld, ZwTh 1858, S. 103f, 1879, S. 422f, Wieseler II, S. 60f, H. Holtzmann, ZwTh 1867, S. 20f.

[1] Gegen Ritschl, Altkath. Kirche S. 163, StKr 1866, S. 100f. Vgl. Weiss § 116d, 117c.

Weiterhin sind höchst wahrscheinlich die „Speisen“ 9 10 identisch mit denjenigen, von welchen 13 9 gleichfalls gesagt ist, dass sie sich als für den höchsten Zweck des Gesetzes nutzlos erwiesen haben. Wären beiderorts Opfermahlzeiten gemeint, so müssten freilich die „Getränke“ 9 10 entweder einfach auf den dabei statt habenden, aber doch nicht gerade gebotenen, Weingenuss Ex 32 6 I Sam 1 14 10 3 Am 2 8 oder, weil es sich im Grunde nur um bezügliche Satzungen handelt, auf das Verbot des Weingenusses der fungirenden Priester Lev 10 9 = Ez 44 21, also auf ein bloss negatives Moment bezogen werden. Beides ist in gleicher Weise gezwungen. Neben der Beziehung auf Opferspeisen, wofür namentlich der im Hinblicke auf die Parallelen I Kor 9 4 13 10 18 zu erklärende Fortgang Hbr 13 10 spricht, besteht aber die Möglichkeit, als Parallelen vielmehr theils die Zusammenfassung von Speisen und Waschungen unter den Gemeinbegriff des Sinnlichen und Aeusserlichen im Gegensatze zum Innerlichen und Wesenhaften Mc 7 2—5 15 18 23, theils die mit Bezug auf Speise und Trank auferlegte Diät Kol 2 16 heranzuziehen, wie auch beide Stellen durch den Begriff der „Menschensatzung“ (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων Mc 7 8, vgl. auch 3 5 9 13 = Kol 2 8, dazu 22) zusammengehalten werden. Dann wären unter den „mannigfachen und fremden Lehren“ Hbr 13 9 vielmehr über die levitische Speiseordnung hinausgehende, asketische Satzungen, und zwar nach Analogie von Eph 4 14 Apk 2 14 15 24 I Tim 4 1—3 II Tim 4 3—5 II Pt 2 1 wohl gnostisirender Art, zu verstehen. Sofort stellt sich aber wieder die Schwierigkeit ein, dass die fraglichen Speise- und Trankvorschriften doch vorzugsweise negativer Art wären, so dass die Vorstellung 13 9, das Herz könne „durch Speisen gefestigt“ werden, in die andere umzusetzen wäre, es werde jener Erfolg vielmehr durch Nicht-essen gewisser Speisen gesichert. Mangelt es demgemäss an einer sicheren Auslegung von 13 9, so ist doch um so klarer, dass dem so oder anders beschaffenen Speisegenuss 13 10 das Essen vom neutest. Opferaltar gegenübergestellt und 13 11 12 auf die Ausführung 9 8—14 24—10 10 19—22 zurückgegriffen wird, wornach die Idee des grossen Versöhnungstages in dem Opfer des Christus realisirt ist. Daher 13 13 „lasset uns zu ihm hinausgehen aus dem Lager“, die Schwelle der dahinter liegenden Religionsanstalt ein für allemal als überschritten erachten und nur darauf bedacht sein, uns endgültig in der „zukünftigen Stadt“ 13 14 anzusiedeln! Für den Verf. des Briefes ist der Bruch mit der unbefriedigenden Weise, womit man im Judenthum sich Gott zu nahen versucht, bereits vollendete Thatsache; für die Leser soll er es wohl erst noch werden.

2. Verhältniss zum Paulinismus.

Ungleich berechtigter als die zurückgewiesene Annahme eines noch dem Judenthum näher stehenden Christenthums ist schon dem eben Gesagten zufolge die ältere, zu welcher man auch von der judenchristlichen bald wieder zurückzulenken sich genöthigt sah, wornach der Lehrbegriff von Hbr wesentlich in die paulin. Linie zu liegen kommt[1]. Gerade in Verfolgung der Unmöglichkeit den Brief dem Apostel selbst zuzuschreiben, sah man sich um so mehr in der Lage, wenigstens die paulin. Schule anzuerkennen[2]. Letzteres war nicht bloss wegen der offenbaren Abhängigkeit von Pls-briefen[3], sondern auch wegen des Anschlusses an entscheidende Punkte in der Vorstellungswelt derselben unumgänglich geboten. Abgesehen von dem neuen Gedanken, die Vollkommenheit der Religion an der vollkommenen und ewigen Priesterschaft ihres Mittlers und Stifters zu veranschaulichen, ist die Christologie paulinisch[4]. Christus erscheint 1 1–3 = II Kor 4 4 Kol 1 15 16 als Bild Gottes und Mittler der Schöpfung; er ist 2 14 16 = Rm 8 3 Erlöser nicht der Engel, sondern der Menschen, weil er das Fleisch der Letzteren angenommen hat; diese Menschwerdung zielt 10 5–10 = Gal 4 4 5 ganz nur auf den Versöhnungstod ab; sein Leiden zu Gunsten der Sünder war 9 26 28 10 12 = Rm 6 9 10 ein einmaliges; er hat damit 2 14 = I Kor 15 54–57 den Tod besiegt; auf seine Erniedrigung (denn wie bei Pls bedeutet auch hier der Fleischeszustand eine ihm an sich nicht angemessene Daseinsform) folgt 1 4 2 9 = Phl 2 8 9 die Erlösung, kraft welcher er 7 25 = Rm 8 34 die Seinigen vor dem Vater vertritt; als Ziel aller Schöpfung gilt 2 10 = Rm 11 36 I Kor 8 6 Gott selbst.

Dass man dieses Anschlussverhältniss verkennen und, wie auf

---

[1] Schon K. R. Köstlin gab eine gewisse Beeinflussung durch Pls zu. Andere Tübinger, wie Schwegler, Zeller, aber auch Straatman sprachen von einem Vermittelungsversuch in der Absicht, den Paulinismus dem Judenchristenthum nahe zu bringen oder von einem fortgeschrittenen Judenchristenthum, welches sich dem Paulinismus accommodire. Schenkel, Christusbild, S. 122f bezeichnet den Autor ad Hebraeos als „judenchristl. Pauliner".

[2] So Neander, Schmid, Lünemann, Lechler, Oosterzee, Lutterbeck, Messner, Delitzsch, Salmon, Ewald, Kluge, Der Hbr-brief 1863, S. 138f, Kurtz, Der Brief an die Hbr 1869, S. 25f, Scholten, Bijdragen S. 93f, A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 92, 280.

[3] Vgl. Einl. S. 398. Trotz der Leugnung bei Weiss[2] S. 328, § 30 4, Ménégoz S. 181f und Clemen, Die Einheitlichkeit der paulin. Briefe, S. 68, anerkannt neuerdings auch durch Usteri zu I Pt, S. 291, v. Soden, HC S. 2, Jülicher S. 103.

[4] H. Schultz, Gottheit Christi S. 432: „Das Christenthum hat in der Gottheit seines Priesters die Bürgschaft, die vollkommene, seligmachende Religion zu sein. Aber sonst finden wir ganz dieselben Gesichtspunkte wie bei Pls, nur schon mehr technisch geworden und stärker von alttest. Reminiscenzen getragen."

anderen Punkten der neutest. Kritik, Nachpaulinisches mit Vorpaulinischem verwechseln, in Folge dessen aber in Hbr urapostol. Judenchristenthum finden konnte, erklärt sich zum guten Theil daraus, dass das Ergebniss aller paulin. Gedankengänge, die Aufhebung der früheren Religionsstufe durch die neu errungene, hier in einer weniger gewaltsamen Weise erreicht, nicht sowohl durch Abbruch, als durch Fortbildung bewerkstelligt wird [1]. Der Anschluss an das Judenthum scheint ein näherer, weil die Gesetzeskritik wegfällt, d. h. weil sich das Gesetz nicht mehr als zwischenhinein gekommenes Hemmniss gegensätzlich verhält zur Verheissung wie zur Erfüllung, sondern das schon im Judenthum gelegene Heilsmoment anerkannt und bloss als das Unvollkommene gegenüber dem Vollkommenen bezeichnet wird. Alter und neuer Bund werden unterschieden, aber doch auch wieder unter denselben Kategorien zusammengefasst (εὐηγγελισμένοι sind 4 2 6 auch schon die Genossen des alten, und umgekehrt νενομοθέτηται 7 11 gilt 8 6 auch vom neuen). Das Christenthum bringt nichts, was nicht schon im AT angelegt, verheissen 9 15 10 36 und vorgebildet gewesen wäre. In der Sache selbst verfährt Hbr freilich eher noch radicaler als Pls. Während bei diesem das Fleischliche auf Seiten des Menschen liegt und ihm die Erfüllung des Gesetzes zur Unmöglichkeit macht (Rm 8 3 τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός), verlegt Hbr 7 18 es in das Wesen der Tora selbst (διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές). Als Lebensordnung gefasst ist das Gesetz nicht etwa geistig und heilig (Rm 7 12 14), sondern fleischlich und unvollkommen (7 16 κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης) [2]. Seine Bedeutung liegt auf einer ganz anderen Seite, sofern die Religion des alten Bundes hauptsächlich von der Seite des Cultus aufgefasst wird und demgemäss im Opferwesen, im Sühneinstitut und Priesterthum gipfelt. Darin, nicht im Gesetz, liegt seine Unvergänglichkeit; darin aber auch der Punkt, wo Judenthum und Christenthum eins sind. Denn auch die Thätigkeit des Christus wird unter den Begriff des Priesterthums gestellt; die neue Religion, die er gebracht, ist eine neue, aber auch eine vollkommene Sühnungsanstalt. Diese im Voraus abgebildet zu haben, ist die Hauptleistung des alten Bundes. Während demnach Pls den Mosaismus als ein Gesetz auffasst, welches der Mensch zu erfüllen hat, bildet jener in Hbr einen Organismus göttlicher Veran-

[1] Ménégoz S. 190: „L'un abolit la loi, l'autre la transfigure." S. 197: „L'auteur de l'épître aux Hébreux est un évolutionniste; saint Paul est un révolutionnaire, en prenant ce terme en son sens exclusivement moral et religieux." Jean Réville, Les origines de l'épiscopat 1894, S. 363: „Le processus par antithèse a fait place au processus par intégration progressive de la vérité."

[2] Vgl. Hilgenfeld, ZwTh 1879, S. 427 f, v. Soden S. 645, Weiss § 115 c.

staltungen mit dem Zwecke, eine Gemeinschaft zwischen Israel und Gott anzubahnen. Demgemäss bereitet der alte Bund dort nur negativ, hier dagegen auch positiv auf den neuen vor: ein Stufenunterschied, der freilich auch wieder Anknüpfungspunkte bei Pls hat 3 3 = II Kor 3 7–11. Das Verhältniss beider Religionsanstalten, dessen Darlegung das eigentliche Thema des Briefes bildet, erscheint also unter einer wesentlich anderen Beleuchtung, als bei Pls. Bei diesem verhalten sich alter und neuer Bund wie Gesetz und Evglm, Buchstabe und Geist, Knechtschaft und Kindschaft, in Hbr dagegen wie Vorbild und Urbild, Andeutung und Verwirklichung, Schattenriss und Vollendung, sinnliche Hülle und geistiger Kern, diesseitige Welt und zukünftige Welt, Erde und Himmel.

Eine 2. Differenz liegt in der Christologie. Wie Pls nichts weiss von dem „Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses" 3 1, so Hbr trotz 2 6 nichts vom „zweiten Adam". Aus dem „himmlischen Menschen" ist hier ein himmlisches Wesen einzigartiger Rangstellung[1], aus dem „in göttlicher Gestalt Befindlichen" Phl 2 6 geradezu ein Gottwesen geworden (s. unten 2 1). Während ferner für die paulin. Betrachtung der Schwerpunkt auf Tod und Auferstehung als den beiden Kehrseiten eines und desselben allentscheidenden Vorganges liegt, wird die Auferstehung nur Hbr 13 20 gelegentlich erwähnt, der den Sühnetod ergänzende zweite Act aber in den Himmel verlegt. Was in dieser oberen Welt zur Erscheinung kommt, das betrifft nach paulin. Schema zumeist das später so genannte königliche Amt des Erhöhten, während seine himmlische Thätigkeit in Hbr nur die Fortsetzung seiner hohepriesterlichen Function ist, und zwar eine solche, auf welche ebenso entschieden der Nachdruck fällt, wie bei Pls auf die irdische Voraussetzung dafür, den Tod. Damit hängt weiterhin zusammen, dass der leidende Christus im Vordergrunde des paulin. Schemas steht, während ihn in Hbr das Geschäft des Priesters naturgemäss auch im Leiden selbstthätiger erscheinen lässt. Das hohepriesterliche Leiden ist ein Selbstopfer, eine sittliche Leistung (das πάσχειν 5 8 9 26 13 12 ist ein siegreich durchgefochtenes πειράζεσθαι 2 18). Noch gründlicher aber werden die Gesichtspunkte, unter welchen dieses Leiden zum Verständnisse gebracht werden soll, dadurch verschoben, dass einerseits die Opfertheorie für Hbr allentscheidend, für Pls nur ein Moment (s. oben S. 105) ist, während andererseits dem Autor ad Hebraeos die Voraussetzungen der paulin. Sühnelehre abgehen. So gleich die paulin. Lehranschauung vom Fleisch als dem Sitze der Sünde. Nur Ansätze

[1] Schmiedel S. 29.

dazu liegen vor in dem, was 4 15 5 2 7 28 11 34 von der „Schwachheit“ (ἀσθένεια) zu lesen ist[1]. „Blut und Fleisch“ 2 14 sind nur als vorübergehende Unterlagen des „ewigen Geistes“ 9 14 gedacht. Der Geist aber ist für Pls das neue, höhere Lebensprincip im einzelnen Gläubigen wie in der Gemeinschaft der Gläubigen, dagegen Hbr 2 4 10 29 Princip der Gnadengaben, ja 6 4 „die himmlische Gabe“ selbst. Fernerhin und gleichfalls im Unterschiede von Pls vernehmen wir hier nichts von der natürlichen Gottentfremdung des Menschen, von der Bestimmung des Gesetzes zur Mehrung der Sünde, von einer Hinrichtung des Fleisches oder einer Lösung des Gesetzesfluches am Kreuze, von einer Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit oder Aufhebung des göttlichen Zornes im Sühnetod. An die Stelle der von Gottes Seite her begründeten Nothwendigkeit eines Todesleidens des Sohnes, wie Pls sie construirt hat, tritt hier ein göttliches Decorum (2 10 ἔπρεπε). Mit den, aus dem Gesetzesstandpunkt herrührenden, juridischen Deductionen kommen aber weiter auch die Vorstellungen der Anrechnung, Stellvertretung und Gerechtsprechung des Sünders in Wegfall. Den Abel erklärt 11 4 Gott nicht für gerecht, sondern erkennt ihn, weil er es ist, als solchen an. Anstatt von Rechtfertigen (δικαιοῦν) ist vielmehr die Rede von Reinigen (καθαρίζειν), Heiligen (ἁγιάζειν), Vollenden (τελειοῦν). Die relative Isolirung des Momentes der Entlastung und Vergebung, wie sie die paulin. Sühne- und Rechtfertigungslehre charakterisirt, geht hier in der Anschauung eines zusammenhängenden Processes der Entsündigung und Heiligung verloren. Gleichwohl wird gerade an diesem Orte offenbar, dass der Autor ad Hebraeos den Paulinismus bereits hinter sich hat und durch dieses Medium die Probleme der christl. Weltanschauung betrachtet. Denn das Hauptstück der von Gott geforderten Gerechtigkeit bleibt der, als Kennzeichen der Frommen aller Zeiten geltend gemachte, Glaube ja doch, wenn auch diese Gerechtigkeit keine zugerechnete, also von einer Gerechtsprechung keine Rede ist. Und trotzdem, dass auch sein Glaubensbegriff vom paulinischen abweicht (s. unten S. 306), kann der Verf. doch nicht umhin, die paulin. Glaubens- und Gerechtigkeitsformeln in einer Weise zu gebrauchen, welche (zumal bei Beziehung der νεκρὰ ἔργα 6 1 9 14 auf Gesetzeswerke) sogar dazu verführen könnte, ihm den Besitz der bezüglichen Begriffe selbst

[1] H. Schultz S. 432: „Das unangemessene Fleischesdasein Christi erscheint nicht so sehr mit Rücksicht auf das Gericht über die Sünde im Fleische nothwendig, als vielmehr als die nothwendige Vorbereitung des Mittlers und Hohenpriesters zu seinem Amte und als der Stoff des wahren Opfers, der Hingabe der Persönlichkeit selbst an den Zweck Gottes. Das Fleisch erscheint nicht als Sitz der Sünde, sondern der Unseligkeit und Todesfurcht.“

zuzuschreiben (10 38 = Rm 1 17 das Citat ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, Hbr 10 39 ἡμεῖς ἐσμὲν πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς, 11 4 διὰ πίστεως ἐμαρτυρήθη Ἄβελ εἶναι δίκαιος, 7 ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη, 33 διὰ πίστεως ἠργάσαντο δικαιοσύνην).

3. Verhältniss zum Alexandrinismus.

Im Unterschiede von der früheren Begründung des paulin. Charakters von Hbr haben die Neueren je länger desto entschiedener diesem Paulinismus eine alexandrinische, speciell philonische Färbung zuerkannt. In demselben Maasse als die beiden Gedankensphären der palästinischen und der alexandrinischen Theologie im wissenschaftlichen Bewusstsein auseinandertraten und sich deutlich von einander abhoben (s. I 1, 4 u. 6), hat sich selbst die judenchristl. Hypothese zu Modificationen und Concessionen in der gleichen Richtung herbeigelassen[1]. In der That kann nach dem bisher Festgestellten nur geurtheilt werden, dass in Hbr zwar nicht der paulin. Lehrbegriff, wohl aber einige bestimmte Anschauungen, dass vor Allem gewisse Resultate des paulin. Denkens sich mit den Voraussetzungen der alexandrinischen Philosophie, insonderheit

[1] Schon Hugo Grotius hatte Berührungen mit dem Philonismus vermerkt Baur, Ursprung des Episkopates 1838, S. 143, Christenthum der drei ersten Jahrhunderte[3], S. 109 f, Neutest. Theologie, S. 230 f sah in Hbr das Product eines durch den Alexandrinismus vergeistigten, mit dem Paulinismus vermittelnden Judenchristenthums. Riehm war zwar nach Kräften bestrebt, selbst wörtliche Anklänge unschädlich zu machen, gestand jedoch alexandrinische Schulung zu, worin ihm Reuss, Histoire de la théol. chr.[3] II, S. 291 f, Geschichte der hl. Schr. NT[6], S. 638 f, Weiss § 111 d und auch Beyschlag II[2], S. 286 f, 293 folgten, nach dessen Meinung der Autor ad Hebraeos den urapostol. Standpunkt in der Richtung des Stephanus weitergebildet haben und etwa in der Mitte zwischen Pt und Pls stehen soll. Die sorgfältigste Begründung hat diese Auffassung 1878 erfahren durch P. Schmiedel: die urapostol. Lehrweise bilde den Ausgangspunkt, die alexandrinische Beeinflussung die zweite und die unter solchen Voraussetzungen erreichten paulin. Resultate die dritte Station. Dagegen wurde die paulin. Grundlage des Ganzen wieder kräftiger betont, aber gleichzeitig auch die alexandrinische Färbung nachgewiesen von Hilgenfeld, Urchristenthum, S. 76 f, ZwTh 1858, S. 103 f, 1872, S. 14 f, 1879, S. 415 f, Einleitung S. 359 f, 364 f, 374, 383 f, 389 f, Hausrath IV, S. 211 f, Lemme, NJdTh 1892, S. 345 f. Daraus wurde paulinisch wie philonisch beeinflusster Hellenismus bei Rendall, Theology of the Hebrew Christians 1886, S. 51 f, christl. Alexandrinismus auf paulin. Grundlage oder wenigstens unter Voraussetzung und Anerkennung des paulin. Lebenswerkes bei Weizsäcker S. 474, Th. Ziegler, Gesch. der christl. Ethik, S. 102 f, Pfleiderer, Paulinismus[2] S. 339 („eine Apologie des Christenthums, zu welcher paulin. Gedanken den Zettel und der alexandrinische Hellenismus den Einschlag bildeten"), v. Soden, JpTh 1884, S. 627 f, HC III[2], S. 3 f, 6, 16, Jülicher S. 107 f, J. Réville S. 364, endlich ein Alexandrinismus ohne paulin. Grundlage bei Ménégoz, S. 198, 218, für den der Autor ad Hebraeos ein zum Christenthum bekehrter Philonist ist. Directe Benutzung philonischer Schriften nehmen dabei an Bleek, Stengel, Schwegler, Köstlin, Mangold, Davidson, Delitzsch, v. Soden, Hilgenfeld, Einl. S. 384 f, Siegfried, Philo, S. 321 f.

mit der Lehre Philo's, zur Hervorbringung einer Art von christl. Theologie verbinden, die in Eph und Kol einige Präformationen, in Joh und im Barnabasbrief sofortige Nachfolge aufzuweisen hat. Erst diese weit verbreitete und dem Durchschnittsbewusstsein der Zeit näher liegende Weltanschauung verhalf den auf ihren Boden übertragenen Gedanken des Pls zum Siege. Dies bewährt sich sofort schon in der allgemeinen Stellung zur Schriftautorität überhaupt, in der Behandlung der LXX insonderheit. Keine der paulin. Citationsformeln (fast immer ὡς oder καθὼς γέγραπται und λέγει ἡ γραφή) findet sich in Hbr. Dagegen wird als der im AT Redende, gerade wie bei Philo, auch Hbr 1 1 (οἱ προφῆται = AT) und durchweg Gott selbst gedacht, bzw. wie dort der Logos, so hier bald der Sohn 2 12 13 10 5—9, bald der Geist Gottes 3 7 9 8 10 15. Während bei Pls Gott Subject der Citationsformeln in der Regel nur da ist, wo er auch im Text selbst das Wort hat, gehen Hbr 1 7 4 4 7 7 21 10 30 sogar Stellen, in welchen von Gott die Rede ist, direct aus Gottes Mund. Wo der Psalmist von Gott redet, da redet Hbr 1 6 vielmehr Gott selbst mit Bezug auf seinen Sohn; wo der Psalmist Gott anredet, da redet Hbr 1 8—12 Gott selbst seinen Sohn an. Die einer solchen Praxis zu Grunde liegende Theorie kann nur jene strengste Fassung der Schriftinspiration sein, wie sie die Voraussetzung der philonischen Hermeneutik bildet. Während Pls doch noch Interesse für einzelne Verfasser der Schriften (Moses, Jesaja, David) zeigt, finden wir zwar hier und da schon bei ihm[1], mehr aber noch Hbr 2 6 4 4 jene unbestimmte Citationsweise, welche das menschliche Organ hinter dem göttlichen Subject ganz zurücktreten lässt und ein Merkmal der alexandrinischen Schriftauffassung bildet (ποὐ τις ganz wie bei Philo). Nur 4 7 ist David genannt, Regel aber ist, dass jeder beliebige Schriftsatz als directer Gottesspruch, als Orakel gilt (anzuführen also mit λέγει, scil. ὁ θεός). Dabei hat die Voraussetzung statt, dass die Propheten nicht ihre eigenen Gedanken aussprechen, sondern dieselben von oben „suggerirt" erhalten (προφήτης = ἑρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἑτέρου, Spec. leg. 8, Quis rer. div. her. 52). Dieser auf die Spitze getriebenen Inspirationstheorie entspricht als Correlat eine durchaus schulmässig und consequent geübte Allegorese. Während Pls von den alttest. Erzählungen, auf die er sich bezieht, gelegentlich die eine als Typus I Kor 10 6 11, die andere als Allegorie Gal 4 24 bezeichnet, liefert Hbr das classische Paradigma für die in Alexandria zu erlernende Kunst, an Israel's Geschichte und gesetzlichen Einrichtungen die Geheimnisse

[1] Vollmer, Die alttest. Citate bei Pls 1895, S. 73 f.

des Glaubens zu ergründen und zu erklären, den Sinn des Geistes hinter dem Buchstaben zu entdecken. Daher auch die Canones der philonischen Hermeneutik fast alle in Hbr zur Anwendung kommen (s. I, S. 92f). So namentlich in der typologischen Verwendung der Gestalt des Melchisedek. Aber auch die 3 5 6 13 14 7 1 11 4 7 8 vorkommenden Geschichten und Stellen finden sich bei Philo. Die Bilder Philo's, z. B. das Agric. 2 bezüglich der den Unmündigen zustehenden Milchnahrung begegnende, kehren auch Hbr 5 12—14 wieder, und wie Leg. all. 3 72 Gott, da es nichts Höheres gibt, wobei er schwören könnte, bei sich selbst schwört, so thut er es mit Bezug auf die gleiche Stelle Gen 22 16 17 auch Hbr 6 13 14.

Eine solche Zurückführung der Gottesidee auf den Begriff des Superlativs entspricht ganz der Art, wie Hbr auf gut alttest. Grunde (hier vor Allem kann an dem Begriff der Gerechtigkeit als justitia retributiva gar kein Zweifel sein, vgl. 2 2 3 10 6 2 7 8 9 27 10 27—31 35 12 23) die alexandrinische Kategorie des Absoluten zu einem populären Ausdruck zu bringen sucht (μεγαλωσύνη ἐν ὑψηλοῖς oder ἐν τοῖς οὐρανοῖς 8 1). Was Gott direct hervorbringt, das sind nur die Urbilder dieser Welt, wie auch seine Wohnstätte (10 21 οἶκος τοῦ θεοῦ) nicht der sichtbaren Welt angehört 12 18—23. Selbst durchaus unsichtbar 11 27, verharrt er dort in unabänderlicher Ruhe 4 1—10. Wie aber diese seine Sphäre des Jenseits von der Erscheinungswelt streng geschieden ist (9 11 οὐ ταύτης τῆς κτίσεως), so gibt es überhaupt eine zwiefache Weltschöpfung. Das „All" (πάντα 1 2 3 3 4 oder οἱ αἰῶνες 1 2 11 3) zerfällt in die unsichtbare Welt der himmlischen Typen (τὰ ἐπουράνια 8 5, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 9 23, die von Gott gegründete, die bleibende Stadt 11 10 16 13 14, das himmlische Jerusalem 12 22: eine übrigens nicht philonische, sondern wohl aus Apk 14 1 21 2 stammende Vorstellung), wo Gott thront 8 1 (Philo's κόσμος νοητός), und eine sichtbare Welt (τὸ βλεπόμενον 11 3, Philo's ὁρατὸς κόσμος), wozu 1 10—12 auch das sichtbare Himmelsgewölbe gehört, zu unterscheiden von den darüber hinausliegenden „Himmeln" 4 14 7 26, welche der erhöhte Hohepriester durchschreitet. So bewegt sich die ganze Weltanschauung von Hbr innerhalb des in Alexandria ausgebildeten, metaphysischen Gegensatzes von Idee und Erscheinung, Ewigem und Endlichem, Himmlischem und Kosmischem, Urbild und Abbild. Letztere Kategorie ist von besonderem Belang, weil sich daraus der eigenthümliche Gebrauch erklärt, welchen Hbr vom Begriff des Typus macht. Derselbe fällt nämlich hier keineswegs, wie Rm 5 14 I Kor 10 11, zusammen mit dem alttest. Schattenriss (σκιά oder ὑπόδειγμα 8 5 9 23, auch παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα 9 9), sondern das „weltliche Heilig-

thum" (9 1 ἅγιον κοσμικόν) sammt dem ganzen Zubehör von cultischer Praxis ist selbst der Antitypus, das Abbild eines himmlischen Modells (9 24 ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν) [1], ganz wie Philo die Ideenwelt (τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα κόσμον νοητόν) als das himmlische Urbild (bei Pls nur Vorbild), die Erscheinungswelt als den irdischen Abdruck davon denkt. Die Urtypen (πράγματα ἀσώματα καὶ γυμνά, ähnlich wie Hbr 10 1) gehören dem Himmel, die Antitypen der Erde an.

Wie hier der obere, geistige Kosmos Philo's ganz in die Summe der christl. Heilsgüter aufgeht, so kommt auch dem Jenseits allein das Sein, wahrer, bleibender Gehalt zu. Was diesseits erscheint und vorgeht, das verschwindet und vergeht auch wieder, gehört der in sich zerfallenden Ordnung „dieser Schöpfung" an. Der Schwerpunkt des christl. Bewusstseins liegt ganz in dem zeitlichen und örtlichen Jenseits. In beider Beziehung ist es im Grunde schon Gegenwart. Denn wir leben am Ende der Tage 1 1, am Abschluss der Zeiten (9 26 συντέλεια τῶν αἰώνων). In Kurzem (10 37 ἔτι μικρὸν ὅσον ὅσον) steht die Parusie bevor 1 6 (?) 9 28 10 25. Nur als flüchtige Erscheinungen betreten die Thatsachen des Christenthums den schwankenden Boden irdischer Wirklichkeit [2]; sachlich gehören sie dem „himmlischen Vaterland" 11 16, der „zukünftigen Welt" 2 5, dem „unbeweglichen Reich" 12 28 an. Die „Kräfte und Gaben" dieser Welt schmecken die Gläubigen jetzt schon 6 4 5; ihren „besseren und bleibenden Besitz" 10 34 haben sie bereits dort oben. Ihre zeitlich-räumlichen Existenzbedingungen kommen nicht mehr in Betracht; sie gehören schon der oberen Gemeinde an 12 22 23 [3]; von den unteren, von der Kirche ist nicht die Rede, ausser dass man 10 25 die gemeinschaftlichen Versammlungen gerade darum nicht vernachlässigen soll, weil der Tag sich naht, wo 12 27 alles Bewegliche vergeht, auf dass bleibe das Unbewegliche [4].

---

[1] Modernisirend Beyschlag II, S. 306: „Dinge, welche die höhere Welt angehen und den inneren, sittlichen Menschen, sind hier in's Irdische und Aeusserliche übersetzt, wie das in der Natur des Symbols liegt." Demselben Theologen zufolge ist S. 302 für Hbr der Mensch „ein Hauch aus Gott, hineingepflanzt in das Element des irdischen Werdens". Das wäre die richtige alexandrinische Präexistenzlehre, wofür S. 317 die πνεύματα 12 23 und auch 12 9 der πατὴρ τῶν πνευμάτων angerufen werden könnten.

[2] Hier liegt ein sehr handgreiflicher Unterscheidungspunkt vom urapostol. Christenthum mit seinen auf diesseitige Zukunftsherrlichkeit gerichteten Hoffnungen. Vgl. Osc. Holtzmann, ZThK 1891, S. 402.

[3] Pfleiderer S. 341: „Beweis, dass dem Verfasser die himmlische und urbildliche Welt mit dem Christenthum einfach zusammenfällt." S. 343: „Diese Paradoxie, dass das Christenthum der zukünftige Aeon sei, ist der prägnanteste Ausdruck der ganzen christl. Weltanschauung des Hbr-briefs."

[4] Um sich von der Realität des philonischen Untergrundes dieser Weltanschauung zu überzeugen, lädt Ménégoz treffend zur Lectüre von Allegoriae

Das Eintreten dieser ewig dauernden Verfassung setzt eine vorangegangene letzte Bewegung von Himmel und Erde 12 26 27, eine Weltumwandlung voraus 1 11 12, womit auch eine Umwandlung aller derjenigen gegeben ist, die daran Theil haben. Dies die Auferstehung 6 2 11 19 35, also eine Auferstehung der Frommen, nachdem der Zorn Gottes die Widerwärtigen verzehrt hat 10 27.

Am reinsten tritt der Philonismus in dem metaphysischen Unterbau der Christologie zu Tage. Der 1 1—4 nach seiner kosmischen und historischen Stellung beschriebene „Sohn" ist durchaus der philonische, über alle Engel erhabene (1 4—14) Logos (s. oben I, S. 93f). Darum heisst er 1 3 göttlicher Herrlichkeit Abglanz (ἀπαύγασμα, gewöhnlich absolut passiv gefasst) oder vielleicht besser Ausstrahlung (relativ passiv, um der im Zusammenhang gegebenen Beziehung zur Welt willen), was bei Philo die menschliche Seele, weil vom Logos bewohnt (Opif. mundi 51 κατὰ τὴν διάνοιαν... τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα; doch ist auch der Logos αὐγή, s. oben I, S. 97), aber schon Sap 7 26 die göttliche Weisheit selbst ist (s. oben I, S. 95)[1], und seines Wesens Abdruck, Gepräge, wie bei Philo der Geist des Menschen heisst (Quod deterior pot. insid. 23 τύπος καὶ χαρακτήρ der göttlichen σφραγίς) oder vielleicht besser Prägungsmittel, nämlich das am göttlichen Siegel eingegrabene Gepräge, als welches Philo, Plant. 5 den Logos einführt. Dieser ist in Hbr kosmisches Princip mindestens in der Weise von Kol 1 15—18. Daher nicht bloss vorzeitliche Mittelursache der Weltschöpfung 1 2 10 3 3, genau wie bei Philo (s. oben S. 96f), sondern auch Erhalter und Träger der Welt (1 3 φέρων τὰ πάντα = Quis divin. rerum her. 7 τὰ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν), weiterhin geschichtliches Offenbarungsorgan (s. oben 1 2), insonderheit auch Hohepriester, zumal in Verbindung mit der Idee des zeitlosen Hohepriesterthums Melchisedek's, von dessen „Friedens- und Gerechtigkeitskönigthum" und Elternlosigkeit Philo (Alleg. leg. 3 25 26) gerade so

---

legum 3 33 ein, wo man den in seinem ganzen Hause treuen Moses Hbr 3 2 5, der nach dem himmlischen Typus das irdische Heiligthum herstellt 8 5 9 1—5, mit beiderseitigem Citat von Ex 25 40, die Bezeichnung des irdischen Antitypus als Schatten Hbr 10 1 und den Gegensatz zwischen den geschaffenen, vergänglichen und den ungeschaffenen und bleibenden Dingen 12 27 findet.

[1] Die Verwandtschaft mit Sap 7 25 26 gibt selbst B. Weiss § 118 c, Einl. § 30 4 zu. Was er und Andere gegen den Philonismus vorzubringen haben, erledigt sich durch die einfache Erwägung, dass die philosophische Idee durch ihre Verpflanzung auf ein religiöses, durch bestimmte historische Anschauungen gekennzeichnetes, Gebiet nothwendig eine Umwandlung erfahren musste. Gleichwohl „kann aus der sich hieraus ergebenden materialen Differenz kein Recht zum Zweifel an ihrer formalen Identität erhoben werden" (Pfleiderer S. 341f, vgl. S. 348).

spricht, wie Hbr 7 1—3 geschieht, und den er ausdrücklich mit dem Logos gleichsetzt. Ihre Parallelen bei Philo (Somn. 1 38, Profugi 20 21) hat aber auch die ganze Charakterisirung des Hohepriesters als gross 4 14, gütig und mild 4 15, sündlos 7 26, namentlich die Art, wie er 5 7 schon auf Erden „Bitten und Flehen opfert" (δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας προσενέγκας: der philonische Logos heisst ἱκέτης, s. oben S. 97), im Himmel aber 7 25 beständige Intercession leistet (πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, was der Logos bei Philo thut, Quis div. rer. her. 42, Vita Mosis 3 14). Auch Moses ist bei Philo Hohepriester (Vita Mosis 2 1 3 1), wie Mittler (Vita Mosis 3 19), was Hbr 8 6 9 15 12 24 auf Christus übertragen wird. Von Pls ist letztere Bezeichnung trotz I Tim 2 5 nicht entlehnt, da gerade aus Gal 3 20 erhellt, dass Christus im Unterschiede von Moses Gott selbst und Gott allein vertritt (s. oben S. 32). Wenn endlich Hbr 10 3 die rituellen Opfer nicht sowohl Vergebung als Erinnerung der Sünde bewirken, so scheint dies auf Verallgemeinerung ähnlicher Bemerkungen Philo's (Plant. 25, Vita Mosis 3 10) zu beruhen.

Den Namen Logos selbst hat man in der Aussage 4 12 finden zu sollen geglaubt[1]. Wenn „das Wort Gottes lebendig und kräftig und schneidiger als jedes zweischneidige Schwert" ist, so erinnert solches an das scharfe Messer, welches bei Philo schon die körperlichen Dinge in ihre Urbestandtheile zerlegt (Quis div. rer. her. 26—28 λόγος τομεύς), ebenso aber auch in der Seele zwischen logischen und unlogischen Elementen, ja auch zwischen Wahrheit und Lüge scheidet (so Hbr 4 12 διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας). Zumal wenn der Fortgang 4 13 (καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ) nicht auf Gott, sondern eben auf dieses sein Wort bezogen werden müsste, läge wohl eine Parallele zu dem alldurchdringenden Blick des philonischen Logos (Alleg. leg. 3 59) und jedenfalls eine Personification des Begriffes „Wort", nur aber noch keine Zusammenlegung desselben mit dem Begriffe „Sohn" vor. Auf dem Uebergang zu Joh sind wir hier immerhin angelangt.

2. Die Heilslehre.

I. Die hohepriesterliche Person.

Von Philo übernommen ist die christologische Centrallehre, wornach derselbe Sohn, welcher Mittelursache und tragender Angelpunkt

[1] Schwegler II, S. 286f, 302, 313f fand in Hbr den philonischen Logos selbst. Fast thut dies aber auch Beyschlag II, S. 315f, indem er übrigens S. 318 betont, dass 11 3 noch das unpersönliche Schöpfungswort (ῥῆμα θεοῦ) begegnet

der Schöpfung ist 1 1—3, von Gott auch zum Hohepriester (vgl. die Combination beider Begriffe 4 14 5 5) bestellt 7 28, d. h. mit der Herstellung des normalen Verhältnisses der Menschen zu Gott beauftragt ist. Als Hohepriester erscheint Christus daher gleich in den einleitenden Partien 2 17 3 1, als „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedek's", d. h. als ewiger Hohepriester (7 17 ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ = 7 21—25, also kein Ende seiner Function, gegen I Kor 15 24—28) in dem 1. Hauptabschnitt 4 13—7 28. Und zwar wurzelt sein Hohepriesterthum bereits in der vorgeschichtlichen Stellung des Sohnes, um in seiner nachgeschichtlichen erst recht zur Geltung zu kommen (7 3 ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές). Auf dem Punkt der Präexistenzlehre schliesst sich somit Hbr an den Paulinismus[1] an, nur dass das Vordasein nicht wohl als Reflex des Nachdaseins oder als Folgerung aus dem Begriff des himmlischen Menschen, sondern vielmehr in alexandrinischer Weise als Eigenschaft des nebengöttlichen Mittelwesens (das hier aber weder σοφία, noch λόγος, sondern υἱός heisst) in Consequenz des transcendenten Gottesbegriffes erscheint[2]. Aber wie Christus I Kor 10 4 schon in der alttest. Oekonomie wirksam ist, so trägt Hbr 11 26 auch schon Moses seine Schmach. Während indessen Moses nur gedient hat im Gotteshause Israel, hat Christus dieses Haus selbst eingerichtet 3 3—6. Und wie Christus Rm 1 4 in seine, schon mit in die Welt gebrachte, Sohnschaft erst mit der Auferstehung recht eigentlich eingesetzt wird, so ist auch Hbr 2 10 5 9 10 sein Priesterthum, wiewohl es wie dasjenige Melchisedek's in der vorweltlichen Ewigkeit wurzelt, erst endgültig proclamirt worden, nachdem er sich dazu durch sein Erdenleben qualificirt hatte. Anders ausgedrückt: von Anfang an ist er „zum Gesammterben (κληρονόμος πάντων, d. h. dazu, dass ihm Alles unterworfen sein soll 2 8) bestimmt" 1 2 und vermöge dieses seines rechtlichen Anspruches den Engeln überlegen 1 4. Aber um diese seine Bestimmung zu erreichen, musste er erst auf eine kleine Zeit den Engeln gegenüber erniedrigt werden 2 7 9: eine für ihn geringe (βραχύ τι), aber für die Menschheit entschei-

---

[1] Schmiedel S. 10, 31 lässt Hbr hier einfach in paulin. Spuren gehen, während in de Wette's Nachfolge noch Schenkel, Dogmatik II, S. 717, Christusbild S. 323 f keine Präexistenz in Hbr anerkannte.

[2] Wie Philo seinen υἱὸς πρωτόγονος hinsichtlich seiner Entstehung allen anderen Geschöpfen entgegenstellt, so jedenfalls auch Hbr. Dies schliesst nicht aus, dass 3 2 τῷ ποιήσαντι αὐτόν mit Schulz, Bleek, Alford, Lünemann, Schmiedel S. 26 auf die Schöpfung des Sohnes bezogen werden dürfte. Anderen Falles wäre zu reden von „schöpferischer Ausstattung des Sohnes für dessen Aemter" (A. Schäfer zu Hbr, S. 102).

dende Episode, seinerseits eingeleitet durch die Annahme eines Leibes, wozu sich der vorweltliche Sohn 10 5 bei seinem Eintritt in die Welt bereit erklärte. Ganz wie Rm 8 3 nimmt er Hbr 2 14 (doch zu beachten das nicht Gleichheit, sondern nur Gleichartigkeit besagende παραπλησίως) der Menschen Fleisch und Blut an, wird 2 17 ihr Bruder (doch zu beachten das zur vollen Gleichheit ebenfalls nicht ausreichende ὁμοιωθῆναι), leidensfähig, versuchbar und versucht wie sie 2 18 (ἐν ᾧ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς), lernt eben dadurch 5 8 den Gehorsam (καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν) und wird auf solche Weise Allen, die sich in gleicher Leidens- und Gehorsamsschule bewähren, ein Führer zum Heil (5 9 τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου). Denn untergehen konnte er im Tode nicht 7 16, und zwar vermöge des ihm 9 14 im Unterschiede von Menschen einwohnenden „ewigen Geistes" (ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ)[1]. So hat ihn denn Gott in der That von den Todten heraufgeführt 13 20 und mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt 2 7 9 (wobei 2 8 νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα eine den Stand der Gegenwart noch überbietende Erfüllung in der Zukunft erwarten lässt), zu seiner Rechten gesetzt im Himmel 1 3 13 8 1 10 12 12 2; ja „höher als die Himmel ist er geworden" 7 26. Drei Existenzweisen werden daher gleich 1 3 unterschieden: immer der gleiche Eine trägt vor der Zeit schon alle Dinge, bewirkt in der Zeit Reinigung von Sünden und führt nachzeitliches Dasein droben zur Rechten Gottes[2].

Hieraus erhellt zunächst für sein Verhältniss zu Gott im Wesentlichen die paulin. Unterordnung. Denn dem Vater verdankt Christus seine ganze Stellung als vorzeitlicher Sohn (1 5 σήμερον γεγέννηκά σε), Erbe (1 2 ἔθηκεν κληρονόμον, 1 4 κεκληρονόμηκεν), Hohepriester (5 5 Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα) und, wenn nicht geradezu seine Existenz selbst 3 2, so doch jedenfalls, nachdem er 10 5—7 im Gehorsam gegen den Willen Gottes die menschliche Natur zum Zwecke des Leidens und Sterbens angenommen hatte, die Auferstehung 13 20 und Erhöhung 1 13 2 7 8 3 3. Insofern sind die Gläubigen seine Brüder 2 11 17, heissen gleichfalls „Söhne" 2 10 12 5 7 8 und stehen 2 11 im gleichen Verhältniss zu Gott (ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες). Das Gericht aber hält hier nicht Christus (vgl. vielmehr 9 28 10 13), sondern Gott selbst 10 30 31 12 23 13 4. An diesem Resultate ändert die gelegentlich des Citats 1 8 9 vorkommende Anrede an Christus mit „Gott" nichts[3]; denn nicht bloss ist ebendaselbst auch von „seinem

[1] Weiss § 121 a. [2] Riehm S. 275.

[3] H. Schultz, Gottheit Christi S. 433: „Wo desshalb das AT von den Offen-

Gott" die Rede (ἔχρισέν σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου aus Ps 45 8), sondern es heissen auch die Engel seine „Genossen" (μέτοχοι), wie solches später 3 14 die Menschen werden sollen. Im absoluten Sinn ist er demnach nicht Gott, aber doch in einer Art und Weise, die theils an Philo's „zweiten Gott" (s. oben I, S. 96), theils aber an die Parallele Joh 10 34—36 erinnert[1].

Im Uebrigen liegt wie bei Joh, so auch in Hbr der Bifurcationspunkt, welcher den christl. Schriftsteller von dem alexandrinischen Juden scheidet, in der historischen Wendung, die dem abstracten Gedanken verliehen wird. Was 1 1 an die Spitze und noch vor die Metaphysik 1 2—4 gestellt ist, gibt hierfür gleich den richtigen Fingerzeig[2]. Indem aber die geschichtliche Erscheinung Jesu in das alexandrinische Schema hereingestellt wird, bricht dasselbe auseinander, sofern die das System kennzeichnende Kluft zwischen der Wolkenhöhe und der Erdentiefe zwar noch nominell durch das abstracte Mittelwesen, reell aber durch eine der Wirklichkeit angehörige Persönlichkeit ausgefüllt wird[3]. Indem letztere unmittelbar mit jenem zusammengelegt wird, kommt dann freilich wieder in den Lehrbegriff unseres Briefes ein unvermitteltes Nebeneinander von Metaphysik und Historie, ja ein wahrer Hiatus zwischen der speculativen Construction von oben, die auf den präexistenten, weltschaffenden Sohn, und der geschichtlichen von unten, welche auf das Leben Jesu führt[4]. Eine Vermittelung fehlt und muss fehlen, weil der Begriff des Sohnes Gottes nicht von dem Bewusstsein Jesu aus im Sinn der ethischen Liebesgemeinschaft, sondern vom metaphysischen Standpunkte des alexandrinischen Gottesbegriffes aus construirt ist[5].

Wenn nun aber von diesem metaphysischen Gottwesen eine Ver-

---

barungen des die Welt zu seinem Ziele hin schaffenden und regierenden Gottes redet, da bezieht der Brief ganz unbefangen solche Worte auf Christus."

[1] Ménégoz S. 84 f.

[2] Riehm S. 274. Schenkel, Dogmatik II, S. 571.

[3] v. Soden, HC S. 57: „Die Theosophie ist in Religion umgewandelt. Der Anstoss dazu aber liegt in dem Erdenleben Jesu. Durch die Wirkungen dieses Erdenlebens ist der Bann gebrochen, in welchem in der alexandrinischen Geisteswelt Alles erstarrt lag." Vgl. auch S. 70.

[4] Pfleiderer, Paulinismus S. 349.

[5] B. Weiss § 118b: „Die auch sonst im NT vorkommende Anwendung des Sohnesbegriffes auf die ethische Wesensähnlichkeit mit Gott wird hier metaphysisch gewandt und macht den Sohnesnamen zur Wesensbezeichnung einer ewigen göttlichen Person." Osc. Holtzmann S. 412: „Häufiger aber wird die Erhabenheit Christi über alle Geschöpfe hervorgehoben, und darin, nicht in der Sünderliebe, findet der Hbr-brief die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater." „So dient die Gottgleichheit Jesu hier weniger dazu, Gott zu offenbaren, als dem Opfer Jesu den rechten Werth zu geben (7 28 9 14)."

änderung der Existenzweise und schliessliche Rückkehr zum ursprünglichen Dasein ausgesagt wird, so gewinnt ein solches Gebilde mythologisirender Phantasie oder metaphysischer Speculation, als welches es zunächst erscheinen will, nachträglich doch seinen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit durch die überall nachklingende Erinnerung an ein geschichtliches Vorkommniss[1]. Das Anschauungsbild des im Gehorsam religiös 5 9 und im Leiden sittlich geschulten und so zur persönlichen Vollendung gediehenen Menschen 2 10 7 28, der die Aufgabe eines Menschenlebens in ebenso vorbildlicher, wie mächtig nachziehender Weise (als πρόδρομος 6 20) gelöst hat, insonderheit aber „allenthalben in gleicher Weise (wie wir) versucht ist, doch ohne Sünde" 4 15 und daher den in Versuchung Befindlichen als mitleidiger Hohepriester helfen kann 2 17 18, darf als ältester Reflex des schriftlich verfassten Evglms, als frühester Niederschlag der aus Predigt und Lectüre gewonnenen Eindrücke vom Leben Jesu gelten[2]. Von „Jesus" ist hier mehr die Rede (10 mal) als von „Jesus Christus" (3 mal) oder „Christus" (2 mal ohne, 7 mal mit Artikel) oder dem „Herrn" (ὁ κύριος nur 2 3 7 14; dagegen scheint 12 14 Gott gemeint, und 1 10 ist Citat; endlich 13 20 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς). Erst von hier aus stellt sich die Differenz des in Hbr gezeichneten Christusbildes von dem paulinischen sowohl, wie von dem philonisch-johanneischen fest. Denn bei Pls hat zumeist der vor- und nachgeschichtliche, in Hbr dagegen der irdische Christus vorbildliche Bedeutung. Erst Hbr 4 14—16 5 7 führt in die christl. Vorstellungswelt das Bild eines Gottwesens ein, welches menschengleich wird, um aus eigener Erfahrung menschliche Lage und menschliches Loos kennen zu lernen[3]. Daher das Menschliche zu seinem Rechte kommt, vornehmlich in den Ausführungen 2 17 4 15 5 1—3, wornach der hohepriesterliche Mittler durchaus gleicher Natur, mitfühlend sein muss mit denen, welche er vertreten und zum Heile führen soll. Andererseits aber geht Hbr auch in Steigerung des Uebermenschlichen über das paulin. Maass hinaus. Unter dem religiös-geschichtlichen Gesichtspunkt gefasst, schliesst sich sein Christusbild an die Synoptiker[4], unter dem übergeschichtlich-metaphy-

[1] Dahin gehören Stellen wie 12 3 ἀντιλογία ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, 5 7 Gethsemane, 12 2 13 12 Golgatha, aber auch die, oben (S. 288) schon besprochene, freie Selbstentschliessung Jesu zum Opfer seines Lebens entspricht, wie Osc. Holtzmann, ZThK 1891, S. 404 richtig bemerkt, der Geschichte.

[2] Vgl. den Nachweis der Einwirkung von synopt. Herrnworten bei v. Soden, Theolog. Abhandlungen 1892, S. 129f.

[3] Theologische Caprice von F. Bosse, Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffes „Nachfolge Christi" 1895 S. 76 ist es demnach, dass „erst nachträglich", nämlich Hbr 12 1—5, Christus auch Vorbild werde, zumal „der Geduld im gottverordneten Kampf des Lebens".

[4] Vgl. v. Soden S. 631.

sischen an Pls, speciell an Kol 1 15–18 (= Hbr 1 6) an, um die directe Präformation der johann. Christologie zu bilden. Als Centrallehre des ganzen Briefes aber muss diese Christologie darum gelten, weil das eigentliche Thema des Briefes, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, seine Begründung vor Allem in der unvergleichlich hohen Stellung dessen sucht, welcher priesterlicher Vermittler des neuen Bundes geworden ist[1].

2. Die hohepriesterliche Leistung.

Der leitende Gedanke eines dem alttest. parallelen, aber zugleich überlegenen Hohepriesterthums beherrscht nicht bloss die Lehre von der Person, sondern mehr noch die im zweiten Hauptabschnitt (8 1–10 18) behandelte Lehre vom Werke des Christus. Letzteres besteht einfach in Herstellung und Verwirklichung dessen, was durch die Schattenbilder der alttest. Sühnanstalt angedeutet war, und die Beweiskraft der ganzen Argumentation reicht genau ebenso weit, als die Ueberzeugung von der göttlichen Herkunft des mosaischen Opfercultus (vgl. das Axiom 9 22 χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις), von der sühnenden Kraft des Opferblutes und von der typischen Bedeutung des Opferrituales reicht[2]. Der ganze Versöhnungsapparat des Priestercodex erscheint hier nur als ein wesenloser Schatten, welchen die über ein vollkommenes Priesterthum verfügende Religion vor sich hergeworfen hat. Und zwar kommt zunächst dasjenige Opfer in Betracht, welches ausschliesslich den Sühnegedanken zum Ausdrucke bringt: das Sündopfer (10 12 θυσία ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, 10 18 προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας), als dessen Wirkung für die Gott Nahenden (10 1 τοὺς προσερχομένους) die Möglichkeit, dieses ihr Vorhaben zur Ausführung zu bringen, gedacht ist (10 22 προσερχώμεθα . . . ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας). Sofern solches eine Aenderung in der Stimmung Gottes gegenüber dem Sünder voraussetzt, werden 2 17 die Sünden geradezu „gesühnt“ (das wieder ἵλεως-Werden Gottes ermöglicht: εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι — das Wort steht nur hier im NT — τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ); ihre von Gott scheidende Macht wird aufgehoben (daher 9 28 ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας). Damit ist jedenfalls der Kern des Sühnebegriffs gewahrt[3].

Wenn nun aber im alttest. Gesetz dem Bundesgott gegenüber nicht sowohl der Einzelne in seiner Besonderheit, als vielmehr das Volk

---

[1] H. Schultz S. 432f.

[2] v. Soden, HC S. 70: „Darüber, wie das Blut jene Wirkung haben könne, reflectirt der Verfasser nicht; das steht ihm durch das AT einfach fest.“ S. 67: „Indem im Blut Gott das Leben, das sich ihm in der Sünde entzog, in einer stellvertretenden Form dargebracht wird, wird die Sünde von diesem Leben weggebracht.“ Ueber das Verhältniss zu unserem modernen Denken vgl. Ménégoz S. 255.

[3] Pfleiderer, JpTh 1890 S. 55f.

in seiner Gesammtheit in Betracht kommt, das Opfer also Gemeindeopfer wird, so fasst auch Hbr die Leistung des neutest. Hohepriesters nicht bloss als Sühnopfer 5 1—3 10 1—4, sondern auch als Bundesopfer, das Blut als Bundesblut, d. h. als Verbindungsmittel, durch welches das Verhältniss zu Gott eine neue Regelung erfährt, so dass ein „neuer Bund" (s. oben S. 284) als Wirkung der Opferleistung erscheint 9 15—21 10 29 13 20. Dafür liefert das mosaische Bundesopfer Ex 24 8 den alttest. Anknüpfungspunkt, wie bei der Abendmahlsstiftung (s. I, S. 297f, 300). Insofern besteht das hohepriesterliche Werk in Besprengung (10 22 ῥεραντισμένοι, 12 24 αἵματα ῥαντισμοῦ) mit dem, die Ratification des Bundes, seine Besiegelung bedeutenden, Bundesblut, wodurch dem Menschen die vollkommene Bundesgemeinschaft mit Gott ermöglicht wird. Symbolisch dargestellt wird der Act der Besprengung in der Taufe, die 6 2 10 23 als Lustration, 6 4 10 32 auch als Moment der Erleuchtung (φωτισμός) erscheint[1].

Da ferner die einzelnen Opferacte nie hinreichend waren, um das ganze Bundesvolk von immer neu sich wiederholenden Verletzungen der Bundespflicht zu reinigen, diente zur Befriedigung des national-religiösen Bedürfnisses der grosse Versöhnungstag, an welchem der Hohepriester vorzugsweise in Function trat, indem er, weil selbst Sünder, zuerst für sich und seine Familie ein Opfer darbrachte und, also gereinigt, hierauf das Allerheiligste betrat, um das Blut eines für die Sünden des ganzen Volkes geschlachteten Bockes an die Bundeslade zu sprengen. Dieses alljährliche Versöhnungsopfer bildet daher 9 7—14 24—10 10 19—22 den 3. und maassgebendsten Gesichtspunkt, um die entsprechende Leistung des neutest. Hohepriesters zu erklären. Draussen vor dem Lager, wo nach Lev 16 27 das Opfer des Versöhnungstages zu verbrennen war, also „vor dem Thor" hat er darum gelitten 13 11 12: insofern ist er das Opfer des Versöhnungstags. Mit dem so gewonnenen Blute in das inwendigste Heiligthum des Himmels getreten, erscheint er zu Gunsten der Menschen vor Gott 9 23 24: insofern ist er der Opferpriester des Versöhnungstages.

Aber auch abgesehen von diesen 3 besonderen Formen schreibt Hbr dem ganzen Ritual der pentateuchischen Blutriten überhaupt eine die himmlischen Vorgänge des alttest. Sühnewerks antitypisch abschattende Bedeutung zu. Denn die levitischen Priester dienen 9 1 dem

---

[1] Demnach ist der Gedanke 9 15, dass sich die ἀπολύτρωσις durch den Tod des Christus „nur bezieht auf die unter dem ersten Bund geschehenen Uebertretungen, also auf die Sünden vor, nicht etwa in dem Christenstande" (Osc. Holtzmann S. 406), zu verstehen mit der Reflexion auf die, den neuen Bundesschluss besiegelnde, Taufe. Nachher gibt es 10 26 kein Sühnmittel mehr.

weltlichen, Christus 9 11 dem himmlischen Heiligthume. Auch schon genealogisch betrachtet steht das levitische Priesterthum tief unter demjenigen Jesu, der 7 13 14 aus dem königlichen Stamme Juda hervorgegangen ist[1] und in dem Priesterkönig Melchisedek sein Vorbild hat. Vornehmlich aber erhellt die Unvollkommenheit des alttest. Instituts 7 1—17 daraus, dass Gen 14 18—20 von einem höheren, gleichsam vorzeitlichen und Ps 110 4 auch nachzeitlichen, also von einem ewigen Hohepriesterthume Melchisedek's weiss, welchem schon Abraham und in ihm Levi und in diesem alle Priester huldigten. Wird ferner die Unvollkommenheit der levitischen Opfer schon durch die stete Wiederholung, welcher sie bedürfen, an's Licht gestellt, so hat 10 1 11 12 14 Jesus durch seinen, mit dem blutigen Tod verbundenen, Eintritt in das himmlische Heiligthum eine ewige Versöhnung zu Stande gebracht. Während daher die Opfer des alten Bundes nie aufhörten und ein Priester immer den anderen ablöste in langer Geschlechtsreihe, gilt Jesu Opfer 7 27 9 12 26 28 10 10 ein für allemal; sein Priesterthum ist 7 25 28 unwandelbar in Ewigkeit.

Von unmittelbar religiös-sittlicher Bedeutung ist auch in dieser, mit lehrhafter Breite ausgeführten, Vorstellungsreihe nur der Gedanke, dass der neutest. Hohepriester, da er als solcher durchaus auch ein Opfer darbringen musste 8 3, sich selbst opferte. Dies aber setzt voraus, dass er nicht, wie der alttestamtliche, zuvor für die eigenen Sünden Sühnung zu leisten 7 27 9 7, vielmehr als „heilig, sündlos, unbefleckt" 7 26 in seinem Selbstopfer 9 12 10 10 eine Gabe von absolutem Werthe dargebracht hatte 9 14. Daran allein hängt es, wenn im Gegensatze zu der Umständlichkeit und Vielheit der im AT vorgesehenen Opferhandlungen seine, auf einen einzigen Act concentrirte, Opferleistung ewige Geltung beanspruchen darf, während die levitischen Priester mit ihren Leistungen trotz fortgesetzter Wiederholung derselben doch den Zweck aller Sühne, die Tilgung der Sünden, niemals erreichen 10 11. Dagegen folgt aus dem durchschlagenden und für immer ausreichenden Effect des einmaligen Opfers 10 2 12 14 des Weiteren auch, dass dieser Effect nicht wieder in einer bloss levitischen, symbolischen 9 13, dass er vielmehr in einer wirklichen und innerlichen Reinigung, in einer „Reinigung des Gewissens" 9 14 (hier ist ἁγιάζειν 9 13 also = καθαρίζειν 9 14) bestehen muss (9 9 κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι, also καθαρίζειν = τελειοῦν). Damit also ist alles Opferwesen endgültig erledigt.

Aber wenn auch der Opfertod alle alttest. Sühnopferideen zur

[1] Darüber vgl. v. Soden, Theol. Abhandlungen S. 120: „Das Hervorgehen aus Juda 7 14 (ebenso Apk 5 5) geht ohne Zweifel auf Num 24 17 zurück und ist Messiasdogma, nicht Geschichtsnotiz." S. oben I, S. 245.

vollgültigen Verwirklichung bringt 9 23—26, die Sünden nicht mehr bloss andeutungs- und vorbereitungsweise, sondern wirklich und vollkommen sühnt 2 17 7 27 8 3 9 12 10 10 14 18 13 12, so wird doch die hohepriesterliche Function darüber hinaus noch in das Eintreten in das unvergängliche Heiligthum des Himmels, das Urbild des irdischen Allerheiligsten, verlegt 5 9 10 6 19 20 7 24 25 8 4 9 24, wo er als „Hohepriester der zukünftigen Güter" 9 11 für seine gläubige Gemeinde Fürbitte bei Gott einlegt 7 25 9 6—14. Dass für solchen Eintritt der Tod die unerlässliche Vorbedingung war, wird 10 20 vermöge einer etwas bizarren Parallele zwischen dem Vorhang der Hütte und dem Fleisch veranschaulicht, durch welches jener Uebergang aus dem Diesseits in das Jenseits statt hat. So lange nämlich das irdische Heiligthum durch jenen Vorhang in Vorder- und Hinterzelt getheilt war, gab es 9 8 noch keinen Weg, 10 19 noch keinen Eingang zum Heiligthum. Ist aber der Vorhang gefallen, Christus gestorben, so steht die Wohnung Gottes, das himmlische Allerheiligste, offen für Alle, die sich durch ihn einführen lassen. Nicht minder fliessen Gedanke und Bild unscheidbar ineinander, wenn die Mittel, die Christus sich durch Lösung der irdischen zur Lösung der himmlichen Aufgabe erworben hat, ihren Ausdruck in der Vorstellung 9 12 23 24 finden, dass er nicht etwa mit dem Blut von Böcken und Kälbern 9 12—14 10 4—9, sondern mit seinem eigenen, am Kreuz vergossenen, Blute vor Gott erschienen ist, um daselbst sein hl. Selbstopfer immer wieder zu Gunsten der Seinigen geltend zu machen, worin eben sein himmlischer Priesterdienst 8 2 6 besteht.

Dieser auf Gott gerichteten Seite seiner Thätigkeit (2 17 τὰ πρὸς τὸν θεόν) entspricht aber eine andere, welche den Menschen gilt, vielleicht sogar eine den Teufel betreffende. Dieser scheint nämlich 2 14 (ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον) sich des Todes als eines Machtmittels zu bedienen, um die Menschen zu schrecken, sie in seinem Bannkreis zu halten und endlich ganz in seine Gewalt zu bekommen. Insofern vertritt er das menschliche Schuldbewusstsein, dessen Aufhebung durch den Sühnetod (9 22 10 18 ἄφεσις, vgl. 9 15 θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων) zugleich der Machtstellung des Satans Eintrag thut [1].

---

[1] Beyschlag II, S. 304. Pfleiderer S. 363f zeigt, wie der Teufel hier als Executor des Gesetzesfluches die Rolle übernimmt, welche bei Pls dem hypostasirten Gesetz und dem dahinter stehenden Zorne Gottes zufällt. Damit war im Interesse der alexandrinischen Gotteslehre das zu überwindende Princip aus Gott selbst herausgesetzt und ein Ansatz gegeben zur patristischen Lehrentwickelung, worüber Ménégoz S. 225f, 233 handelt.

In Wahrheit aber tritt diese zuweilen (besonders 10 2 3) angedeutete Beziehung auf den Schulderlass[1] hinter einem positiveren Zweck zurück, der 9 26 (εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας) 10 4 (ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας) 11 (περιελεῖν ἁμαρτίας) festgestellt wird. Nur scheinbar greift auch da und dort einmal, wo Christus nicht sowohl der Opfernde, als vielmehr das Opfer ist, die paulin. Stellvertretungsidee Platz (9 28 ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας — aber ἀναφέρειν bedeutet nach LXX bloss Wegtragen). In Wahrheit ist die Erfahrung der Entlastung, der Vergebung, der Aufhebung des Schuldbewusstseins, also der Aussöhnung mit Gott ganz in die Erfahrung der religiösen Heiligung und sittlichen Vollendung eingeschlossen[2]. Das Sühnopfer wirkt, mit Ueberspringung der auf jüd. Imputations- und Satisfactionstheorien zurückweisenden Mittelglieder, direct entsündigend[3]. Es ist zugleich ein weihendes Bundesopfer, dessen heiligende und reinigende Kraft an Herzen und Gewissen erfahren wird 10 19—23. Nicht als ein, ausserhalb des sündigenden Menschen zwischen Gott und Christus vorgehender, Act erscheint hier die Sühne, sondern als Verleihung einer wirksamen Kraft zu realer Heiligung (7 25 ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ)[4]. Die so ausführlich entwickelte Sühneterminologie dient schliesslich doch nur einer bildlichen Redeweise für die volle Gottesgemeinschaft, in welche Christus einführt, und für die Möglichkeit eines reinen Lebens, deren die Seinigen sich erfreuen, indem sie zugleich des Schuldgefühles in demselben Maasse ledig gehen, als jene Möglichkeit sich in Wirklichkeit umsetzt (10 17 τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι). Dass der Verf. sich selbst auf einem so langen Umwege diesem Ziele nähert und seine Leser denselben Umweg führt, wäre der schlagendste Beweis für die jüd. Geburt auch der Letzteren, wenn nur nicht so manche Deductionen des Pls im Grunde der gleichen Beurtheilung unterliegen würden.

---

[1] Osc. Holtzmann, ZThK 1891 S. 405f betont diese Seite an der Sache ausschliesslich.

[2] Beyschlag II, S. 329: „Ueberall, so viel wir sehen, ist unserem Verfasser diese entschuldende Wirkung des Todes Christi nur der Gewissensreflex einer entsündigenden, reinigenden und heiligenden, welche der Tod Christi auf die Herzen übt".

[3] Pfleiderer S. 350f, 388, 452.

[4] Pfleiderer S. 352f, 357: „Damit war nun zwar der Weg zu einer innerlicheren Auffassung der Erlösung, als wie sie in der juristischen Form der paulin. Lehre enthalten war, betreten, zunächst aber noch ein unvermittelter Hiatus zwischen Mittel und Zweck, zwischen Tod Christi und Aufhebung des Schuldgefühls gesetzt."

3. Der Heilsweg.

Die subjective Seite der Heilsbeschaffung gestaltet sich im merklichen Unterschied von der juridisch wie von der mystisch angelegten Theorie des Pls ganz einfach so, dass der freie Zugang, welchen der hohepriesterliche Dienst des Gottessohnes geschaffen hat, allen denjenigen zu Gute kommt, welche denselben benutzen, um sich Gott zu nahen 4 16 7 19 25 und ihm zu dienen 9 14 12 28 (λατρεύειν, wie zuvor die alttest. Bundesdiener und Bundesgenossen 8 5 9 9 10 2 13 10)[1]. Die Voraussetzung hierfür ist, dass man höre auf die Botschaft von Christus 2 1, hinschaue auf ihn selbst 3 1 und sich ihm anschliesse. In ebenso selbstverständlicher Weise gilt es weiterhin, solchen Anfang auch bis zum Ende gedeihen zu lassen 3 6 14 6 11, das Bekenntniss der Hoffnung unversehrt festzuhalten 4 14 10 23, das Vertrauen nicht wegzuwerfen 10 35. Hierzu aber bedarf es wie der Standhaftigkeit (10 36 ὑπομονή) und Ausdauer (6 12 μακροθυμία), so auch des mit diesen Tüchtigkeiten eng verwandten, ja fast identischen Glaubens (πίστις 4 2 6 12 10 38 39 12 2 13 7), welchem demnach nicht sowohl heilsbegründende, als vielmehr heilsfördernde Bedeutung zukommt. Der Glaubensabschnitt 11 1—12 3 zeigt, wie die Frommen von Anfang an bis hinauf zu Jesus 12 2 eben nur durch Glaubenskraft allen Widerstand besiegt und die Verheissungen ererbt haben 11 33. „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen“ 11 6. Denn Glaube ist Gehorsam, so gewiss als Unglaube gleichbedeutend ist mit Ungehorsam 3 18 19. Wie demnach die Ungehorsamen nicht in die letzte Ruhe Gottes (4 1—8 10 κατάπαυσις = σαββατισμός 4 9 nicht aus Philo, aber nach Analogie von Sap 4 7) eingehen werden 4 6 11, so ist der Glaube Bedingung des Eintritts 4 2 3 nicht sowohl in den Heilsstand überhaupt, als vielmehr in die Vollendung desselben[2]. Berührt sich der Begriff des Glaubens hier mit demjenigen der Treue, so andererseits auch mit dem der Hoffnung. Denn kraft des Glaubens bewegt sich der Mensch schon auf Erden in jenem Bereiche

---

[1] Nach v. Soden S. 640 ist der Autor ad Hebraeos „zur populären Auffassung der ethischen Verhältnisse, wie sie unter Juden und Heiden in allen Kreisen herrschend war, zurückgekehrt.“ Pfleiderer S. 369: „Indem der Hbrbrief die pharisäischen Rechtsbegriffe in der paulin. Theologie durch die hellenistische Ideenwelt verdrängte, hat er jener diejenige Wendung gegeben, vermöge deren sie besser fähig war, in der Heidenwelt Aufnahme und Verständniss zu finden.“

[2] v. Soden, HC S. 90: „Die πίστις kommt hier überall nur zur Empfehlung für solche, die schon Christen sind, als das Mittel, die Hoffnung festzuhalten und darum die Verheissung definitiv zu erben.“ S. 91: „Ihre Hauptrolle spielt sie nicht in der erstmaligen grundlegenden Neuordnung des durch die Sünde zerstörten Verhältnisses zwischen den Menschen und Gott, sondern in der gesunden und des endlichen Zieles sicheren Fortentwickelung desselben.“

übersinnlicher Wahrheit, in jenem zeitlichen wie örtlichen Jenseits, darin für den Autor ad Hebraeos allein wesenhaftes Sein, vor Allem das ganze Christenthum selbst zu finden ist (s. oben S. 293). Der Glaube hält an dieser zukünftigen Welt fest als Anker, der 6 19 vom Diesseits aus in jene hineinreicht; er ist 11 1, mehr philonisch (Migr. Abrah. 9), als paulinisch, „eine Zuversicht von Dingen, die man hofft, eine Ueberzeugung von solchen, die man nicht sieht". Von ihrem Dasein ist der Glaube so überzeugt (eigentlich „überführt", daher ἔλεγχος), dass ein fester Verlass auf sie besteht (ὑπόστασις auch 3 14). Diese Hoffnung ist daher auch der Gegenstand des Bekenntnisses, den man durchaus festhalten muss (10 23 κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, wie 3 6 6 18). Daher der Inhalt des Glaubens ein umfassenderer und darum auch allgemeinerer ist, als bei Pls. Man glaubt nicht sowohl an die, im Tode des Sohnes Gottes offenbar gewordene, Gnade Gottes, als vielmehr 6 2 einfach an Gott selbst (πίστις ἐπὶ θεόν), an seine Existenz und seine belohnende Gerechtigkeit 11 6, vgl. 6 10, also wie auch zuvor schon im Judenthum[1]. Ebendarum kann auch 11 1—12 3 eine viel längere Reihe von Zeugen für die rettende Macht des Glaubens[2] aufgerufen werden, als dies dem Pls möglich gewesen wäre. Der paulin. Hintergrund wird zwar noch in dem, mit besonderer Vorliebe ausgemalten, Bilde des Abraham 6 13—18 11 8—19 erkennbar. Aber „Vater aller Gläubigen" wie Rm 4 11 ist er doch nicht, da der heilbringende Glaube schon zuvor in Abel, Henoch, Noah 11 4—7 und nachher auch in der Heidin Rahab 11 31 gewohnt hat, so dass der Glaube sich fast zu einer Art von Urreligion ausweitet. Alle, die überhaupt gerettet wurden, sind nicht ohne diesen Glauben gerettet, wenn auch 11 39 40 erst in einer anderen Welt zur Vollendung geführt worden. Wie aber Christus der Vollender der Menschheit ist 10 14, so ist er 12 2 nicht bloss der Anfänger (ἀρχηγός), sondern auch der Vollender (τελειωτής) des Glaubens. Zwar erscheint er 12 3 nicht sowohl als Gegenstand, denn vielmehr als Vorbild des Glaubens, als letztes in einer langen Reihe von Bildern. Aber „vollendet", d. h. zu dem gemacht, was er sein soll, hat doch erst er den Glauben, weil er allein durch seinen Eintritt in den Himmel die Schätze des Jenseits, in deren Mitte der Glaube hineinversetzt, aufgeschlossen hat.

Wenn demnach hier der Glaube nicht mehr, wie bei Pls, eine

---

[1] Das verhältnissmässig stärkere Hervortreten des alttest. Gottesbildes betont Osc. Holtzmann S. 410f.

[2] Daraus construirt C. Böttticher S. 18f das Moment der Kraft, um auch hier seine Schablone (Vertrauen, Hingabe, Kraft) durchzuführen und das so stark hervortretende Moment der Ueberzeugung zu neutralisiren.

mystische Lebensgemeinschaft mit Christus, dem Gestorbenen und Auferstandenen, eröffnet, so fällt auch jene ganze Ideenreihe aus, die sich an ein Leben des Erhöhten in seinen Gläubigen, an ein Wohnen in seiner Gemeinde knüpft (Alles, was in der Formel ἐν Χριστῷ einen charakteristischen Ausdruck gefunden hat). Es fehlt insonderheit auch die paulin. Neuschöpfung durch den Geist. Gleichwohl beschreibt Hbr eine mit der ethischen Heilslehre des Pls parallel laufende Linie, wenn er eine, durch das in das Herz geschriebene Gesetz 8 8—12 10 15—17 unter der väterlichen Erziehung Gottes 12 5—11 sich verwirklichende, Lebensgerechtigkeit vertritt. Die, welche den „Geist der Gnade" 10 29 empfangen haben, müssen nunmehr „der Heiligung (ἁγιασμός) nachjagen" 12 14 (vgl. 2 11 10 14 οἱ ἁγιαζόμενοι), um „an Gottes Heiligkeit theilzunehmen" 12 10. In solchem Zusammenhang gewinnen die Ausdrücke Heiligung und Reinigung, Weihung und Vollendung eine über den Sühnegedanken hinausgreifende Bedeutung, und zwar besagen sie, trotzdem dass das Weihen oder Heiligen die Sache mehr nach der religiösen, das Reinigen (negativ) und Vollenden (positiv: zu dem machen, was sein soll) mehr nach der sittlichen Seite zur Darstellung bringen, doch wesentlich das Gleiche. Daher wenigstens der letzte Ausdruck (τελειοῦσθαι) auch auf Christus selbst angewendet werden kann, in welchem Falle er nicht bloss wegen 2 10 von der Erhebung in den Stand der himmlischen Herrlichkeit, sondern wegen 5 9 7 28 auch von der dieselbe bedingenden Bewährung im Beruf zu verstehen ist[1].

Da trotz des Anklanges an die paulin. Allwirksamkeit Gottes 13 21 (ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ) die Prädestinationslehre ganz ausser Spiel bleibt (Hbr kennt 3 1 κλῆσις und 9 15 καλεῖσθαι, aber keine ἐκλογή), vielmehr die Gefahr eines irreparabeln Abfalls mehrfach 2 1 (μήποτε παραρυῶμεν) 3 15—19 6 4—8 10 26—31 betont wird[2], so liegt die Sache hier ganz einfach wie folgt. Für Getaufte (s. oben S. 301) sind nur Schwachheits- und Unwissenheitssünden (4 15 ἀσθένεια, 9 7 ἀγνοήματα) noch vergebbar (eine Unterscheidung, auf welche Pls nicht reflectirt). Nur solche Vergehungen, auf die sich dann das helfende Thun des himmlischen Hohepriesters bezieht, sind normaler Weise überhaupt noch denkbar. Denn weil innerhalb der Tragweite des sühnenden Thuns ihres Hohepriesters stehend, sind die Getauften in grundlegender Weise geheiligt (ἡγιασμένοι 10 10, vgl. 29 ἡγιάσθη), als solche virtuell auch vollendet (10 14 μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους). Aber die Kraft jenes heiligenden Prin-

[1] Vgl. gegen die gewöhnliche Erklärung B. Weiss § 119b.

[2] Vergebliche Versuche zur Verflüchtigung des harten Spruches bei Milligan, Expositor VII, 1893, S. 367f, 443f und Beet, ebend. VIII, 1893, S. 119f.

cips reicht aus, die Treuen und Beständigen zu „vollendeten Gerechten“ 12 23 zu machen[1]. Fehlt demnach mit der Prädestination auch die certitudo fidei, so handelt es sich doch schliesslich ganz wie bei Pls darum, das, was man ideell ist, nunmehr auch reell zu werden (s. oben S. 153). Es gibt eine, den Sohn Gottes mit allen Söhnen Gottes zusammenschliessende, Aufgabe des Menschenlebens, und das Ende dieses gemeinsamen Wegs ist die gemeinsame Vollendung 11 40.

4. Die katholischen Briefe.

1. Der erste Petrus-Brief.

Die nach Pt, Jak und Jud genannten, in Briefform gehaltenen Schriftstücke (die Joh-Briefe sind nur im Zusammenhang mit dem 4. Evglm zu behandeln) bieten in bibl.-theologischer Beziehung ein erheblich geringeres Interesse, als die übrige epistolische Literatur des NT. Mehr noch als Past lassen sie nur Trümmer eines festgefügten Lehrbegriffes und Nachklänge früherer Lehrdifferenzen erkennen, während die Uebermacht praktischer Bedürfnisse allenthalben ihren nivellirenden Einfluss geltend macht[2]. Wie sie in der Geschichte des Kanons am spätesten hervortreten, so stehen sie auch dem Urchristenthum und allen es bewegenden Fragen am fernsten. Kommt doch Wort und Begriff des Gesetzes nur in einem dieser Briefe noch vor, und gerade diesem einen (Jak) liegt dafür wieder das christologische Interesse der Urgemeinde viel ferner, als allen übrigen, welchen es (abgesehen von I Pt) um so mehr auf Stellungnahme gegenüber der Gnosis ankommt[3].

---

[1] Osc. Holtzmann S. 407: „Zugesichert wird ihnen doch nur das Vorhandensein des jenseitigen, bzw. künftigen Heils (4 9 6 13–20 10 23); ob der Einzelne dieses sicher vorhandene Heil erreicht oder nicht, das hängt von seiner geduldigen Ausdauer ab (3 14 4 1 2 11 6 12 10 36–39 12 14–16).“ S. 411: „Gott hat das Heil ermöglicht und sachlich für eine Anzahl Menschen sicher gestellt (4 8); nun aber überlässt er es ihnen, ob sie mit den ihnen geschenkten Kräften (6 5 13 20 21) das Heil erlangen oder nicht (4 6–10).“

[2] Jülicher S. 129: „Vor Allem haben sie das mit einander gemein, dass ihr gesammter Inhalt, mag auch die Adresse wie bei II III Joh es scheinbar ausschliessen, die ganze Kirche angeht; es mangelt ihnen der persönliche Charakter; allgemein empfundenen Bedürfnissen wird durch allgemein gehaltene Belehrung entgegengekommen.“ „Der Brief ist nur die literarische Form, in der ein Unbekannter mit einem unbekannten Publikum Verkehr pflegt.“ S. 130: „In weite Gedankenzüge, tiefgreifende Untersuchungen lässt sich keiner der Verfasser ein; Theologie enthalten sie wenig, desto mehr praktische Anweisungen für das Leben der Christen und der Kirche.“

[3] Vgl. Schmiedel, Kathol. Briefe: Encyklopädie der Wissenschaften und Künste II, 34, 1883, S. 361f, H. Holtzmann, Lehrbuch der Einleitung [3]S. 88f, 141f, 173. Auf keinem anderen Punkte sind die Illusionen der herrschenden Schultheologie handgreiflicher und unverzeihlicher als hier. Dieselbe will nament-

Unter allen kathol. Briefen reiht sich keiner so unzweideutig und entschieden in die deuteropaulin. Linie ein, wie I Pt, dessen paulin. Herkunft, wenn nicht die Stellen 1 1 und 5 1 12 13 auf Pt wiesen, wohl zu den Glaubensartikeln unserer Schultheologie geschlagen werden dürfte[1]. Wie er noch heute zu den homiletisch verwendbarsten und

---

lich in Jak und I Pt zwei fossile Knochen aus der untersten und tiefsten Schicht des Urchristenthums ausgegraben haben, die man den Behauptungen der Kritik kühnlichst entgegenhalten dürfe, um zu zeigen, dass, was Letztere auf einem langen Umwege zu Stande gekommen sein lässt, vielmehr von Anfang an fertig existirt habe. An diesem Grundirrthum, der schon durch Wahrnehmung der auf der Hand liegenden und längst nachgewiesenen literarischen Abhängigkeitsverhältnisse der betreffenden Schriftstücke zu heben wäre, krankt die Beurtheilung des Urchristenthums bei RITSCHL nicht minder, als bei LECHLER, B. WEISS, BEYSCHLAG, von NÖSGEN und Gefolge nicht zu reden.

[1] Einen Lehrbegriff dieses Briefs hat zuerst BAUER, Bibl. Theologie des NT III, 1802, S. 182f herzustellen versucht. Dann fand v. CÖLLN, Bibl. Theologie 1836, S. 197 einen palästinensischen, DE WETTE, Bibl. Dogmatik[3] 1831, S. 203 einen hellenistischen Lehrton darin. Primitives Judenchristenthum nahmen wahr SCHMID (seit 1853) und ihn ausschreibend MESSNER, Die Lehre der Apostel 1856, S. 107f. Gleichzeitig hat sich ganz besonders B. WEISS, Der petrinische Lehrbegriff 1855 um die genaue Fixirung der petrinischen Gedankenwelt bemüht und mannigfache Nachfolger gefunden. Dabei handelt es sich hauptsächlich um die Pt-Reden Act 1 16—22 2 14—36 38—40 3 12—26 4 8—12 19 20 5 29—32 10 34—43 11 4—17 15 7—11, in welchen WEISS § 35c und sein Schüler KÜHL bei MEYER-HUTHER XII[5], 1887, auch v. OOSTERZEE und NÖSGEN II, S. 30f den gleichen Lehrbegriff wie auch im Briefe, wenngleich unter Hervorkehrung anderer Motive und Zielpunkte, finden. Verwandt ist der Standpunkt aller derer, welche im Briefe einen urapostol. Lehrtropus entdeckten, wie RITSCHL, Altkathol. Kirche, [2]S. 116f, MANGOLD bei BLEEK [4]S. 659, 667, RESCH, Das Formalprincip des Protestantismus 1876, S. 40f, 73, LECHLER[3], S. 440, welcher übrigens in den apostelgeschichtlichen Reden nur eine Vorstufe des vollen Petrinismus anerkannte. Aehnlich SCHENKEL, Das Christusbild der Apostel 1879, S. 202f, 223 und F. SIEFFERT, Ueber die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Brief des Pt: JdTh 1875, S. 371f, Real-Encyklopädie [2]XI, 1883, S. 532f, welcher in I Pt doch schon Einfluss paulin. Ideen statuirt und Weiterentwickelung der apostelgeschichtlichen Reden nachweisen zu können glaubte. Ebenso BEYSCHLAG I, S. 391f, welcher einerseits Berührung mit der paulin. Ideenwelt einräumt, andererseits Fortbildung der in den petrinischen Reden gegebenen Ansätze annimmt. Ganz ohne Concession an die Annahme paulin. Beeinflussung glaubt auszukommen SCHARFE, Die petrinische Strömung der neutest. Literatur 1893. Gemeinsam ist diesen Theologen die mangelnde Disposition zur Würdigung des, schon von DE WETTE in wesentlicher Vollständigkeit zur Anschauung gebrachten, schriftstellerischen Verhältnisses zu den Pls-briefen, zumal Rm (besonders 12 u. 13). Eine Ausnahme machen bloss B. WEISS und KÜHL, welche das schriftstellerische Verhältniss umdrehen: die Berührung von Pt wenigstens mit Rm 12 und 13 sei so einleuchtend, dass fortan nur die Wahl bleibe zwischen dem angedeuteten neuesten Auskunftsmittel und der herkömmlichen Erklärung, wie sie, Abhängigkeit des Briefes von paulin. Literatur behauptend, von zahlreichen Theologen aller Schulen und Richtungen, neuerdings nicht bloss von HILGENFELD, SCHMIEDEL, PFLEIDERER, v. SODEN, W. BRÜCKNER, sondern auch von USTERI, SPITTA und BALJON vertreten ist. Sogar BEYSCHLAG I, S. 388f, der allen derartigen Untersuchungen formaler Art immer ein möglichst geringes Verständniss entgegenbringt, kann doch nicht umhin, so viele

fruchtbarsten Theilen des NT gehört, so empfahl er sich schon dem vorzugsweise moralisch gestimmten Geschmack des nachapostol. Zeitalters durch die ansprechende Form einer populär-eklektischen Verarbeitung, welche die paulin. Gedankenwelt hier erfährt, insonderheit durch das harmonische Verhältniss, in welches ihre theoretischen und praktischen Momente gesetzt sind. Stets wird das eigentlich Lehrhafte nur soweit verfolgt, als es ethisch fruchtbar zu machen ist. Wer einer solchen Lehre mit Ueberzeugung und Glauben zufällt und übt, wozu sie verpflichtet, befindet sich im Normalzustande des „Gehorsams gegen die Wahrheit" (1 22 ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας), gehört zu den „Kindern des Gehorsams" (1 14 τέκνα ὑπακοῆς). Während also nach dieser Seite der Glaube verwandt ist mit dem Gehorsam (1 2 εἰς ὑπακοήν), gravitirt er auf der anderen nach dem, den Brief vorzugsweise beherrschenden, Begriff der Hoffnung. Aehnlich wie in Hbr (s. oben S. 306), erweist der Glaube seine Kraft, wo der Gesichtssinn versagt 1 8; ähnlich wie dort die Patriarchen, erscheinen hier 3 5 ihre Weiber als Vorbilder des Glaubens[1]. So sehr geht dieser über in Hoffnung 1 21 (2 6), dass Letztere 1 3 13 3 15 geradezu statt des Glaubens als das

Anklänge an Paulinisches zuzugestehen, dass die Hypothese einer Bekanntschaft des Pt mit diesem und jenem Pls-briefe, namentlich mit Rm, gewagt werden müsse; aber auf seine Lehranschauungen oder auch nur Lehrsprache habe das in keiner Weise irgend welchen Einfluss geübt. Der Beyschlag's Ansichten sonst gewöhnlich reproducirende Scharfe S. 9, 21 erklärt unseren Briefsteller sogar geradezu für eine schriftstellerische Originalität ersten Ranges, im grellsten Contrast zu früheren Theologen, welche, wie Hofmann's Schüler Th. Schott zu I Pt 1861, S. 341f, Wiesinger zu I Pt 1856, S. 354f, Huther bei Meyer XII, ³1867, S. 11, auch Lutterbeck II, S. 178, auf Darstellung eines selbständigen Lehrbegriffes von I Pt verzichteten und eben in der verhältnissmässigen Farblosigkeit und Armuth an eigenthümlichem Lehrgehalt ein Symptom judenchristl. oder urapostol. Provenienz erblicken wollten. Den im Vergleich mit dem Paulinismus viel elementareren, darum auch ursprünglicheren Charakter des Lehrgehalts betonen Ritschl, Altkathol. Kirche S. 116f, Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 321, Schenkel S. 48f, B. Weiss § 36c, van Oosterzee, deutsch ²S. 127f, Kühl bei Meyer-Huther XII, ⁵S. 50f. Heutzutage wird man auf diesem Standpunkte jedenfalls gut thun, die Untersuchung des Lehrgehaltes von I Pt möglichst unverworren zu halten mit der Beurtheilung von Act und der dortigen Pt-Reden. Denn da die beiden Lc-schriften wahrscheinlich zu den literarischen Voraussetzungen von I Pt zählen (vgl. Einleitung³, S. 315) und Parallelisirung der beiden Hauptapostel doch irgendwie mit zur geschichtlichen Grundanschauung von Act gehört (vgl. Einleitung³, S. 398f), so dass 15 9–11 sogar die Schlagworte des Pls aus dem Munde des Pt gehört werden, dürfte man leicht von Täuschung zu Täuschung fortgetrieben werden, wo man es etwa unternimmt, mit Mitteln von Act ein Bild des hoffnungsstarken, leidensmuthigen Apostels mit primitiven christologischen Anschauungen zu zeichnen, um dann hinterher in I Pt den schriftstellerischen Ausdruck gerade einer solchen Individualität zu finden.

[1] Beyschlag I, ²S. 391 findet hier den „Grundzug des urapostol. Christenthums", bringt aber, indem er den Briefsteller „das ganze Christenleben als eine Fremdlingschaft auf Erden (1 1 u. 17 2 11), als eine Pilgrimschaft nach der wahren

eigentliche Kennzeichen und Losungswort des Christenstandes erscheint. Trotz solcher Abbiegung nach der Zukunftsrichtung bleibt die paulin. Linie noch erkennbar genug. Der Glaube (ἡ πίστις 1 5 7 9 ganz absolut, ohne beigefügtes Object) bildet zuletzt doch das Grundwesen des Christen 1 7 8 21 2 6—8 5 9 und schafft das Heil 1 5 9. Fehlt also auch die „Rechtfertigung aus dem Glauben" sammt dazu gehöriger Terminologie (δικαιοσύνη, δικαιοῦσθαι)[1], so wird doch darum noch keineswegs gerade eine Rechtfertigung aus Werken gelehrt[2]. „Die Liebe deckt der Sünden Menge" 4 8: mag das immerhin besagen wollen, dass sie Vergebung derselben bewirke, als Parteistichwort ist es nicht gemeint; es fehlt ihm jegliche antithetische Pointe (wie ganz anders Jak 2 20 24). Man erkennt daraus nur, wie entfernt der Brief den erregten Tagen der paulin. Heidenmission steht[3].

Wie subjectiv durch den der Berufung zum Heil entsprechenden Wandel 1 15, so ist dem Christen seine Theilnahme am künftigen Heil objectiv verbürgt durch Tod und Auferstehung des Christus. Der Tod ist im „Fleisch", die Auferstehung im „Geist" begründet. Lässt schon diese Construction des Christusbildes vermöge der gegensätzlichen Kategorien „Fleisch" und „Geist" 3 18[4], überhaupt die ganze Anschauung vom „Geist" 1 2 12 22 (?) 3 4 4 14 den paulin. Untergrund erkennen[5], so entspricht es wieder dem Centralgedanken der Hoffnung, wenn Christus 1 3 7 13 3 22 4 11 13 gerade als Gegenstand der Hoffnung, als der siegreich durch den Tod hindurchgegangene, in die göttliche Herrlichkeit aufgenommene Herr dargestellt wird, dessen Offenbarung (ἀποκάλυψις 1 7 13 4 13 statt παρουσία) nunmehr zu erwarten steht[6]. Und diesem Nachdasein entspricht auch hier 1 11 20 das paulin. Vordasein[7]. Der Brief vertritt dem-

überirdischen Heimath empfinden und betrachten lässt", die schlagendste Parallele gerade zu Hbr 11 9 10 13—16.

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 660 f. Beyschlag I, S. 398. Scharfe S. 160, 164.

[2] Vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 432 gegen Reuss II, S. 298 und Ritschl, Altkathol. Kirche S. 118.

[3] Vgl. Pfleiderer S. 421, 432.

[4] Trotzdem, dass in θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι die Dative nur die allgemeinen Gebiete angeben, in welchen Tod und Auferweckung vor sich gingen, stehen sie sich doch zugleich wie der menschliche und der göttliche Factor gegenüber, daher mit dem πνεῦμα 1 11 auch die Präexistenz gegeben ist. Vgl. B. Weiss § 48c und selbst Kühl bei Meyer-Huther zu Pt und Jud[5], S. 205, trotzdem dass er S. 203 πνεῦμα = ψυχή fasst. Aehnlich Beyschlag I, S. 401.

[5] Pfleiderer S. 430.

[6] Pfleiderer S. 423 f. C. Böttticher, Das Wesen des religiösen Glaubens im NT 1895, S. 20.

[7] Gegen die Leugnung der Präexistenz bei Beyschlag S. 400 und Scharfe S. 166 vgl. v. Soden S. 490 und Pfleiderer, Paulinismus S. 269, 423, Urchristenthum S. 648, 659, 668, wo gezeigt ist, wie mit Hülfe dieser Präexistenzvorstellung

nach unter allen Umständen eine bereits durch den Paulinismus hindurchgegangene Gedankenwelt[1].

Im Grunde bleibt bloss ein Gegenstand ernstlicher Controverse übrig. Er betrifft das Verhältniss zur paulin. Lehre von der Versöhnung durch den Tod des Gottessohnes. Apologetischerseits wird behauptet, die Auffassung desselben sei lediglich an den Aussprüchen Jesu und der alttest. Prophetie orientirt[2]. Aber die vagen Bestimmungen des Briefes über diesen Punkt zeigen nur, dass der Briefsteller über eine eigene und bestimmt ausgeprägte Auffassung nicht gebietet, sich an schon geläufige Vorstellungen anschliesst und bereits bekannter Ausdrücke bedient. Solche bezieht er aber keineswegs bloss aus Mc

---

I Pt, ähnlich wie Hbr und die Briefe des Clemens und Barnabas, die christl. Offenbarung in das AT zurückdatirt.

[1] So schon Schwegler II, S. 6f und Baur S. 287f, welchen zufolge der Lehrbegriff des Briefes auf paulin. Grundlage ruht, aber das specifisch paulin. Gepräge, die eigentlichen Spitzen des Paulinismus bei Seite lässt. Ebenso Weizsäcker S. 669, der auch unpaulin. Gedanken auf der paulin. Unterlage wahrnimmt, und Pfleiderer, Paulinismus S. 422, 432, welcher bei mangelnder dogmatischer Ausprägung wesentlich kirchlich popularisirten Paulinismus recognoscirt. Nach Urchristenthum S. 657 ist der Brief, weit entfernt, nach alttübingischer Construction (vgl. Schwegler S. 22f), eine zwischen Petrinern und Paulinern vermittelnde Tendenzschrift zu sein, vielmehr ein charakteristischer Ausdruck des, über jenen Gegensatz hinausgewachsenen, kathol. Bewusstseins und lässt S. 655 erkennen, „wie man in den kirchlichen Kreisen des 2. Jahrh. die paulin. Schriften verstand und verwerthete: nämlich so, dass man die eigenthümlichen dogmatischen Kanten und Spitzen derselben abgeschliffen und die allgemeinen religiös-sittlichen Vorstellungen und Motive aus denselben als den bleibend werthvollen Gehalt herausgenommen hat". A. Harnack I, [3]S. 92 sieht in I Pt, wie in Hbr und Past, den Beweis dafür, „dass gewisse Grundzüge der paulin. Theologie in origineller Weise nachgewirkt, resp. selbständige Parallelen erhalten haben". Schmiedel S. 365: „Die Gedankenwelt ist keine irgend selbständige vorpaulinische, sondern eine durch den Paulinismus hindurchgegangene." Jülicher S. 133: „Geradezu Unpaulinisches, auch nur in dem Grade wie in Hbr und Past, sucht man in I Pt vergeblich." Eine eingehende Begründung dieser Auffassung gibt v. Soden, Der erste Pt-brief: ZpTh 1883, S. 461f, vgl. besonders S. 490f, 502, HC III, 2, [2]S. 113f, indem er trotz aller Anlehnung an Pls dem Briefe seinen Eigenbesitz an Gedanken und Ausdrucksformen wahrt. In dieselbe Linie gehören aber auch diejenigen Forscher, welche unter Voraussetzung gleichzeitiger Abhängigkeit des Briefs sowohl von Pls als von Jak in ihm einen eklektisch vermittelnden Standpunkt vertreten finden, eine Reproduction paulin. Gedanken und Schlagwörter mit einer, im Sinne von Jak auf das Praktische dringenden, Tendenz, also wesentlich ein Unionsprogramm. So K. R. Köstlin, Der Lehrbegriff des Evglms und der Briefe des Joh 1843, S. 472f, 480, Reuss, Geschichte [6]S. 225, Histoire de la théol. chrétienne au siècle apostolique[3] II, S. 291f, Davidson, Introduction to the study of the NT II, 1882, S. 518f, Hilgenfeld, Einleitung S. 635f, 641 und Hausrath[2] IV, S. 255f. Weniger gehört bei aller Anerkennung weitgehender Abhängigkeit von Pls hierher Immer S. 474f, weil er das grössere Gewicht auf den judenchristl. Ausgangspunkt der Gedankengänge des Briefstellers legt.

[2] Scharfe S. 161, 164.

10 45 = Mt 20 28, sondern auch aus I Kor 6 20 (ἠγοράσθητε τιμῆς = I Pt 1 18 ἐλυτρώθητε und 19 τιμίῳ αἵματι), woraus hervorgeht, dass irgendwie die paulin. Opfertheorie im Hintergrunde schwebt[1], und der ausdrückliche Hinweis auf die nöthigen Eigenschaften des Opferlammes 1 19 (ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου nach Lev 22 20 21, vgl. Hbr 9 14) beweist, dass man mit ausschliesslicher Ableitung aus Jes 53 7 = Act 8 32 nicht auskommt[2]. Loskaufende Kraft besass vielmehr dieses Blut eben nur darum, weil das Lamm unbefleckt, also ein richtiges Opferlamm war, so dass sich das expiatorische Moment eng mit dem redemtorischen verknüpft[3]. Ebenso hat die „Blutbesprengung" 1 2 ihre wirkliche Parallele nicht an Mc 14 24, sondern an Hbr 9 19 10 22 12 24[4]. Auf die Sühnetheorie weist ferner I Pt 3 18 schon wegen der Anlehnung an Rm 6 10 und Hbr 9 26—28 (ἅπαξ) zurück. Die hier statthabende Hervorhebung des sittlichen Contrastes (δίκαιος erinnert noch an Jes 53 11, ὑπὲρ ἀδίκων an Rm 5 6—8) nöthigt dazu, auch den unbestimmten Satz, dass „er wegen Sünden starb" (περὶ ἁμαρτιῶν nach Gal 1 4), nicht ganz allgemein vom Leiden unter fremder Sünde[5] oder von Brechung der Sündenmacht durch hl. Leben bis zum Tode[6], sondern speciell vom Abthun der Sünde nach Art paulin. und überhaupt antiker Sühnebegriffe zu verstehen[7]. Nach 2 24 „hat er unsere Sünden selbst getragen an seinem Leibe auf das Holz". Zu Grunde liegt hier Erinnerung theils an Gal 3 13 (s. oben S. 106), theils an Kol 1 22 (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), und der Gedanke ist: er hat unsere Sünden, nämlich in Form der als Strafe dafür verhängten Leiden, getragen, als geschlachtetes Sühnopfer hinaufgetragen auf denjenigen Opferaltar, auf welchem sich nach der Bestimmung Dtn 21 23 der über die Sünde verhängte Fluch vollziehen und zugleich lösen sollte[8]. So sind para-

---

[1] Statt dessen construirt Scharfe S. 24, 125 aus λύτρον und ἐλυτρώθητε eine schriftstellerische Verwandtschaft zwischen Mc und I Pt.

[2] Gegen B. Weiss § 49a und d und seinen Schüler Kühl S. 113, die auch vereint gegen die Eintragung der Opferidee protestiren.

[3] Usteri zu I Pt, S. 69f. Nur redemtorische, aber nicht expiatorische Bedeutung belassen dem Tode des Gottessohnes Scharfe S. 157, 163f, Pfleiderer, Urchristenthum S. 657f, Paulinismus S. 424.

[4] Gegen Scharfe S. 163.

[5] Gewöhnliche Deutung, z. B. Beyschlag I, S. 404.

[6] Scharfe S. 163. [7] Usteri S. 142f.

[8] Scharfe S. 16 schliesst aus der Thatsache, dass Jes 53 4 zwar von φέρειν ἁμαρτίας, aber nicht von ἐπὶ τὸ ξύλον die Rede ist, dass der Stelle I Pt 2 24 jede Erinnerung an ein Opfer fern liegt. Aber nicht Dtn 21 22 23 war hier zu citiren, sondern direct Gal 3 13 (indirect auch Scharfe S. 126). Damit aber ist das Hereinwirken der Imputations- und Satisfactionstheorien gegeben. Ebenso kommt neben und mit Jes 53 4 auch 12 ἀνήνεγκεν ἁμαρτίας in Betracht. Wie in der Parallele Hbr 9 28 neben dem Gedanken an stellvertretendes Tragen eine Erklärung einhergeht,

doxer Weise „wir durch seine Wunden heil geworden", genau nach Jes 53 5. Da nun überdies auch Jes 53 4 (ἁμαρτίας ἡμῶν) 6 (= I Pt 2 25) 7 (= I Pt 2 23) 9 (= I Pt 2 22) 11 (καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει) und 12 (καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγνεν) anklingen, so ist allerdings der beliebten, abschwächenden Exegese von 2 24, bzw. 21—25, einzuräumen, dass dieser ganze Complex von Vorstellungen eine Combination einzelner Momente von Jes 53 darstellt, also in der That ganz von jesajanischen Wendungen durchzogen ist[1]. Gleichwohl fehlt darum in I Pt keineswegs jede Spur einer Stellvertretung[2], sondern es ist, was übrigens auch von 1 18 19 gilt, der Gedanke des stellvertretenden Tragens noch mehr, als schon in der prophetischen Stelle selbst der Fall war, durch die Sühnopfertheorie (Jes 53 10 ʾašam = περὶ ἁμαρτίας) beeinflusst. Aus keinem anderen Grunde ist der „Leib" ausdrücklich erwähnt, als weil ein solcher für die Sühnopfertheorie unentbehrlich ist, damit auf ihn die Sünde gelegt, an ihm die Strafe vollzogen werden könne[3]. Dass eine solche Gedankenbildung alttestamentlich incorrect ist, wie die meisten Ausleger richtig anmerken (Sünden können nicht als auf den Altar gebrachte Gaben vorgestellt werden, und das Opferthier kam gar nicht zur Sühnung auf den Altar, sondern das Blut sühnte), hat unsere Stelle (2 24) mit anderen, die verschiedenen Momente des Opferbegriffs gleichfalls ineinander schiebenden und durcheinander bringenden, nachpaulin. Reproductionen der paulin. Sühnetheorie gemein. Die Nachwirkung der letzteren ist auch noch darin zu erkennen, dass der unmittelbare Erfolg der Todesleistung als „Abgekommensein von der Sünde" (ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι nach Rm 6 18) hingestellt wird, sofern hier nur dieselben Sünden, welche er auf das Holz hinaufgetragen hat, gemeint sein können. Demnach handelt es sich wie Hbr 10 26 um Befreiung von der Schuld eines vergangenen Sündenlebens[4], nicht um blosse Wegschaffung des Sündenlebens und sittliche Erneuerung, wenn auch dieser letztere Gedanke stets den Ruhepunkt der Erörterungen bildet; wie 2 24, so ist dieses auch 3 18 der Fall, wo der gleiche Erfolg als Hinzuführung der Versöhnten zu

welche das ἀναφέρειν im Anschlusse an das Opferritual Hbr 7 27 13 15 fasst, so kann sich die gleiche Deutung auch hier auf I Pt 2 5 ἀνενέγκαι θυσίας und Jak 2 21 ἀνενέγκας ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον berufen; darum lesen wir auch ἐπὶ τὸ ξύλον, nicht ἐπὶ τῷ ξύλῳ, was bei einer allgemeinen, die Opfertheorie umgehenden, Deutung genügt hätte.

[1] Beyschlag S. 407 f.

[2] Gegen Sieffert S. 392. Auch nach Beyschlag II, S. 403 sagt Pt bloss: „Jesus hat unsere Sünden mit an's Kreuz hinaufgenommen, gleichsam in seinen Tod mithineingenommen, um sie zu Tode zu bringen."

[3] v. Soden, HC 2, ²S. 131.

[4] Vgl. Kühl bei Meyer-Huther zu Pt und Jud⁵, S. 169.

Gott (ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ = Rm 5 2 Eph 2 18 3 12 Hbr 2 10 4 16 6 20 7 25 10 22 12 22) beschrieben, also ausgesagt wird, dass in Kraft des Opfertodes Jesu die Sünde aufgehört hat, den Menschen von Gott zu trennen. Letztes Resultat jenes Sterbens ist demnach immer die wiederhergestellte Gemeinschaft der Menschen mit Gott[1]. Folglich liegt hier die Sache so: von einem Gedankencomplexe, welcher die Sühneleistung durch den Opfertod des Gerechten und die Rechtfertigung der Ungerechten auf Grund des Glaubens daran als zwei schlechthin zusammengehörige Kehrseiten in sich begreift, hat sich der Briefsteller die allgemeine Idee und die Terminologie der 1. Hemisphäre angeeignet, die 2. dagegen ganz fallen lassen; diese ist völlig zerstört, von jener haben sich Reste und Trümmer erhalten: das unverwerfliche Merkmal secundärer Arbeit. Die moderne Umdeutung aber thut dem Briefsteller, um ihn zu entlasten und zugleich zu modernisiren, den Gefallen, ihm auch den Sühnebegriff abzusprechen, während sich doch nicht einmal für die Vorstellungswelt der primitiven Christenheit, wann und soweit dieselbe aus den Pt-Reden in Act erkennbar wird, die Abwesenheit jedes derartigen Gesichtspunktes als unbedingt sicher hinstellen lässt (s. I 3, 3).

Mit dem erörterten Uebersehen der paulin. Ausgangspunkte der Gedankengänge hängt die fernere Täuschung zusammen, als sei der Brief in seinen Lehraussagen überall durch die Anschauung der geschichtlichen Erscheinung Jesu beeinflusst[2], berühre im Gegensatze zu Pls gern Züge aus dem geschichtlichen Leben Jesu[3]. Wahr ist nur, dass ihm die Sündlosigkeit Jesu 1 19 2 22 3 18 feststeht. Wie solches aber in Nachfolge von Jes 53 9 und II Kor 5 21 geschieht, so dient es auch bloss zur Ausführung seiner Vorbildlichkeit im Leiden 2 21–23 4 1[4]. Also nur wieder ein Beweis dafür, wie durchgängig paulin. Redeweisen aufgegriffen werden, ihrem bestimmt ausgeprägten dogmatischen Werth aber ein allgemein moralischer Sinn untergeschoben wird. Zumal die Stelle 2 22–24 ist so wenig ein Symptom von Augenzeugenschaft für die Passion[5], dass sie vielmehr durchaus nur eine Reflexion darüber an der Hand der im ganzen NT hierfür maassgebenden Weissagung Jes 53 enthält. Gerade wie bei Pls bilden Tod

[1] So Pfleiderer S. 425, Scharfe S. 163, Beyschlag S. 408.

[2] Gegen Scharfe S. 166. [3] Gegen Scharfe S. 137.

[4] Vgl. Pfleiderer S. 425 f, 429, Schenkel S. 213 f, v. Soden S. 498, Scharfe S. 158, 169 f.

[5] Gegen B. Weiss § 49 a. Aber ganz haltlos ist die Bestreitung dieser These bei Bosse, Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffs „Nachfolge Christi“ 1895, der das Vorbild auf 2 23 einschränken und die ganze Stelle bei Pt aus der „individuellen Structur seines Geistes“ erklären will.

und Auferstehung, nicht aber Erinnerungen an den geschichtlichen Jesus den Mittelpunkt der Christologie, und es thut nichts zur Sache, wenn etwa der Eine noch mehr vom Tod, der Andere öfter von der Auferstehung redet[1]. Ein unmittelbarer Jünger Jesu vollends ist der Briefsteller so wenig, dass ihm gerade die einfachsten und durchschlagendsten Gedanken des ursprünglichen Evglms, deren Nachwirkung wir bei einem Zwölfapostel vor Allem erwarten müssten, mehr oder weniger verloren gegangen sind. Ganz aus seinem Gesichtskreis entschwunden ist das „Gesetz"; ebenso aber auch der „Menschensohn", der „Gottessohn" und namentlich auch das „Reich Gottes". Nicht mehr werden hier lebendige Menschen in ein auf Erden anbrechendes Reich Gottes eingeführt, sondern an „Seelen", ja an „Geister" 3 19 ergeht eine geheimnissvolle Verkündigung[2]. Auch ist nicht mehr das synopt. „ewige Leben", sondern die paulin. „Herrlichkeit" (δόξα) als Ziel vorgestellt, wie andererseits das „Berufen" (καλεῖν) nicht mehr „Einladen" im Sinne Jesu (ohne Rücksicht auf den Erfolg), sondern als Execution der Erwählung Rm 8 30 gedacht ist (s. oben S. 166).

Urapostolisches ist nichts im Briefe, wohl aber ist er ein Document des Urchristenthums in jenem Sinne, wie dazu vor Allem auch der Paulinismus selbst gehört, zu welchem I Pt fast gerade so gut zu schlagen ist, wie Eph und Kol, und ungleich besser als Past[3]. An

---

[1] Gegen SCHARFE S. 159 f. Im Uebrigen steht gerade dieses Christusbild mit seiner scharfen Contrastwirkung (1 11 τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας) in engster Beziehung zum eigentlichen Leitmotiv aller im ganzen Brief angeschlagenen Töne. Es ist dies die von HOFMANN, Die hl. Schrift NT IX, S. 205 treffend beschriebene „Eigenthümlichkeit des Alles beherrschenden Grundgedankens, dass die Gegenwart eine Zwischenzeit ist zwischen Christi Hingang zu Gott durch die Auferstehung und seiner Wiederoffenbarung, in welcher die Christen in der Fremde leben und sich hiernach zu verhalten haben; und dass sie einerseits eine Zeit des Leidens ist durch die Feindschaft gegen den Namen Christi, für welches Christi Leiden das Vorbild, andererseits der Hoffnung auf die Vollendung des Heils, welche tröstet um das Leiden der Gegenwart".

[2] Die unpaulin. Vorstellung vom Fortleben leibloser πνεύματα führt SPITTA, Christi Predigt an die Geister 1890, S. 24 auf die Vorstellungswelt des Buches Hen, PFLEIDERER, Paulinismus S. 426 auf den Alexandrinismus zurück, daher auch Hbr 12 23. SCHARFE's Beobachtung, wornach der Briefsteller „allen Abstractionen abgeneigt ist und sich überall lediglich an das wirklich Gegebene, Concrete hält" (S. 167), passt doch recht schlecht zu seinen eigenen Untersuchungen über die Ausdehnung des Erlösungswerkes auf Verstorbene, bzw. die Einwirkung der Auferstehung auf die Geister im Todtenreich 3 19 (vgl. S. 163), und zu dem typologischen Vergleiche des Wassers in der grossen Fluth mit demjenigen in der Taufe 3 20 21, welches Bild „immer etwas Verkehrtes und Unrichtiges behalten wird" (S. 18), es sei denn, dass man den Briefsteller mit SPITTA S. 50 f sagen lässt, erst nach Einbruch der Fluth eile Noah durch die Wasser hindurch der Arche zu.

[3] Wenn der Brief authentisch ist, „dann hat Pls auf Pt einen grösseren Einfluss geübt als Jesus" (JÜLICHER S. 134). Was in gleicher Richtung v. SODEN,

paulin. Prämissen schliessen sich mehr oder weniger auch an die, nicht spärlich begegnenden, lehrhaften Specialitäten unseres Briefes, wie sie hier nur aufgezählt werden können, während ihre nähere Erörterung Sache der Detailexegese bleibt.

1. Nach 1 10—12 haben schon die alttest. Propheten, in welchen der Geist des Christus wirkte, das Heil nicht bloss geweissagt, sondern auch, von eigener Sehnsucht bewegt und als Exegeten der durch sie gewirkten Orakel, die Zeit erforscht, welche nunmehr angebrochen ist und den Gläubigen ein Heil gebracht hat, wie es selbst die Theilnahme und Neugier der Engel erregt (vgl. jedoch Eph 3 5). Daher 1 12 (αὐτά, ἃ νῦν) Identität des alt- und des neutest. Heiles, 1 25 nur Ein Gotteswort im alten und im neuen Bunde.

2. Nach 1 23 sind die Gläubigen wiedergeboren (ἀναγεγεννημένοι, wozu 2 24 ἀπογενόμενοι ταῖς ἁμαρτίαις einen Correlatbegriff bildet) aus dem unvergänglichen Samen des lebendigen Gotteswortes, d. h. durch den Glauben an jenes Wort zu neuen Menschen geworden (vgl. II Kor 5 17 καινὴ κτίσις, Eph 5 26 ἐν ῥήματι und Jak 1 18 21).

3. Nach 2 5 9 hat die Idee des alttest. Gottesvolkes (als οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον oder als γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν) ihre Verwirklichung in der Christengemeinde gefunden (vgl. Apk 1 6 5 10). Die durch die Berufung zum Glauben gelangten Individuen bilden 2 10 ein „Gottesvolk", während sie zuvor „nicht ein Volk" waren, und an diesem Volke hebt 4 17 das Gericht an.

4. Nach 2 11 12 fasst sich die sittliche Aufgabe der Christen darin zusammen, dass sie in ihrem Wandel unter den Heiden sich als Gäste und Fremdlinge bewähren, die, ihres Pilgerstandes auf Erden und der Ordnungen eines höheren Vaterlandes eingedenk, sich der Lüste des Fleisches, welche wider die Seele streiten, entwöhnen (vgl. Eph 2 3).

5. Nach 2 12 3 16 sind insonderheit alle Anstössigkeiten des Lebens zu vermeiden, um den praktischen Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums nicht zu lähmen, welchen die Gläubigen

---

HC III 2, S. 110f gegen die Bemühungen von Hofmann, Usteri, Schenkel, Huther, Kühl u. A. bemerkt, gilt auch gegen Beyschlag, welcher S. 390 meint: „Dass des Lehramtes Jesu nicht ausdrücklich gedacht wird, wie in der Corneliuspredigt, kann nur zufällig sein". Gegen die obigen Instanzen wendet er S. 388 ein, es sei angesichts eines Schriftstückes von acht Seiten ein kühner Schluss e silentio, zu sagen, dem Verfasser sei verloren gegangen, was er nicht erwähnt. Gänzlich neu ist in dieser Widerlegung, dass was in einem, wie lang oder kurz immer gerathenen, Schriftstücke wirklich sich findet, ignorirt, dagegen aus dem argumentirt wird, was darin stehen würde, falls es zehn oder zwanzig Seiten mehr füllen würde.

angesichts einer heidnischen Welt durch ihren Wandel (ebenso 3 1 2) führen sollen (vgl. Mt 5 16).

6. Unschuldiges Leiden ist Gnade bei Gott 2 19 20 3 17 (vgl. Phl 1 29).

7. Nach 2 25 ist Christus Hirte (5 4 sogar ἀρχιποιμήν, vgl. Hbr 13 20 Joh 10 11 21 15—17) und nach 3 22 sind ihm die Engel unterthan (vgl. Kol 2 14 15 Eph 1 20—23 Hbr 1 6 14 2 7 8).

8. Ausdehnung des Erlösungswerkes auf Verstorbene. Nach 3 19 ist Christus „im Geist (nach Ablegung des Leibes) auch hingegangen (πορευθείς) und hat den Geistern im Gefängniss (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι) verkündigt (nämlich: Heil, wie ἐκήρυξεν immer ein Verkündigen in rettender Absicht bedeutet und auch die in καὶ τοῖς angedeutete Parallele zu 3 18 ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ verlangt)". Möglicher Weise bezieht sich darauf 4 6: „Darum ist auch (wie uns Lebenden) Todten das Evglm verkündigt worden" (daher auch der Gegensatz von σαρκί und πνεύματι wie 3 18). Also Ansatz zur Ausfüllung des leeren Raumes zwischen Tod und Auferstehung durch einen descensus ad inferos (vgl. Eph 4 8—10 Mt 27 52 53 Lc 23 43).

9. Nach 3 20 haben die Zeitgenossen des Noah im Hades die Predigt des zu ihnen hingegangenen Christus vernommen (vgl. Phl 2 9—11, wogegen auf I Kor 10 4 zu verweisen wäre, falls eine, durch Verbindung von ἐν ᾧ 3 19 mit ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, sowie durch die Tempusbedeutung von ἐκήρυξεν und ἀπειθήσασιν ausgeschlossene, Wirkung des präexistenten Christus gemeint sein sollte).

10. Nach 3 20 ist das Wasser der grossen Fluth ein Gegenbild (ἀντίτυπον, adjectivisch) der Taufe (vgl. I Kor 10 2).

11. Die Taufe erfährt 3 21 eine schwer entzifferbare Umschreibung (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν), wahrscheinlich als „Nachsuchung um ein gutes Gewissen" im Sinne von Ps 51 11 12 (vgl. Tit 3 5).

12. Auch die eigenen Leiden der Christen üben 4 1 2 eine reinigende, die Sünden zur Ruhe bringende Wirkung aus (vgl. Rm 6 7 Kol 1 24).

2. Der Judas-Brief.

Der dem „Bruder des Jak" zugeschriebene Jud-brief berührt nirgends mehr die Frage nach der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, nach der Fortdauer der Privilegien jüd. Geburt und die damit zusammenhängenden Gegensätze der apostol. Zeit, welche vielmehr 17 weit dahinten liegt[1]. Dafür gilt es jetzt festzuhalten an dem „einmal den Heiligen überlieferten Glauben" 3 (vgl. 20 τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει), sich zu erinnern an die apostol. Worte und Weissagungen 17 (μνήσθητε τῶν

[1] Vgl. v. Soden, HC III 2, ²S. 186.

ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), deren kanonische Autorität bereits selbstverständlich erscheint, wie andererseits auch der objectivirte, inhaltlich ein für alle Mal abgeschlossene, keine Neuerungen vertragende „Glaube" der im Anzuge begriffenen Kirchlichkeit angehört. Vorausgesetzt sind nicht bloss 18 Weissagungen, wie Apk und Past sie bieten, sondern auch namentlich die paulin. Briefe[1]. Aber auch die bekämpften Irrgeister sind in der apostol. Zeit nicht nachweisbar. Charakteristisch für sie ist, dass sie den Rm 6 15 (ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν) verworfenen Grundsatz theoretisch vertreten und zur praktischen Ausübung bringen. Haben sie demgemäss ihrer Unsittlichkeit eine principielle Begründung gegeben[2], so könnte eine solche Verbindung des falschen praktischen Zwecks mit dem richtigen theoretischen Grunde des Evglms etwa darin bestanden haben, dass sie die Maxime „Alles ist mir erlaubt" I Kor 6 12 10 23 absolut fassten und vielleicht überdies ihr unheiliges, unbändiges Treiben unter den Gesichtspunkt eines Dienstes gegen Gott stellten[3]. Jedenfalls setzt der unzweifelhafte Antinomismus der Praxis 16 bestimmt einen theoretischen Hintergrund voraus, wenn die im Zustande selbstverschuldeter Unfreiwilligkeit Sündigenden 8 zugleich auch Mächte lästern, von welchen sie nichts wissen 10. Da nun 9 zu ihrer Beschämung darauf hingewiesen wird, dass der Erzengel Michael selbst den Teufel glimpflich angeredet habe, so erhellt, dass unter den „Herrlichkeiten" (δόξαι), gegen welche die Betreffenden Lästerungen ausstossen, Engelmächte verstanden sein müssen. Da aber mit der „Lästerung der Herrlichkeiten" 8 die „Verachtung der Herrschaft" (κυριότητα ἀθετοῦσιν) parallel läuft, so erinnert solcher Ausdruck direct an 4 (τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι), d. h. es sind wohl die gleichen zwei Fundamental-

[1] So schon DE WETTE, WIESINGER, EWALD, Sieben Sendschreiben S. 74, 77, SPITTA, Der 2. Brief des Pt und der Brief des Jud 1885, S. 391, v. SODEN, HC III 1, ²S. 166f, 179, 2², S. 185, MANGOLD, Der Rm-brief S. 46, 70 (hier speciell bezüglich 24 25 = Rm 16 25–27).

[2] SCHENKEL, Bibel-Lexikon III, S. 434, Christusbild der Apostel S. 162, v. SODEN III 2, S. 185f, JÜLICHER S. 146.

[3] Darauf hat A. RITSCHL, StKr 1861, S. 103 besonders 11 gedeutet, wo man gewöhnlich nur die Sünden des Neides, der Habsucht und des Hochmuths gekennzeichnet glaubt, während er in Kain's Opfer, Bileam's Weissagung und Korah's Priesterthum den Mittelbegriff der gottesdienstlichen Handlung betont. Aber v. SODEN S. 189 wendet mit Recht ein, dass jener Vers, wie der ganze Abschnitt 5–11, nur das Verderben der angegriffenen Gottlosen schildern will. Wie aber schon RITSCHL durch jenen Fund der Nöthigung einer Beziehung des Briefes auf gnostisirende Irrlehrer entgangen zu sein glaubte, so in seiner Nachfolge auch B. WEISS, Einleitung in das NT ²S. 413, 415f, welcher lediglich antinomistischen, libertinistischen Ultrapaulinismus bekämpft sieht. Aehnlich SPITTA S. 503f.

irrthümer namhaft gemacht, wie I Joh 2 22 (ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν). Der erste besteht in der gnostischen Trennung des Weltschöpfers und Gesetzgebers als eines untergeordneten Wesens vom höchsten Gott[1]. Das bildet wie in Past (s. oben S. 262) den Hintergrund für die 25 betonte Einheit Gottes (auch wenn der μόνος δεσπότης zunächst „liturgische Formel" ist)[2]. Der zweite Irrthum liegt dann wahrscheinlich in der, die Einheit der Person aufhebenden, Unterscheidung zwischen Jesus und Christus, als sei jener bloss der menschliche Träger des höheren Aeons[3]. Und so wird auch die Lästerung der Engel eben darin bestehen, dass dieselben als blinde Werkzeuge des Demiurgen gegenüber den von Christus vertretenen Aeonen der oberen Welt dargestellt wurden[4]. In solchem Zusammenhang dürften wohl auch das Gesetz (auf Grund einer Missdeutung von Rm 7 7) und überhaupt die sittlichen Ordnungen, darüber die starkgeistigen Gegner sich mit Absicht und Methode hinwegsetzten, als Machwerke beschränkter Engel verhöhnt worden sein. Dafür wird diesen Irrgeistern nun 19 kirchlicherseits nachgesagt, sie seien „seelische Menschen, die keinen Geist haben" (ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες): wohl einfache Rückgabe eines von den angeblichen Geistmenschen (πνευματικοί) den Anhängern des Gemeinglaubens angehängten Schimpfes. Das Alles ist ganz die Art und Weise der freigeistigen, antinomistischen Gnosis[5], mögen nun die Apk 2 6 14 15 genannten Nikolaiten[6] oder die Karpokratianer (vgl. besonders Iren. I 25 3—5)[7] zu dem Bilde gesessen haben. Unter allen Um-

[1] So Mangold, Völter, Davidson, Schenkel S. 435, anders Spitta 505f.

[2] Gegen v. Soden S. 186, 191 ist daran zu erinnern, dass die Parallelstellen I Tim 1 17 6 15 16 Joh 17 3 allerdings auch bekenntnissmässige, aber bereits selbst durch den Gegensatz hervorgerufene Formeln enthalten.

[3] Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen III, 1867, S. 6. Hilgenfeld ZwTh 1870, S. 273f, Einleitung S. 742. Davidson S. 270. Dagegen wollen Ewald S. 84, 100 und Spitta S. 313f, 419f den μόνος δεσπότης nicht vom κύριος Ἰησοῦς unterschieden wissen. Aber von einem einzigen Subject ausgesagt würden diese Prädicate doch wohl wie reine Tautologie erscheinen.

[4] So Ewald, Thiersch, Volkmar S. 7, 90, 93, Jülicher S. 146. Dagegen denkt Spitta S. 509f um so mehr an „degenerirte Pauliner", als schon in der paulin. Lehre die Freiheit vom Gesetz mit der Freiheit von den Engeln verbunden erscheint.

[5] So schon Schwegler I, S. 518, Volkmar S. 6, Lipsius in Schenkel's Bibel-Lexikon II, S. 504f, Hilgenfeld, Einleitung S. 744, Hausrath IV, S. 462, Weizsäcker S. 475, Jülicher S. 146. Dagegen erkennen B. Weiss, Einleitung [2]S. 416, Spitta S. 398f, 503f und v. Soden S. 186 den vorausgesetzten Irrlehrern noch eine ganz unentwickelte Physiognomie zu.

[6] Wiesinger, Schott, Thiersch, Huther, Sieffert, Ewald, Geschichte VII[3], S. 182f.

[7] Nach dem Vorgang des Clem. Alexandr. Str. III 2 11 Mangold bei Bleek, Einleitung in das NT [4]S. 723f, Der Rm-brief 1884, S. 15, 70, Schenkel, Christusbild S. 161f, Pfleiderer, Urchristenthum S. 836f, O. Cone S. 340f. Vgl. beson-

ständen ist Letzteres deutlicher ausgefallen, als die Zeichnung des Inhalts, welcher als gemeinkirchlicher Glaube der Irrlehre entgegengesetzt werden soll[1]. Die wenigen lehrhaften Eigenthümlichkeiten des Briefes liegen auf dem Gebiete der apokryphischen Gelehrsamkeit (s. I, S. 42) und der Vorstellungen von Engeln und Teufeln (s. I, S. 54) und bieten nur untergeordnetes Interesse.

3. Der zweite Petrus-Brief.

Nur wenig ausgiebiger für unseren Zweck ist das theilweise Seitenstück zu Jud, welches in II Pt vorliegt. Auch hier tritt die apostol. Predigt (des Pseudo-Pt) in Gegensatz zur Gnosis mit ihren „ausgeklügelten Fabeln" (1 16 σεσοφισμένοις μύθοις) und „erdichteten Worten" (2 3 πλαστοῖς λόγοις)[2]. Aber der Standpunkt dieser Gegner ist bereits weiter vorgerückt[3]. Libertinismus (2 2 10 12—14 18—22) und angelologische Irrthümer (2 4 10—12) begegnen auch hier. Was aber in Jud noch fehlte, das tritt jetzt als ein Charakterzug ersten Ranges in den Vordergrund der Betrachtung: der Zweifel an der eschatologischen Erwartung des gesammten Urchristenthums. Demgemäss sind die bekämpften Gegner speciell „Spötter" (3 3 ἐμπαῖκται). Liegt also der

ders Völter, Die Entstehung der Apk ²1885, S. 42f, welcher S. 44f, Das Problem der Apk 1893, S. 423 die in Jud bekämpften Karpokratianer in den (zeitlich sehr weit herabgerückten) Nikolaiten der Apk recognoscirt. Abweichend von obiger Construction findet er 1885, S. 43, 45 die Verleugnung der göttlichen Hoheit des Christus darin, dass derselbe als Vorbild derjenigen geltend gemacht worden sei, welche sich durch ἀσέλγεια 4 aus den Banden des Weltschöpfers und seiner Gesetze befreit und zu dem obersten Gott emporgeschwungen haben.

[1] Pfleiderer S. 837: „Um eine theoretische Widerlegung dieser Extravaganzen konnte es sich natürlich nicht handeln; unser Verfasser begnügt sich mit einer energischen Androhung des göttlichen Gerichts, wobei er auf Beispiele der alttest. Geschichte und der apokryphen Sage verweist."

[2] Während Hilgenfeld S. 769, Schenkel S. 373, W. Brückner, Die chronologische Reihenfolge 1890, S. 297 die Beziehung auf die Gnostiker anerkennen, nimmt Hofmann, Die hl. Schrift NT VII, 1, S. 129f eine förmliche Weissagung auf Zustände an, die erst nach den Lebzeiten des Briefstellers eingetreten seien. Aber der auffällige Wechsel der Tempora (das Futur 2 1—3 wird nach der Abschweifung 2 4—9 dauernd vom Präsens 2 10—20 abgelöst) ist durch das schriftstellerische Verhältniss zu Jud bedingt, sofern hier 17 18 die Irrgeister als von den Aposteln für die letzten Zeiten voraus angekündigt gelten sollen. Anders Spitta S. 403, 465, 468f.

[3] v. Soden, HC III 2, ²S. 194: „Die im Jud-brief bekämpften Libertiner welche sich schon dort auf eine tiefere Gnosis berufen 8 und an dem überlieferten Glauben mäkeln 3 23 und im Begriffe stehen, sich von der Christenheit loszulösen 19, zeigen sich II Pt in einem fortgeschrittenen Stadium der Entwickelung. Sie setzen die christl. Ueberlieferung in Zweifel 3 2 2 21 und veranlassen αἱρέσεις 2 1. Ihre libertinistischen Neigungen mit dem angelologischen Hintergrund sind dieselben geblieben, wenn sie auch ausführlicher gekennzeichnet werden, wie denn ihre Propaganda energischer geworden ist 2 17—22." Dagegen Spitta S. 516: „Die Libertiner begreifen sich aus der ersten Zeit des Christenthums."

Zweck des Briefes in den Belehrungen über die Parusie, so ruht das Schwergewicht auf der theoretischen (3 1—10) und der praktischen (3 11—18) Partie am Schlusse, welche darum auch verhältnissmässig am selbständigsten ausgefallen sind[1]. Was vorhergeht, bietet nach einer allgemeinen Zuschrift (1 1—4) eine nicht minder allgemeine Ermahnung zu hl. Leben und Festmachen der Berufung (1 5—11)[2]. Hierauf legt der angebliche Pt den Beweggrund seines Schreibens dar; er will den Lesern eine schriftliche Erinnerung hinterlassen angesichts seines baldigen Todes und im Bewusstsein der Bedeutung seiner Person als eines Augen- und Ohrenzeugen der Verklärung Jesu, die als Vorbild und Gewähr seiner Wiederkunft gedacht ist (1 12—18). Durch diese seine Erlebnisse ist ihm aber nur das prophetische Wort des AT, dessen Erfüllung sie enthielten, sicherer geworden, und er ermangelt nicht, auch die Leser zu ermahnen, sich daran zu halten (1 19—21). Wenn bei dieser Gelegenheit 1 20 die hermeneutische Regel aufgestellt wird, dass „keine Weissagung der Schrift eigene Deutung zulässt" (πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται), vielmehr erst künftige Erfahrung den Inhalt der Prophetie verständlich macht, so ist damit bereits die eigentliche Aufgabe des Briefes, die Leser nicht wankend werden zu lassen im Glauben an die schliessliche Erfüllung der Parusiereden, von ferne in's Auge gefasst (nach 1 19 verhält sich der προφητικὸς λόγος zu der Erkenntniss, wie die Parusie sie bringen wird, wie Kerzenlicht zum hellen Tagesanbruch), während andererseits mit dieser Bemerkung der Uebergang gebahnt wird zu dem langen Intermezzo von den „falschen Propheten und falschen Lehrern" 2 1. Enthalten die bisher betrachteten Abschnitte theilweise Anklänge an I Pt, aus welchem Schriftstück nächst den Pls-briefen der Verfasser seinen Wortvorrath zum guten Theile schöpft, so lehnt sich 2 1—3 3 fast ganz an Jud an, kann also gleichfalls nicht als diejenige Partie des Briefes erscheinen, in welcher des Verfassers eigenste Gedanken und Absichten deutlich werden[3]. Diese

[1] Richtige Einsicht schon bei Mayerhoff, Credner, Bleek und den meisten Neueren, auch Renan, Kühl, Jülicher, jetzt halb anerkannt selbst von B. Weiss, Einleitung in das NT [2]S. 452.

[2] Dieses βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι 1 10 hebt die paulin. Lehren von Erwählung und Berufung geradezu auf, sofern hiernach sowohl die electio, qua ab aeterno ad regnum gloriae electi sumus, als die vocatio, qua in tempore ad regnum gratiae vocati sumus (richtige Erklärung beider termini bei Joh. Gerhard) menschlicherseits noch einer Bestätigung durch ergänzende Leistung bedürfen. Dagegen war I Pt 1 2 der Prädestinationsgedanke mindestens formell gewahrt, sachlich freilich neutralisirt, sofern die Erwählung für die Gläubigen 1 2 ἐν ἁγιασμῷ und διὰ πίστεως sich verwirklicht, die verworfenen Ungläubigen aber 2 8 zugleich als τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες charakterisirt sind. Das ist der Uebergangsstandpunkt zwischen Pls und II Pt.

[3] Dies ist der Punkt, auf welchem eine rationelle Exegese mit aller Ent-

treten erst in Sicht, wo das Lehrstück von den letzten Dingen berührt ist, zumal in der Abwehr des Unglaubens an die Parusie. Der Hauptnachdruck liegt auf der Versicherung 3 9, dass „nicht langsam der Herr ist mit seiner Verheissung, wie es Etlichen scheinen will“ (οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται). Sicher kommt das Ende, und mit ihm vollständige Auflösung dieses Weltsystems 3 10—13, welcher Gedanke den Anlass bietet zu der abschliessenden, schon 3 11 angeknüpften Paränese. Lange und vergeblich hatte man also bereits auf die Wiederkunft Jesu gewartet; nach 3 4 traten Spötter auf, welchen ihr gänzliches Ausbleiben kaum mehr zweifelhaft war. Das bildet offenbar den Hauptschmerz des Verfassers; er hilft sich damit, dass er 3 2 3 eben ihr Auftreten bereits von den Aposteln vorhergesehen und geweissagt findet, bezüglich der ausbleibenden Parusie aber 3 8 die Christenheit mit einer, der jüd. Tradition (Jubil. 4) entnommenen, Zurechtlegung von Ps 90 4 tröstet, vermöge welcher jene

---

schiedenheit bestehen muss schon gegen Ewald, Sieben Sendschreiben S. 105f 137f, welcher die in unserem Briefe bekämpften Gegner mit den Irrgeistern in Jud identificirte und desshalb Kap. 3 lediglich als Anhang begreifen konnte. Hofmann S. 86f, 123f erneuert diesen Irrthum, indem er annimmt, Pt habe 3 1 zum Schlusse übergehen wollen und sei erst über der Wendung, womit er sich dazu anschickte, auf die Spötter über die Parusie zu reden gekommen, also gleichsam zufällig. Was zu einem solchen Fehlschritte führen konnte, ist die Thatsache, dass Kap. 2 den als lasterhaft und psychisch denkend geschilderten Irrlehrern nirgends Zweifel an der Parusie vorgeworfen werden. Erst 3 1—3 bahnt den Uebergang dazu. Auf das, was nun folgt, kommt es dem Verfasser aber im Grunde allein an, und die ausführliche Zeichnung in Kap. 2 ist nur ein dem Jud-brief entnommener Prolog hierfür; vgl. Jülicher S. 148. Lediglich in Folge der einmal eingetretenen Abhängigkeit vom Jud-brief ist jene Zeichnung so ausführlich ausgefallen; an sich aber trägt das ganze Kap. 2 den Charakter einer für die Abzweckung des Ganzen ziemlich gleichgültigen Stilübung, sofern es höchstens den „sittlichen Begleiterscheinungen“ des erst 3 4—7 charakterisirten Irrthums gilt und dazu dient, diesen im Voraus zu discreditiren. Vgl. W. Brückner S. 300: „Den Sündern zum Schrecken, den Frommen aber zur Erbauung verwendet der Verfasser beiläufig die im Jud-brief gegebene Beschreibung gottloser Gnostiker, deren Gericht dort zuversichtlich angekündigt wird, auf die Irrlehrer und Gegner, mit denen er es zu thun hat.“ Darum findet auch Reuss, Geschichte[6] S. 269 zwar die Polemik in Kap. 3 nach einer anderen Richtung laufend, als die in Kap. 2, weist aber gleichwohl den Schluss ab, als würden verschiedene Gegner bekämpft. Da Pseudo-Pt „seine Rhetorik nur copirt, so ist es nicht befremdend, dass die Zeichnung nicht deutlich und das ihm vorschwebende concrete Bild sich nicht von dem anders gearteten des Jud unterscheiden will.“ Damit hängt es zusammen, „dass sich das ganze 2. Kap. auslösen lässt, ohne dass der Gedankenzusammenhang dadurch Schaden litte“. So Huther-Kühl bei Meyer XII[5], S. 319. Trotz aller Versuche, das ganze zwischen Jud und II Pt bestehende Verhältniss umzudrehen, bleiben neuerdings auch Baljon, Theologische Studiën 1888, S. 177f, 314f, B. Weiss, Einleitung [3]S. 440f, Bovon II, S. 479f und besonders die Commentare von Kühl und v. Soden bei dem oben vorausgesetzten Abhängigkeitsverhältniss stehen.

jederzeit nah und fern zugleich sein kann, dieses von unserem, jenes von Gottes Standpunkt aus[1]. Ausserdem aber tritt für die Einbusse, welche der Glaube an Christus in Folge der verzögerten Parusie zu erleiden schien, überreicher Ersatz dadurch ein, dass, wenn er einmal kommt, von dieser seiner Zukunft ganz exorbitante Wirkungen ausgehen werden: Vernichtung von Himmel und Erde durch ein schreckliches Feuergericht[2] und Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Dem entsprechend ist die ganze Christologie des Briefes gehalten; sie vertritt mit dem Bekenntniss zu „unserem Gott und Heiland Jesus Christus" die letzte Stufe der dogmatischen Entwickelung innerhalb des NT (vgl. 1 1 τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, 3 τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ, 11 εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου

[1] Hilgenfeld, Einleitung S. 770: „Die Wiederkunft Christi, welche die älteste Schrift des NT, der erste Th-brief, so bald erwartete, wird in der spätesten Schrift des NT schon in eine ganz unbestimmte Zukunft versetzt". Dass uns dieser Thatbestand weit über die Lebzeiten der Apostel herabführt, ist Hofmann S. 136 gleichwohl nicht gesonnen zuzugeben; es habe sich, meint er, in den Tagen des Pt damit nicht anders verhalten als heute auch: „Nachdem Christus in die Welt gekommen und zu Gott hingegangen, ist das Ende nahe. Aber wie nahe nach unserem Zeitmaasse, steht ausser Berechnung". D. h. wir Heutigen führen ein doppeltes Maass, um das, was nahe sein soll, je nach Bedürfniss auch fern und das Ferne nah erscheinen zu lassen, und der Verfasser unseres Briefes ist es, der uns 3 8 dieses Doppelmaass in die Hände gelegt hat. So lange aber auch nur noch ein Minimum von Hoffnung vorhanden war, dass das tapfere und unmissverstehbare Wort Mc 9 1 13 30 in Erfüllung gehe, hat die älteste Christenheit nur ein Maass gehandhabt und sich dabei begnügt, so lange sich auch nur Einer noch daran messen liess Joh 21 23.

[2] Pfleiderer S. 840: „Diese unserem Briefe mit dem 2. Clemensbrief gemeinsame Lehre von der Weltverbrennung findet sich zuerst in den jüd. Sibyllen und stammt ohne Zweifel aus der heraklitisch-stoischen Theorie von den periodisch wiederkehrenden Weltverbrennungen, ist also ebenso wie das Fegfeuer als eine Entlehnung aus der antiken Naturphilosophie zu betrachten." Das ist übrigens nicht der einzige Ton, welchen der in diesem Briefe wehende Wind aus der griech. Welt hergeweht hat. Vgl. zum θεὸς ἡμῶν καὶ σωτήρ 1 1 die Bemerkungen Wobbermin's, Religionsgeschichtliche Studien 1896, S. 110 f. Vor Allem aber wird 1 4 (ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως) ein Begriff und Name laut, welcher zumal in der griech. Kirche den ursprünglichen Charakter des Christenthums als einer auf lauter sittlichen Factoren erbauten Religion bald ganz verdunkeln sollte. Dem Ausdrucke „göttliche Natur" sichert das als Kehrseite daneben tretende Verderben der Verwesung (ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ φθορᾶς) den Sinn der ignatianischen Unverweslichkeit als der Gottnatur, zu welcher die Sterblichen erhoben werden. Ermöglicht wurde der Ausdruck auf der Grundlage von Gal 4 8 (τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς) und durch die Analogie von Jak 3 7 (φύσις ἀνθρωπίνη). In letztgenanntem Briefe entspricht dem griech. Anflug unseres Briefs mindestens die Stelle 3 3–6. Nach einer ganz anderen Seite eröffnen sich die Aussichten für ein geschichtliches Verständniss von II Pt, namentlich auch bezüglich der Quellen von 3 3–13, durch die Berührungen mit der Apk Pt, worüber vgl. Harnack, Bruchstücke des Evglms und der Apk des Pt 1893, S. 54 f, Geschichte der altchristl. Literatur bis auf Eusebius I, 1893, S. 31, Robinson and James, The gospel according to Peter and the Revelation of Peter 1892, S. 52 f, Baljon 1894, S. 45.

ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ gegen I Kor 15 24—28)[1]. Mit der Ermahnung, zu wachsen in solcher „Erkenntniss unseres Herrn Jesus Christus, welchem Ehre sei sowohl jetzt als auch für den Tag der Ewigkeit", schliesst der Brief 3 18. Nicht minder hängt es mit der Polemik gegen die falsche Gnosis zusammen, wenn auch gleich Anfangs 1 2 Erkenntniss (hier und in den folgenden Stellen das stärkere Wort ἐπίγνωσις) angewünscht und wenn 1 3 8 2 20 dieselbe Erkenntniss als Princip des christl. Lebens geltend gemacht wird[2]. Wie in I Pt die Hoffnung, so bildet hier die Erkenntniss den centralen Begriff.

Von Belang für die richtige Beurtheilung der Stellung, welche der Brief in der Entwickelung der Theologie des Urchristenthums einnimmt, ist noch die Schlussbemerkung 3 15 16, wo von Briefen „unseres geliebten Bruders Pls" die Rede ist, welche bei der theilweisen Dunkelheit und Schwierigkeit ihres Inhaltes von Unverständigen und Unbefestigten (ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι)[3] missverstanden und verdreht worden seien: eine unter allen Umständen befremdliche Stilkritik, welche der eine Apostel an dem anderen ausübt, während freilich in dem Briefe selbst, in welchem dies geschieht, es keineswegs an „etlichem Schwerverständlichen" (δυσνόητά τινα) fehlt. Verständlich wird die Notiz erst, wenn damit der ganze Gegensatz des Paulinismus zum urapostol. Christenthum, soweit er noch in der Erinnerung eines fortgeschrittenen Geschlechtes nachleben mochte, auf verkehrte Auslegung der Pls-briefe und die etwas dunkle Fassung derselben zurückgeführt wird[4]. Es ist der kathol. Grundsatz von der Dunkelheit und

[1] Schenkel S. 372: „ein von der Geschichte Jesu abgelöstes Christusbild, hervorgegangen aus apokalyptischer Speculation, zu welcher die vergebliche Erwartung der Wiederkunft Christi reizte." Spitta S. 502 bekämpft dies von der Voraussetzung aus, „dass die sich täuschen, welche meinen, die Urapostel hätten von einer Gottheit und Präexistenz des Messias nichts gewusst."

[2] Vgl. Schenkel S. 372, Jülicher S. 152: „Bei allem Hass gegen die Gnosis hat man ihren Hauptfehler, die übertriebene Hochschätzung der Erkenntniss, sich angeeignet."

[3] Gemeint sind wieder die libertinistischen (und gnostischen) Gegner, auch nach Wiesinger, B. Weiss u. A. Dagegen nach Hofmann VII 1, S. 118 wäre das „eine auffallend schwächliche Bezeichnung". Andererseits erklärt v. Soden zu 3 16 ἀμαθεῖς (dumm, roh) für einen ziemlich starken Ausdruck.

[4] So Schwegler I, S. 503 f, Baur, Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte[3], S. 143, Hilgenfeld, Einleitung, S. 770, im Grunde selbst Hofmann S. 115, welchem zu Folge der Briefsteller mit ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς 3 15 „zu erkennen gibt, dass der Heidenapostel, wie ihm selbst, so auch ihnen ein lieber Bruder ist, womit er solche, denen er es etwa nicht ist, von sich ausschliesst"; ja geradezu als Tendenz des ganzen röm. Aufenthaltes des Pt erscheint ihm S. 3 f, „der Feindseligkeit jüd. Verkündiger Christi gegen das Wirken des Heidenapostels zu steuern". Pfleiderer hat seine frühere Ansicht, als handle es sich um Anerkennung des kirchlichen Paulinismus seitens des kirchlichen Judenchristenthums im Gegensatze zum gnostisirenden Paulinismus (Paulinismus [1] S. 463), dahin abgeändert, dass viel-

Ergänzungsbedürftigkeit der Schrift, der hier zum ersten Male auftaucht. Denn in der That ist von der Schrift die Rede, nicht von einzelnen Briefen des Pls[1]. Unser Verfasser hat mit höchster Wahrscheinlichkeit eine Sammlung von Pls-briefen[2] vor sich oder setzt sie wenigstens als in den Händen der Leser befindlich voraus. Wenn er den Pls „darin über diese Dinge reden" lässt (λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων)[3], so denkt Pt nicht sowohl an den praktischen Gehalt jener Briefe überhaupt, sofern derselbe mit dem Inhalte seiner 3 14 anhebenden Schlussermahnung stimme[4], als vielmehr an die häufigen Hinweise auf die Parusie und die 3 14 den Lesern zur Pflicht gemachte Gesinnung. Wenn Pseudo-Pt aber weiter bemerkt, dass den Pls-briefen durch das Nichtverständniss der „Unverständigen" nur dasselbe Geschick widerfahre, wie auch den übrigen Schriften (ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς), so ist klar, dass ihm jene unter die allgemeine Kategorie von Schriften im eminenten Sinne (γραφαί im Sinne der altkirchlichen Terminologie) fallen, also nicht erbauliche Schriften überhaupt[5], sondern hl. Schriften im Sinne der Kanonicität bedeuten, dass also der Verfasser unseres Briefes christl. Schriften kennt, denjenigen, welche die hl. Schrift Israel's bildeten, gleichwerthig[6]. Und zu diesen

---

mehr Namens des auf der apostol. Gesammtautorität fussenden Katholicismus den Gnostikern, welche sich mit Vorliebe auf die Schriften des Pls beriefen, eine solche Waffe entwunden werden sollte (Urchristenthum, S. 841 f). Gegen das Alles vgl. Spitta S. 517 f.

[1] Aeltere wie Bengel denken an Hbr oder, wie noch Dietlein und Huther an Rm (jener bezieht καθὼς ἔγραψεν auf 9 22, dieser auf 2 4), Lachmann an Kor (wegen I Kor 1 7–9), Wiesinger, Schott, Keil, B. Weiss, Kühl, Hofmann S. 114 f an Eph (in der That erinnert κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν an Rm 12 3 15 15, sowie an Eph 1 17 3 4 8–10), de Wette und Hilgenfeld S. 768 an Th.

[2] So mit Recht Hug, Pott, Wiesinger, v. Soden. Liest man 3 16 nach ἐν πάσαις und vor ἐπιστολαῖς mit ℵKLP noch ταῖς, so wird die Beziehung auf eine Sammlung unausweichlich. Gegen B. Weiss, der den Artikel streicht, vgl. Corssen, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1893, S. 580 f.

[3] Aus diesen Worten schliesst andererseits Spitta S. 289 f, 383, 527 f, dass die Leser die betreffenden Briefe nicht in der Hand gehabt haben, dass sie ihnen vielmehr unbekannt gewesen seien, und daraus wieder, dass sie dem Briefschreiber nicht als hl. Schriften gegolten haben können.

[4] Gegen Hofmann S. 116.

[5] So Huther, W. Schmidt, Real-Encyklopädie[2] VII, S. 432.

[6] Bleek, Einleitung[4], S. 761, 763. Bovon II, S. 486. Dies gibt Hofmann S. 118 mit anerkennenswerther Offenheit zu. Vgl. S. 140: „Wie er dem Pls ein hl. Apostel, so war ihm, was Pls geschrieben, hl. Schrift." Nach Spitta S. 294 wäre das „der Gipfel der Unvernunft", weil γραφαί im NT nur von alttest. Schriften gebraucht werde, nicht aber von solchen Schriften, „welche diesen gleichwerthig sind". Eben darum gehört II Pt in die Zeit, da solche Gleichwerthung bereits möglich war. Vgl. Lehrbuch der Einleitung[3], S. 89. Köstlich Kühl S. 440: „Dann würden wir in eine Zeit gewiesen, in welche Niemand den Brief zu versetzen wagen würde."

Schriften gehörten nicht etwa bloss die Pls-briefe[1] und wegen 1 16—18 Mt (die Stimme 1 17 nach Mt 17 5, nicht nach Mc 9 7 = Lc 9 35, vgl. auch 2 20 den Nachklang von Mt 12 45 = Lc 11 26), sondern wegen 1 14 sogar Joh 21 18 19[2]; während umgekehrt die Scheu, welche er in seiner Nachbildung des Jud-briefes vor directer Namhaftmachung und Benutzung der Jud 9 14 15 ausgebeuteten und geradezu angerufenen Apokryphen an den Tag legt (vgl. 2 4 11), beweist, dass der Gedanke des Kanonischen hier bereits im Anzuge begriffen ist[3]. Er selbst beansprucht für sein Product dieselbe kanonische Dignität, in deren Besitz I Pt, woran er sich anlehnt, schon war[4]. In jeder Beziehung ist sonach unser Schriftstück ein Document in der Geschichte des Kanons. Diesem Verfasser hat bereits so ziemlich unser ganzes NT vorgelegen und zwar als coordinirt gedacht mit dem alten, dessen Erfüllung es enthält. Daher die Theorie über die alttest. Prophetie 1 19—21. Das Christenthum ist hier schon ganz geworden, was zuvor das Judenthum war: Bibelglaube[5], Buchreligion, wie denn auch 1 20 21 die Inspirationslehre in der Form des schroffsten Supernaturalismus vorgetragen wird[6].

---

[1] Auch Beyschlag II, S. 500 erklärt, dass „der Verfasser die paulin. Briefe bereits unter die γραφαί, d. h. die kanonischen Schriften des NT rechnet". „Die Sache liegt bei keinem kritisch anfechtbaren Schriftstück des NT so handgreiflich."

[2] Nach Spitta S. 491 f, 526 eine „fixe Idee", weil 1 14 S. 88 f ταχινή baldig heisse. Aber es heisst, wie auch gleich 2 1 jäh, plötzlich. Vgl. dazu die neuesten Ausleger Kühl und v. Soden.

[3] Diese allgemein gemachte Beobachtung („Apokryphenscheu") wird von Spitta S. 393 f, 427, 434, 450 bekämpft. Aber Verwendung ausserbibl. Traditionen S. 397 f (begegnend auch bei zahllosen altkirchl. Schriftstellern, die theoretisch zwischen Kanonischem und Apokryphischem zu scheiden wissen) und förmliche Citate apokrypher Schriften als Autoritäten sind verschiedene Dinge. Alles Uebrige erledigt sich, je nachdem man über die Verfasserschaft von II Pt und das Verhältniss zu Jud denkt.

[4] Mindestens befinden wir uns auf demjenigen Stadium des kanonbildenden Processes, da der ganze Gehalt der ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου Χριστοῦ 2 20, d. h. das Wesen des Christenthums selbst, sich in einer ἐντολή 3 2 zusammenzufassen, unter der Etikette einer ἐντολὴ τοῦ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων darzustellen beginnt, womit zugleich die Bildung der Vorstellung einer prophetisch-apostolischen Gesammtautorität verbunden ist (vgl. Lehrbuch der Einleitung[3], S. 107). Nur auf ein relativ früheres oder späteres Stadium dieses Processes würde es führen, je nachdem man das βεβαιότερον 1 19 entweder im Sinne einer Ueberlegenheit des prophetischen Wortes im Vergleich mit seiner nachgehenden Erfüllung im Evglm (so zuletzt Pfleiderer, Das Urchristenthum, S. 840) oder im Sinne einer, durch die bestätigende Erfüllung gewonnenen, Befestigung der Prophetie (sicherer, als es schon ohnedies gewesen: so fast alle Neueren) verstehen wollte.

[5] Hausrath IV, S. 257.

[6] Pfleiderer, Urchristenthum, S. 841: „Das ist die, in der Kirche frühe schon angeeignete, streng supranaturalistische Inspirationslehre, welche im Hellenismus längst üblich gewesen war und in dessen dualistischer Metaphysik und Psychologie ihre letzten Wurzeln hat."

4. Der Jakobus-Brief.

Mit Jud und II Pt gehört der dem urchristl. Gemeindehaupt zugeschriebene Brief zu den spätesten Stücken der neutest. Sammlung, in welche er auch gerade unmittelbar vor Thorschluss noch Eingang gefunden hat. Nur der Form nach ein Brief[1], schliesst er sich in Anschauungskreis und Ausdrucksmitteln derselben hellenistischen Literatur an, aus welcher er auch am reichlichsten geschöpft hat. Mehr als die Propheten des AT (das er nur in Form von LXX kennt) lieferten die jüd. Weisheitsliteratur[2] und daneben auch Philo[3] feststehende Punkte, von welchen aus er selbständig Gedankengänge, immer auf mässige Entfernung hin, unternimmt, und die Sprache, deren er sich bedient, hält sich nicht minder erkennbar innerhalb derselben Grenzen. Passt das Alles auf die traditionelle Annahme von der Verfasserschaft wie die Faust aufs Auge[4], so dient ein besonders 3_{3-6} deutlich hervortretender Ansatz von der griech.-röm. Bildungswelt angehörigen Gedanken und Ausdrucksformen[5] vollends zur richtigen Feststellung der

[1] So Lemme, Neue JdTh 1891, S. 345. Feine, Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen untersucht 1893, S. 95f hält ihn für eine Homilie. Auf ähnlichen Wegen bewegen sich Alle, welche der Adresse des Briefes keine Bestimmung über einen abgegrenzten Leserkreis entnehmen können. So namentlich v. Soden, Der Jak-brief: JpTh 1884, S. 137f, HC III 2^2, S. 162.

[2] So Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung in's NT 1832, S. 197, Immer S. 428, B. Weiss, Einleitung in das NT^2, S. 408, Feine S. 80, 141, Nösgen II, S. 52f. Mit Recht schliesst Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristenthums II, 1896, S. 20 auch Sap in diese dem Jak bekannte Schriftgattung ein (gegen W. Grimm, B. Weiss u. A.) und zeigt überhaupt, dass der Jak 1_5 3_{13-17} begegnende Begriff der σοφία aus der jüd., bzw. hellenistischen Weisheitsliteratur stammt.

[3] Mit dem Beweismaterial sucht Feine S. 142f wenigstens wohl oder übel fertig zu werden. Dagegen nach B. Weiss S. 408 „beweisen die unkritisch gesammelten Parallelen Lösner's gar nichts, da die gemeinsamen Ausdrücke lediglich hellenistisches Sprachgut sind". Aber es gibt auch viel zugänglichere und bekanntere Sammlungen, wie die von Siegfried, Philo von Alexandrien 1875, S. 310f, neuerdings noch von Mayor, The epistle of St. James 1892, S. LXXVIf.

[4] Indem sich Feine S. 139f den Folgerungen zu entziehen sucht, welche sich aus den Beziehungen des Briefes zum Hellenismus ergeben, bringt er es gegen die Instanz, dass das jerusalemische Gemeindehaupt, als Verfasser unseres Briefes gedacht, die griech. Sprache geschickt handhaben, sich durchweg der griech. Bibel bedienen und ausgedehntesten Gebrauch von den Apokryphen machen würde (letzterer Thatsache wird S. 142 ein zu geringer Umfang zugeschrieben, vgl. vielmehr Mayor S. LXXIIIf), bis zu der Bemerkung S. 140: „Man beruft sich auf das Griechisch des Apokalyptikers, das beweisen soll, wie ein Palästinenser griechisch schrieb. Aber derselbe Joh, der die Apokalypse schrieb, schrieb einige Decennien später nach meiner Ansicht auch das Evangelium."

[5] Nachweise bei Theile, Commentarius in epistolam Jacobi 1833, S. 83f, 175, Hilgenfeld, Einleitung S. 539f, v. Soden, HC III 2^2, S. 160, Mayor S. LXXXf, Spitta S. 94f, 100f, 104. Feine S. 147 wehrt sich dagegen mit der, von ihm für solche Fälle geschmiedeten (vgl. S. 116, 119), Vertheidigungswaffe eines Ausrufungszeichens.

Provenienz des Briefes. Der Versuch, das Schriftstück geradezu aus dem hellenistischen Judenthum abzuleiten[1], war nur möglich vermittelst consequenter Zurückdrängung der, sonst allseitig bemerkten, durchgängigen Anlehnung an synopt. Herrnworte, insonderheit an diejenigen der Bergpredigt, hinter inhaltlich meist allgemeineren, gewöhnlich auch viel weiter hergeholten Analogien der jüd. Literatur und, bei der unvermeidlich gewordenen Anerkennung der schriftstellerischen Verwandtschaft mit den Plsbriefen, durch Construction eines Verhältnisses penibler Nacharbeit, in welches derjenige Apostel, dessen schöpferische Bedeutung in Bezug auf die christl. Lehrsprache mindestens so evident ist, wie seine Originalität bezüglich der Gedankenwelt[2], gerade zu einem Schriftsteller getreten sein sollte, dessen eigene Abhängigkeit von Reminiscenzen in sachlicher wie sprachlicher Beziehung fast von Vers zu Vers nachgewiesen worden ist[3].

Ziemlich allgemein ist der Abschnitt 2 14—26, wiewohl als gelegentliche Digression nicht für die Zweckbestimmung des Briefes maassgebend[4], als der verhältnissmässig selbständigste, jedenfalls als der in lehrhafter Beziehung hervortretendste anerkannt. Er bietet wenigstens Gedankenfortschritt und Beweisführung, während alles Andere oft mehr den Eindruck einer Sentenzensammlung macht[5]. Auch unsere Darstellung wird um so füglicher hier einsetzen, als das Uebrige sich dem Befunde homogen erweisen dürfte[6]. Nun stellt Jak seine Lehre

[1] So Massebieau, L'épître de Jacques est-elle l'oeuvre d'un Chrétien: Revue de l'histoire des religions 1895, S. 249f und F. Spitta S. 10: „Ich mache mich anheischig nachzuweisen, dass sich unser Brief in keiner Weise erhebt über die vorchristl., hellenistische Literatur, und dass die Verwandtschaft mit der altchristl. bedingt ist einerseits durch die Abhängigkeit beider von der vorchristl. jüd. Gedankenwelt, andererseits durch Abhängigkeit der christl. Schriften vom Jak-briefe."

[2] Nach Spitta S. 216 „eine Behauptung ohne Beweis". Sie bedarf aber keiner weiteren „Einschränkung" als der oben S. 2f bereits gegebenen.

[3] Die Abhängigkeit des Jak auch von paulin. Literatur ist oft, zuletzt mit fast erschöpfender Vollständigkeit nachgewiesen von M. Zimmer, Das schriftstellerische Verhältniss des Jak-briefes zur paulin. Literatur: ZwTh 1893, II, S. 481f. Dagegen Feine, Neue JdTh 1894, S. 306f und Spitta S. 202f, welcher übrigens seinen Versuch, das Verhältniss umzudrehen, S. 210, 217 nur unter der Voraussetzung für durchführbar hält, dass Jak ein nicht urchristl., sondern jüd. Schriftstück ist.

[4] Vgl. Baur II, S. 339, Lechler[3] S. 250, v. Soden, JpTh 1884, S. 160, 177.

[5] Schon Palmer, JdTh 1865, S. 8f wollte in Jak eine allmählich entstandene Sammlung von Lehren und Sprüchen sehen. Weizsäcker[2] S. 366 hat den Eindruck, als ob mancher der von Jak aneinander gereihten Sprüche nicht sowohl im jetzigen Zusammenhang gedacht, als vielmehr fertig an ihn herangebracht worden sei. W. Gass, Protestantische Kirchenzeitung 1873, S. 1002: „Schon die aphoristische Form erschwert den Gesammteindruck; wir vernehmen eine Reihe sinnvoller Einzelheiten, die aber keine feste Reihe bilden, noch in einem einheitlichen Höhepunkt auslaufen." Vgl. H. Holtzmann, ZwTh 1892, S. 60f.

[6] Jülicher, Einleitung S. 138: „Allein eine blosse Compilation, bei der die

den Behauptungen entgegen, dass 2 14 der Glaube schon an und für sich retten könne und dass 2 24 speciell die Rechtfertigung aus ihm allein komme. Den Glauben ohne Werke des Gesetzes hatte aber Pls für rechtfertigend erklärt Rm 3 28; er hatte dem Gesetze die Kraft zu beleben schlechthin abgesprochen Gal 3 21; er hatte diese Sätze mit dem Hinweis auf Abraham begründet, welcher nicht durch Werke gerechtfertigt ward, sondern durch Glauben Rm 4 1—25 Gal 3 6. Jak 2 24 lehrt, indem er 2 21 den Satz Rm 4 3 in Frageform umstellt, das Gegentheil (ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον: die directe Verneinung der These Rm 3 28 δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου, Gal 2 16 οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ ἐκ πίστεως und ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου). Jak 2 21 25 wird behauptet, Abraham und Rahab seien in Folge von Werken für rechtbeschaffen erklärt worden. Jak lehrt sonach Rechtfertigung durch Glauben und Werke 2 24 oder auch, sofern erst in den Werken der Glaube vollendet wird, einfach Rechtfertigung aus Werken 2 21 25. Den „Glauben ohne Werke" kann man 2 18 (hier und 2 20 noch einmal das χωρὶς τῶν ἔργων nach Rm 3 28) nicht aufweisen, und man hat 2 19 mit demselben nichts voraus vor den Teufeln. Dagegen kann man 2 18 aus den Werken auch den Glauben aufweisen. Weit davon entfernt, den Glauben als die Seele der Werke gelten zu lassen, ist der Verfasser 2 26 so kühn, die Werke vielmehr für die Seele des Glaubens zu erklären.

Die Bemühungen, einen so offen zu Tage liegenden Thatbestand zu verdunkeln, bzw. nachzuweisen, dass beide Schriftsteller entweder das Gleiche meinen oder doch wenigstens keinen entgegengesetzten Standpunkt einnehmen, sondern in irgend welcher höheren Einheit sich zusammenfinden[1], bilden ein keineswegs erfreuliches oder rühmliches Kapitel in der Geschichte der protestantischen Bibelwissenschaft[2]. Die

---

einzige Arbeit des Verfassers im Auswählen bestände, ist m. E. Jak gewiss nicht. 2 14—26 sind doch sicher nicht anderswoher abgeschrieben, ebensowenig 2 1—7 4 13—16. Mit diesen Abschnitten stimmt aber der übrige Brief in Haltung und Sprachfarbe völlig überein."

[1] Vgl. z. B. Schlatter [2] S. 306: „Das Dritte, in welchem Beide einander berühren und sich einigen, ist das Lieben." „Es ist die Liebe gewesen, welche die beiden einander äusserlich widerstrebenden Formeln erzeugt hat."

[2] Man spricht hier bezüglich des Kanons gern von einem speciellen „Vorsehungsglauben" und schafft dafür ein Beweisstück widersprechendster Art, indem man, um zwei neutest. Autoren nicht in Conflict miteinander zu bringen, eine Hypothese wagt, deren Vergegenwärtigung vielmehr von dem Eindruck einer boshaften Ironie oder neckischen Laune des Geschicks begleitet ist. Denn der eine dieser Schriftsteller hätte sich zwar ganz absichtslos, aber doch in recht verhängnissvoller Weise genau derselben Schlagwörter und Begriffscombinationen, nicht minder auch genau derselben bibl. Veranschaulichungs- und Beweismittel

in diesem Interesse geübte Harmonistik beginnt zwar ganz rationell, indem sie das disparate Verhältniss der beiderseitigen Begriffe von Glauben, Werken und Rechtfertigung betont, um darauf ihre Behauptung zu gründen, dass beide Schriftsteller sich auf allen diesen Punkten gar nicht berühren, folglich auch nicht bekämpfen können[1].

Erstlich also der Glaube! Einen einheitlich durchgeführten Begriff davon gibt es im Briefe nicht[2]. Wo er sich 1 6 5 15 an die Gebetssprüche Jesu anschliesst, da gebraucht er auch das Wort im gleichen Sinne(also = fiducia). Wo er dagegen die falsche Glaubensseligkeit bekämpft, da hat der Glaube mit dem Vertrauen des Herzens so wenig mehr zu thun, dass er vielmehr zu einer theol. Metaphysik

---

bedient, welche ebenso von dem anderen, aber theils in abweichendem Sinne, theils in genau entgegengesetzter Richtung, zur Anwendung gebracht worden sind. Zwar Luther (nicht bloss 1522, sondern immer, vgl. Walther, StKr 1893, S. 595f) und die ihm nahestehenden Theologen (Althamer, Bugenhagen, Alberus, Aquila, A. und L. Osiander, die Centuriatoren, Hunnius) sind daran bekanntlich nicht bloss unschuldig, sondern haben mit z. Th. kräftigen Worten den klaren Sachverhalt herausgestellt. Victorin Strigel, Hypomnemata in omnes libros NT II, 1565, S. 283f nannte die beiden bibl. Argumente 2 23 25 intempestivam et imprudentem citationem. Anders freilich Melanchthon und Nik. Hemming, Commentaria in epistolas apostolorum 1571, namentlich aber die Reformirten, an der Spitze Calvin 1551, der Franzose Augustin Marloratus, N. T. catholica expositio 1561, ²1564 und der Berner Benedict Aretius, Commentarius in epistolas canonicas 1581, welche die bezüglichen Lehrdifferenzen auf eine Verschiedenheit des Sprachgebrauches zurückführten. Vgl. darüber Kawerau, Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1889, S. 359f, Göttingische Gelehrte Nachrichten 1895, S. 750f. Die neuere Geschichte des Wettlaufens nach dem Doctorbaret, welches Luther demjenigen versprochen hatte, welcher zeigen würde, dass Pls und Jak einerlei Lehre führen, ist beschrieben und gewürdigt von H. Holtzmann in Schenkel's Bibel-Lexikon III, 1871, S. 181f. Gleichzeitig erschien das die Sache in erschöpfender Weise erledigende Buch von Weiffenbach, Exegetisch-theologische Studie über Jak 2 14–26, 1871. Ein Vierteljahrhundert zuvor schon hatte Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter I, S. 427 geschrieben: „Es ist ein unerquickliches Geschäft, einen Streit fortzuführen der der Sache nach für jeden Einsichtigen längst entschieden ist." Die Durchschnittstheologie aber lässt sich ihre Aufgabe von Wichelhaus, Akademische Vorlesungen I, 1875, S. 158f, 194f stellen: Jak sei, den zartesten Gesetzen der Collegialität folgend, dem Missbrauch paulin. Lehre entgegengetreten, welcher er sogar „dem Wortlaute nach widerspricht"; aber der geisterfüllte Exeget habe stets nur „die Meinung des Geistes" zu ergründen, und diese bedeute „vollkommenste Harmonie." Während aber die grosse Mehrheit der betheiligten Theologen das beliebte Tretrad in der oben bezeichneten Richtung treiben, ist Hengstenberg, Evangel. Kirchenzeitung 1866, S. 1116, 1119, 1126 der Ketzerei verfallen, indem er, anstatt den Jak dem Pls, vielmehr diesen jenem nähert (s. oben S. 140).

[1] So namentlich B. Weiss, Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1854, S. 407f, Einleitung in das NT, ²S. 402f, auf diesem einen Punkt im Recht gegen die Darstellung Baur's S. 277f.

[2] Das im Allgemeinen Richtige hat Beyschlag I, S. 366f, wogegen C. Böttcher S. 17f auf diesem Punkte keine Differenz mit Pls wahrnimmt, weil Glaube = Hingabe, Hingabe = Werke sei.

herabsinkt, welcher auch Dämonen nicht widersprechen 2 19[1]. Insofern ist er dann freilich an sich thatlos und todt 2 20 26, und es ist grundfalsch, zu meinen, ein todter Glaube sei dem Jak überhaupt kein Glaube[2]. Der Unterschied von Pls beruht zumeist auf dem Gegenstand, darauf er sich bezieht; dies ist der alttest. Monotheismus 2 19, verbunden 2 1 mit der Anerkennung der Herrscherstellung des Messias. Es fehlt somit die enge Beziehung auf den Versöhnungstod Jesu und die darin den Gläubigen dargebotene Erlösungsgnade. Letztere kommt eben bei Jak überhaupt nicht vor, auch nicht 5 15 16, wo man es etwa erwarten könnte[3]. Bezeichnend und an I Pt erinnernd (S. 311) ist endlich der absolute Gebrauch des Wortes in obigen Stellen und auch 1 3 2 5[4].

Zweitens die Werke! Diese und der Glaube bezeichnen für Pls 2 entgegengesetzte Wege, auf welchen das Heil gesucht werden kann. Er spricht von gesetzlichen Werken (ἔργα νόμου) als von Werken, die dem Glauben ganz vorangehen oder doch ohne Glauben, um ihrer selbst willen, gethan werden, Jak dagegen ganz allgemein von Werken, einmal sogar 2 22 von solchen „Werken", zu welchen der Glaube „hilft". Gleichwohl besteht eine gewisse Uebereinstimmung insofern, als beiden Schriftstellern die Werke unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung des göttlichen Gesetzes erscheinen. Dieses Gesetz aber ist für Pls das mosaische, für Jak jenes irgendwie vergeistigte, verinnerlichte Gesetz, wie es 1 25 2 8 12 beschrieben wird[5]. Was er verlangt, sind 1 27 2 8 13 3 17 Werke der Liebe und Barmherzigkeit, also solche Werke, für welche Pls den Namen „Werke" gar nicht hat[6]. Dieser nennt sie vielmehr Gal 5 22 „Früchte des Geistes", und wenn er in der Reihe

[1] Spitta S. 16, 22 findet schon 1 6–8 einfach „Anschluss an den Gott Israel's gemeint". S. 72: „Das Reden in der Synagoge über die Schrift ist eine Aeusserung und Bezeugung dieses Glaubens." Vgl. auch S. 146, 374.

[2] Gegen Fritzsch, Der Glaube, die Werke und die Rechtfertigung nach der Lehre des Jak 1875 und Kübel, Ueber das Verhältniss von Glaube und Werken bei Jak 1880 vgl. Schürer, ThLz 1876, S. 582f.

[3] Schenkel S. 317f: „Aus dem Schweigen des Jak über den Tod Christi und dessen Wirkungen folgt unter allen Umständen, dass ihm das christl. Heil nicht durch den Glauben an denselben vermittelt erschien. Vielmehr scheint gerade das entscheidende Gewicht, welches Pls auf das sühnende Leiden und Sterben gelegt hatte, dem Jak anstössig gewesen zu sein."

[4] Nach v. Soden S. 162 „ist eine so starke Betonung der πίστις als Wesen und Grundlage des Christenthums, zumal bei dem Begriffe, welchen sie in unserem Briefe zu bekommen auf dem Wege ist, unbegreiflich, wenn nicht vorher eine πίστις mit vollerem Begriff diese principielle Stellung sich errungen hatte."

[5] Spitta S. 210: „Dass bei Jak ἔργων ohne νόμου steht, hat nichts zu bedeuten, da Jak überhaupt nur von Werken des jüd. Gesetzes redet," d. h. nach obiger Auffassung die christl. Sittlichkeit unter den Gesichtspunkt einer Gesetzeserfüllung stellt.

[6] Auf der richtigen Spur waren in dieser Richtung schon Beda, Oekumenius, Theophylakt, neuerdings Huther und die meisten Commentare.

derselben auch den „Glauben“ aufführt, so ist natürlich darunter die christl. Tugend der Treue verstanden. Während aber der Glaube im specifisch paulin. Sinne (fides salvifica) „sich durch Liebe auswirkt“ Gal 5 6, kann der Glaube bei Jak die Bitte der Hülfsbedürftigkeit mit Worten und Wünschen des Mitleids[1] abspeisen 2 15 16, und eben ein solcher „Glaube, wenn er nicht Werke hat“, heisst 2 17 „todt an sich selbst“ (νεκρὰ καθ' ἑαυτήν)[2]. An dem klaren Thatbestand, dass Jak einen todten, das heisst fruchtlosen (2 20 πίστις ἀργή) Glauben kennt, scheitern alle Versuche des Nachweises eines schlechthin nothwendigen, eines unlösbaren Zusammenhanges zwischen Glauben und Werken[3]. Aus 2 18 geht unter allen Umständen[4] hervor, dass für Jak Glaube und Werke zwei coordinirte, nebeneinander bestehende Besitzthümer von

[1] Je nach ihrem Gutdünken verwenden die Kritiker dann diesen „Scheinglauben“, als welcher sich noch nicht im Leben bewährt habe, entweder zu Gunsten einer sehr frühen Abfassung von Jak (so Weiss, Deutsche Zeitschrift S. 413) oder, weil jener Glaube sich nicht mehr bewähre, als Beweis dafür, dass Jak erst gegen Ende seines Lebens geschrieben habe. So Ewald, Das Sendschreiben an die Hbr und des Jak Rundschreiben 1870, S. 198f. Das ausschliessliche Recht letzterer Auffassung, mit der Consequenz, dass Jak überhaupt den Brief nicht mehr geschrieben haben kann, erweisen v. Soden S. 173f, 185 und Klöpper, ZwTh 1885, S. 310f.

[2] Aus dem einfachen Ausdruck ἔχειν folgert Wold. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jak-briefes 1869, S. 104 die „untrennbare Einheit von Glauben und Werken“. Dagegen Weiffenbach S. 12: „Ich kann aber gar Vieles besitzen, ohne mit demselben in untrennbarer Einheit zu stehen.“ Vgl. ebenda S. 62f 74f gegen anderweitige Misshandlungen derselben Stelle bei Wold. Schmidt S. 99, 104.

[3] Einen solchen behaupten B. Weiss § 53a, Beyschlag I, S. 368f, Lechler ³S. 260, Erdmann zu Jak 1881, S. 180f, 219f, Klöpper S. 292, 298f. Vgl. dagegen Baur S. 280f und Weiffenbach S. 57.

[4] Mit 2 18 ist in der Form, wie der Vers vorliegt, nichts anzufangen. Das ἀλλ' ἐρεῖ τις bringt nach dem Muster von Rm 9 19 I Kor 15 35 um so gewisser den Einwand eines Gegners, als in 2 20 die Gegenthese des Briefstellers gleichfalls nach Rm 9 20 (ὦ ἄνθρωπε) I Kor 15 36 (ἄφρων) mit einer Anrede an den „thörichten Menschen“ (ὦ ἄνθρωπε κενέ) eingeführt ist. Also müsste ein Pauliner einwenden: σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω. Die mannigfachsten Versuche, etwas Derartiges denkbar erscheinen zu lassen (so nach Erasmus und Pott die Commentare von Kern 1838 und Bouman 1865, auch Blom, De brief van Jacobus 1869, S. 144f, ThT 1872, S. 241f, gegen welchen Jungius, ebenda 1871, S. 458f und Hilgenfeld, ZwTh 1873, S. 15 geschrieben haben), endigten mit etwas kecker Vertauschung von σύ und ἐγώ (Huther, wogegen Beyschlag zu 1 18) oder von πίστιν und ἔργα (Pfleiderer, Urchristenthum S. 874, wogegen Spitta S. 79; übrigens könnte sich Pfleiderer auf den altlateinischen Codex Corbeiensis berufen). „Es bleibt also nur übrig, mit den neuesten Auslegern den τις als einen Bundesgenossen des Jak zu fassen, den derselbe eine Weile gleichsam für sich allein reden lässt.“ Unter dieser Voraussetzung lässt Beyschlag den Verfasser erst mit 2 24 ὁρᾶτε wieder selbst das Wort nehmen. Auch Schegg, Jak und sein Brief II, S. 111f, 115 lässt einen „Jemand“ im Sinne des Jak wenigstens bis 2 20 reden. Aber wesshalb gerade da oder gerade dort? Das ganze Unternehmen, in dem τις einen Bundesgenossen des Briefstellers zu finden, „hat zur unausbleiblichen Folge, dass dessen Rede soweit fortläuft, dass man nirgendwo ihr Ende

freilich sehr ungleichem Werthe sind[5]. Mit der minderwerthigen Grösse allein ausgerüstet, wird der Mensch seines Ziels verfehlen. Daraus ergibt sich die Forderung, dass wer den Glauben hat, weiter-

---

mehr finden kann, um für den Briefsteller selbst eine Wiederanknüpfung des Fadens seiner Rede zu gewinnen". So KLÖPPER, ZwTh 1885, S. 288. Nach EWALD, S. 200 würde sogar Christus selbst es sein, „dessen Stimme nun so redend und richtend hier einfallen könnte", und nach HILGENFELD S. 16 „macht der Verfasser sich nur insofern eine Einwendung, als er 2 14–17 dem Gegner, von welchem er bisher nur in der 3. Person geredet hatte, noch nicht scharf genug entgegengetreten war, was er nun mit lebhafter Anrede (in der 2. Person) thut!" Ein Nest von gichtbrüchigen Willkürlichkeiten! Vgl. SPITTA S. 77 f, welcher mit Recht auch KUTTNER's (Protest. Kirchenzeitung 1885, S. 772) und v. SODEN's Vorschlag zurückweist, den Einwand des Gegners auf die Worte σὺ πίστιν ἔχεις (nach jenem Berufung eines Pauliners auf Rm 14 22, nach diesem ein Fragesatz, an welchen trotz der anzunehmenden starken Interpunction die Antwort mit καί angeschlossen sein soll) zu beschränken. Die scheinbarste Auskunft hat WEIFFENBACH S. 15 f gefunden, indem er die 1. Hälfte ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω auf einen Vermittelungsmann bezieht, dem alsdann Jak entgegentrete mit δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. KLÖPPER, ZwTh 1885, S. 291 f machte daraus lieber einen Gegner, der eine Demarcationslinie ziehe zwischen dem Glauben, welchen ein Individuum, und den Werken, welche ein anderes habe. Schon zuvor war zu der Annahme eines vermittelnden Interlocutors in BUNSEN's Bibelwerk IV, S. 600, Protest. Kirchenzeitung 1871, S. 179 das Amendement gestellt worden, die dem Vermittelungsmanne beigelegte Ansicht, man brauche nicht nothwendig Beides zusammen zu haben, sondern dem Glauben auf der einen entsprächen die Werke auf der anderen Seite, dahin zu modificiren, den Werkgerechten dürfe man einen verborgenen Glauben nicht absprechen, wie sich andererseits das Dasein von Werken bei den Gläubigen von selbst verstehe. Jak aber will dann in seiner Antwort diesen isolirten Glauben auf seinen Werthgehalt untersuchen. Die Glaubensgerechten sollen nur einmal den Glauben an und für sich, den Glauben ohne alle Bethätigung, den reinen nackten Glauben vorweisen, wie er in ihrer Rechtfertigungslehre eine Rolle spielt. So lange sie dies nicht vermögen, steht ihre Lehre überhaupt in der Luft. Dagegen traut der Verfasser es sich allerdings zu, einen thatsächlichen Beweis dafür, dass er, der Werkgerechte, doch auch Glauben besitze, zu liefern; er will aus seinen Werken das Vorhandensein des Glaubens bei sich nachweisen, glaubt also in jeder Beziehung gegen die paulin. Lehre im Vortheil zu sein. Dies bleibt der Sinn der Antwort auch dann, wenn die ganze Vermittelungshypothese hinfällig werden (vgl. dagegen HILGENFELD, ZwTh 1872, S. 129 und BEYSCHLAG bei MEYER-HUTHER S. 126) und σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω zur Meinungsäusserung des Verfassers selbst gehören sollte. Letzteres wird durch die Correspondenz der Glieder κἀγὼ ἔργα ἔχω und κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν fast unausweichlich. Dann aber müsste man dem Briefschreiber den gänzlich ungeschickten Gebrauch einer paulin. Formel in einem Falle zuerkennen, wo er vielmehr schreiben wollte ἀλλ' ἐρῶ ὑμῖν oder ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, wie in der Bergpredigt. Füglicher nimmt man mit SPITTA S. 79 hinter ἀλλ' ἐρεῖ τις Ausfall eines Satzes an, welcher die Gegner sagen liess, „aus dem Fehlen gewisser Werke könne nicht geschlossen werden, der Glaube sei nicht lebendig, und die Werke, auf welche Jak poche, könnten den Mangel der πίστις nicht ersetzen". Denn sicherlich kann man nach dem τις 2 16 in dem τις 2 18 nur einen Bundesgenossen jenes Ersten, und zwar einen mit verstärkter Position auftretenden, nicht aber den Briefsteller selbst vermuthen. Ebenso gewiss ist, dass, wie mindestens die 2. Hälfte von 2 18, so auch

hin auch darnach handeln solle[1]. Möglicher Weise aber geschieht solcher Forderung kein Genüge, in welchem Falle der Glaube eben bleibt, was er an sich ist, eine ruhende religiöse Zuständlichkeit[2]; activ würde er erst durch Hinzutritt der Willensenergie[3]. Eben in letzterem Falle „hat er Werke" (er muss sie nicht „haben"), welchen er 2 22 „hilft" (συνεργεῖ), nämlich zum Zustandekommen[4]. Dann ist er „aus den Werken vollendet" (ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη)[5]. Im anderen Falle dagegen ist und bleibt er „todt" 2 17 26[6]: ein Begriff, der für Pls eine contradictio in adjecto in sich schlösse. Denn der I Kor 15 2 14 17 in hypothesi erscheinende „leere" oder „eitle Glaube" ist überhaupt kein Glaube, weil es ihm an dem unentbehrlichen Inhalt mangelt, nicht aber ein todter Glaube, weil es ihm an Werken gebräche[7]. Wo aber Letzteres einmal als logische Möglichkeit gesetzt scheint I Kor 13 2[8], da sagt Pls nicht: ohne Liebe ist der Glaube nichts, sondern „ich bin nichts". Von dem Satze 2 26 „Gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also auch der Glaube ohne Werke ist todt" — hätte Pls jedenfalls genau das Gegentheil gesagt.

Wie aber weder die beiderseitigen Begriffe von Glauben und Werken, noch ihr wechselseitiges Verhältniss compatibel erscheinen, so liegt die Sache auch bezüglich des hinzutretenden Begriffes der Rechtfertigung nicht anders. Zwar steht beiderseits der aus dem Juden-

2 19 der Gegenargumentation des Letzteren angehört, nicht aber mit Haupt, StKr 1883, S. 187f (gegen dessen weitere Behandlung unserer Stelle vgl. Klöpper S. 289f) als zum Einwand gehörig gefasst werden kann.

[5] Weiffenbach S. 6, 65, 69, 76. Gegen ihn wendet sich Ritschl II, S. 359f, indem er aber bei Jak doch nicht mehr als „schwache Andeutung organischer Wechselbeziehung zwischen Glauben und Werken" constatiren kann. Vgl. Entstehung der altkathol. Kirche [2] S. 109, 115f.

[1] Schürer, ThLz 1876, S. 583.

[2] H. v. Soden, HC S. 176: „die in's Gemüth aufgenommene Ueberzeugung von Gottes Heilswillen . . . die aber an sich noch nicht dieses Heil an sich fesselt."

[3] E. Haupt, StKr 1883, S. 186, 189f.

[4] So richtig Wiesinger, Brückner, Philippi, Huther, v. Soden, HC S. 174 gegen Nitzsch, Beyschlag, Kübel, welche contextwidrig von einem „Mitwirken" zur Rechtfertigung reden. Das Richtige über den Begriff συνεργεῖν, den schon Hesychius gleichsetzt mit βοηθεῖν, hat Cremer unter ἔργον.

[5] Spitta S. 84: „eine Vollendung, wie das Weib sie erfährt, wenn sie Mutter wird." Sie kann aber auch, ohne aufzuhören, Weib zu sein, kinderlos bleiben und entspricht dann der πίστις ἀργή.

[6] H. v. Soden S. 176: „Der Verfasser kennt also eine πίστις, welche jene Triebkraft nicht übt; er leugnet nicht, dass sie πίστις sei, aber er erklärt sie als todt . . . während die lebendige πίστις zu Werken drängt, um in ihnen sich zu vollenden".

[7] Nur für Jak gilt es also mit Beyschlag I, S. 365 „einen Glaubensbegriff ausfindig zu machen, welcher die beiden Möglichkeiten, lebendig oder todt zu sein, in sich vereint".

[8] Darauf beruft sich Beyschlag bei Meyer-Huther [5] S. 151.

thum übernommene Begriff eines richterlichen Ausspruches Gottes in Geltung[1]. Während es sich aber bei Pls darum handelt, dass man auf Grund des Glaubens als etwas anerkannt wird, was man nicht ist (s. oben S. 130f.), handelt es sich bei Jak um das Anerkanntwerden als etwas, das man ist angesichts aufweisbarer Thatleistungen[2]. Hier also einfache Fortsetzung einer specifisch jüd. Linie der Begriffsbildung in das Christenthum. Dagegen waren es schiefe Contraste, wenn man im Gegensatze zum paulin. Rechtfertigungsact die Ausdrücke bei Jak vom Gelangen in den Stand des rechten sittlichen Verhaltens fassen[3] oder auf eine fortwährende Rechtfertigung[4] oder nur auf den zukünftigen Gerichtsabschluss beziehen wollte[5]. Beiderseits handelt es sich vielmehr um die Bedingungen, unter welchen der Mensch überhaupt vor Gott gerechtfertigt wird und Aussicht auf ewiges Heil gewinnt. Hier aber entsteht in der Verbindung des technischen Ausdrucks für die Rechtferti-

---

[1] Vgl. Weiss § 53c, der sich mit Recht auf das Verhältniss von δικαιοῦσθαι zum σωθῆναι beruft.

[2] So schon Kern, Schwegler und seither die Meisten. Nach Delitzsch zu Hbr 1857, S. 579 gehen bei Pls aus πίστις und δικαίωσις die ἔργα, bei Jak aus πίστις und ἔργα die δικαίωσις hervor. Vgl. v. Soden S. 176: „Δικαιοῦν ist bei Jak ein analytisches Urtheil, bei Pls ein synthetisches. Bei Pls bewegt es sich im religiösen, bei Jak im sittlichen Gebiet."

[3] So Hofmann Schriftbeweis I[1], S. 645f, Hl. Schrift des NT VII, 3, 1876, S. 85.

[4] Godet, Bibelstudien, deutsch von Kägi II, 1878, S. 170f.

[5] So schon Huther bei Meyer XV 1858, [3]1870, S. 140, 145f. Vgl. dagegen Wold. Schmidt S. 176f, welcher wenigstens bezüglich der Bedingungen des δικαιοῦσθαι S. 178 eine „nicht zu beseitigende Differenz" zugibt. Neuerdings spricht auch Spitta S. 72f, 167, 206 von einer „Gerechterklärung des Gerechten beim Endgericht auf Grund der in den himmlischen Büchern verzeichneten Werke" und unterscheidet S. 82f, 203f die „definitive Gerechterklärung Abraham's" (2 21 ἐδικαιώθη im Unterschied von 2 23 ἐλογίσθη) von „der vorläufigen Gerechterklärung, welche in Folge seines Glaubens Gen 15 6 statt hatte", nachdem die Opferung Isaak's als die letzte und schwerste seiner Versuchungen bestanden war. Daraus wird S. 16f, 81f weiter die Gleichartigkeit mit der Darstellung im Jubiläenbuche gefolgert, dessen Parallele S. 82 aber gerade auf dem Hauptpunkt, der Opferung Isaak's, versagt. Wird fernerhin Abraham Jubil. 19 „als ein Freund des Herrn auf die himmlischen Tafeln geschrieben", und zwar nach 30 mit der Aussicht, im Falle nachgehends sich einstellender Vergehungen nach allgemeiner gültiger Regel wieder ausgelöscht zu werden, so steht er eben auch mit dieser Gerechterklärung noch nicht am letzten Ende. So liegt es im Wesen des jüd. Rechtfertigungsgedankens, gerade weil „Gott die Werke der Menschen kennt und sie allezeit gegenwärtig hat" (Spitta S. 73). Vgl. Weber S. 272. Ausschliesslich an den letzten Zukunftsact, hinter welchem keine Zurücknahme vorläufiger Rechtfertigungsurtheile mehr möglich ist, zu denken, verwehrt der Gebrauch der Tempora: 2 24 δικαιοῦται, 2 21 25 sogar ἐδικαιώθη, nirgends aber δικαιωθήσεται. Daher formulirt Beyschlag I, S. 373 vorsichtig „das wohlgefällige Urtheil, das Gott über das vor seinen Augen verlaufende Leben eines Frommen sich bildet, um es seinerzeit seiner letzten Entscheidung zu Grunde zu legen." Aehnlich denkt Riggenbach, StKr 1868, S. 241. Für den „Freund Gottes" endlich reicht ein Verweis auf Philo, Leg. alleg. 3 88, Sobriet. 11 vollkommen aus.

gung (δικαιοῦσθαι) mit den Begriffen des Glaubens und der Werke ein reiner Widerspruch, in der Sache selbst freilich nur ein relativer Gegensatz, sofern ja Pls neben der juridisch begründeten auch eine Gerechtigkeit des Lebens (s. oben S. 134f.) und ein göttliches Endurtheil kennt, welches sich einfach nach der Qualität der Leistungen richtet (s. S. 200)[1]. Aber es trägt für den Zweck der Harmonistik wenig aus, an Stellen wie Gal 5 6 II Kor 5 10 zu erinnern, da Jak selbst an dieser ganzen Reihe vorbeigeht und sich dafür direct an die eigentlichen sedes doctrinae in Rm hält.

Correcter Weise ist somit bei Jak von einer Polemik nicht sowohl gegen den Paulinismus, als vielmehr gegen diejenige Zuspitzung zu reden, welche er auf dem einen der 2 neben einander herlaufenden Gedankengänge durch directe Umkehr der alttest. und jüd. Begriffsverbindung in ihr Gegentheil erfahren hat. Es besteht sogar die Möglichkeit, dass Jak, der sich sonst so vielfach an paulin. Formeln anschliesst, mit seiner Polemik nur den Pls gegen Pls (unter einer Voraussetzung wie die II Pt 3 16 vorliegende) vertheidigen wollte, was dann freilich in überaus unvorsichtiger und missverständlicher Weise bewerkstelligt worden wäre. Sofern dann die Polemik sich thatsächlich lediglich gegen einen verschobenen und vereinseitigten Paulinismus richtet, welcher aus dem ganzen Gedankengewebe einen Faden herauszieht und zur isolirten Geltung bringt, würde dies der Hypothese von einer bloss indirecten Polemik gegen Pls zu Gute kommen[2]. Freilich wäre dann

[1] Daher Urtheile wie das von Martens, Geloof en werken naar den brief van Jak 1871, S. 273: richtig betrachtet lehre auch Pls die Rechtfertigung aus Werken. Klöpper S. 307 macht besonders Rm 2 13 15 Gal 2 17 (ζητοῦντες δικαιωθῆναι) 5 5 I Kor 4 4 Phl 3 12 geltend, und Reuss, Geschichte der hl. Schriften NT S. 219 findet Stellen genug, wo Pls gerade so rede, wie Jak. Insonderheit erkennt man in Jak 1 14 2 10 3 2 8 die Prämissen für Rm 3 23.

[2] Kuttner S. 773, Jülicher S. 142 und v. Soden, JpTh 1884, S. 160f, HC S. 176 zeigen richtig, dass eine solche Annahme nur möglich, nach ihrer Ansicht sogar geboten ist, wenn der Brief unächt, dem nachapostolischen Zeitalter angehörig ist, „wo die paulin. Begriffe Gemeinbesitz geworden, aber eine völlige Abwandlung erfahren haben, . . . auch die eigenthümliche paulin. Position, die durch den Kampf mit dem jüd. Gesetzeswesen bestimmt war, von Niemand mehr verstanden, geschweige vertreten wurde." Unmöglich ist dagegen bloss indirecte Polemik, wenn der geschichtliche Jak als Verfasser gelten soll. In dieser Richtung gibt Wold. Schmidt, S. 173, 181, gefolgt von Sieffert, Real-Encyklopädie[2] VI, 1873, S. 476, das classische Muster einer ad hoc bewerkstelligten und doch ihres Zieles verfehlenden Geschichtsconstruction. Dieser zu Folge hatte bei einem Theile der Leser des Briefs (nach Sieffert waren es nicht die Leser selbst, sondern ihre heidenchristl. Glaubensgenossen) ein verderbliches Missverständniss der paulin. Lehre Platz gegriffen, wovon Jak Kenntniss erhielt, ohne zugleich zu erfahren, dass Pls der Urheber der missverstandenen Lehre sei. Dazu bemerkt W. Grimm, ZwTh 1870, S. 381f: „Wahrlich eine seltsame Auskunft! Denn wie es schon an und für sich höchst unwahrscheinlich ist, dass Jak über den Urheber der

billig zu erwarten gewesen, dass Jak die richtige Meinung des Pls herausgestellt und der bekämpften irrigen Auffassung entgegengesetzt hätte[1]. Ueberhaupt ist für die Sache der Apologeten auch unter Voraussetzung einer bloss indirecten Polemik nichts oder nicht viel gewonnen. Denn weder dass Jak unabhängig von paulin. Ausdrucksweise schreibe, folgt daraus, noch dass er den Apostel nicht doch schliesslich mitverantwortlich gedacht habe für das theoretische Missverständniss und die praktischen Missgriffe seiner Anhänger. Und ebensowenig ist geholfen mit dem, oben in seinem berechtigten Umfange anerkannten, Nachweise des verschiedenen Sprachgebrauchs und des zum Theil entgegengesetzten, zum Theil charakteristisch differirenden Sinnes, welchen beide Schriftsteller mit ihrer Terminologie verbinden[2]. Denn wenn aus diesem Grunde Jak die paulin. Lehre nicht wirklich getroffen hat, so folgt daraus noch lange nicht, dass er sie nicht treffen wollte[3]. Sonst

---

missverstandenen Lehre nichts erfahren haben sollte, so hatte ja Pls bereits bei dem bekannten Auftritt mit Pt in Antiochien (Gal 2 11f) seine Grundlehre in der ihm eigenen Terminologie geltend gemacht, und bei dem Aufsehen, welches der Vorfall gemacht haben muss, lässt es sich kaum denken, dass die 12 genannten Anhänger des Jak, im Fall sie nicht zugegen waren, gar nichts davon erfahren und ihrem Meister in Jerusalem (denn diesen sieht Schmidt als den Verfasser des Briefes an) berichtet haben sollen. Gesetzt aber, sie waren zur Zeit des Vorfalls wieder nach Jerusalem zurückgereist, so hält es schwer zu glauben, dass bei dem damals so regen Verkehr zwischen den Christen der beiden Hauptstädte keine Nachricht davon nach Jerusalem gelangt sein sollte. Aber hiervon auch ganz abgesehen, dürfen wir mit Fug und Recht voraussetzen, dass Pls in seiner Verhandlung mit Jak, Pt und Joh (Gal 2 1f) seine ihm eigenthümliche Auffassung des Christenthums in den ihr eigenen Lehrformeln vorgetragen habe." Vgl. auch v. Soden, HC S. 176: „Die Erklärung Sieffert's ist übrigens schon darum unmöglich, weil der Verfasser seine Leser nicht vor etwas warnt, was die Nachbarn, sondern was sie selber treiben."

[1] Vgl. Klöpper S. 314f. Diesem Einwand glaubt sich Feine S. 99f, 121f mit der Ausflucht entziehen zu können, eine Bekanntschaft mit der wirklichen Auffassung des Pls sei für die Leser des Briefes nicht nöthig und dem Jak wohl nicht einmal erwünscht gewesen. Vgl. dagegen Schmiedel, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1894, S. 214f. Richtiger wird gesagt, dass Jak „mit der Hinterlassenschaft Pauli nicht viel anzufangen wusste" (v. Soden S. 164). Gerade so erging es anderen gleichzeitigen Schriftstellern auch.

[2] Es soll nämlich nach Beyschlag S. 155 daraus erhellen, „dass von einer polemischen Beziehung der Jak-Lehre auf die paulin. schlechterdings nicht die Rede sein kann. Nirgends fasst Jak einen paulin. Begriff an, um ihn zu bestreiten, alle einschlägigen Begriffe bei ihm sind anders gemünzt", nämlich „unentwickelter, alttestamentlicher, der synopt. Jesuslehre analoger, als die des Pls und in diesem Unterschiede von ihm gewiss noch um manche Ausprägung ärmer, welche für das christl. Bewusstsein in seinem Gegensatze gegen gesetzliche Zumuthungen und Anfechtungen höchst werthvoll ist". Auf Grund solcher Voraussetzungen findet Martens S. 300, 306f, Jak stehe erst am Anfange einer Lehrentwickelung, deren folgerichtige Fortführung bei Pls vorliege.

[3] W. Grimm, ZwTh 1870, S. 382: „Es wird also wohl dabei sein Bewenden haben, dass der Verfasser des Jak-briefes seine Polemik gegen Pls Lehre selber

wären alle Fälle von verunglückter Polemik zugleich Beweise gegen jede Annahme polemischer Absicht[1]. Schliesslich ist doch kaum eine directere Art von Polemik denkbar, als wörtliche Anführung des gegnerischen Ausdrucks, mit einfacher und bestimmter Negation versehen.

Die Beziehung des Abschnitts auf die paulin. Lehre ist unabweislich und endgültig gegeben mit der Thatsache, dass eine Entgegensetzung von Glauben und Werken und die aus solchem Gegensatze erst entspringende Streitfrage, ob jener, ob diese rechtfertigen, vor Pls und seiner, das bisherige friedliche Nebeneinander von Glauben und Werken zerstörenden, absichtlich paradox gedachten und auch gegnerischer Seits so empfundenen, Rechtsfertigungslehre weder nachweisbar[2], noch überhaupt denkbar ist[3]. Weder berechtigen Stellen wie Mt 3 8 9 7 21–23 Lc 13 24–28 Rm 2 17–24 dazu, die Hauptverirrung der jüd. Religiosität in einem Begriffsglauben, bzw. Orthodoxismus zu suchen, welcher ebensogut von Jak als ein Dienst der Lippen, wie von Pls als ein Dienst der Hände, dort als Glaubens-, hier als Werkgerechtigkeit hätte aufgefasst und mit Aufbietung einer entgegengesetzten Theorie bekämpft werden können[4], noch lässt sich irgendwie anschaulich

richtet, freilich ohne dieselbe zu treffen, ihr Missverständniss also auf Rechnung des Verfassers kommt, und derselbe sicher nur aus Scheu vor dem hohen Ansehen des von ihm bestrittenen Apostels dessen Namen nicht genannt hat." Ebenso Baljon, Theol. Studiën 1894, S. 400. Gleichwohl kann noch Böttticher S. 17f weder einen thatsächlichen, noch einen beabsichtigten Dissensus mit Pls entdecken.

[1] Treffend Kuttner, Protest. Kirchenzeitung 1885, S. 773: „Mit demselben Rechte könnte man aus der Thatsache, dass in der kathol. Kirche in gleicher Weise wie bei Jak die subjectiven Heilsbedingungen verflacht sind und in Glauben und Werke auseinanderfallen, den wunderbaren Schluss ziehen: die kathol. Aufstellungen seien ganz unabhängig von den paulin. zu Stande gekommen!" S. 774: „Laut solchen Schlussverfahrens bleibt es einer späteren Zeit aufbehalten, folgende Proben des Scharfsinnes hervorzubringen: die Bestimmungen der subjectiven Heilsbedingungen von Seiten des concilium Tridentinum enthalten keine Polemik gegen die Bestimmungen der subjectiven Heilsbedingungen von Seiten der confessio Augustana, weil die kathol. fides etwas ganz anderes zum Inhalte hat als die protest. fides!"

[2] Anerkannt nicht bloss von Katholiken, wie Trenkle zu Jak 1894, S. 36f, sondern auch von Usteri, StKr 1889, S. 247 und Feine S. 106, welcher darum S. 89f, 99f, 106, 108, 111, 119, 122, Neue JdTh 1894, S. 332 dem Jak zwar nicht Lectüre der Pls-briefe, aber wenigstens Bekanntschaft mit einzelnen der von Pls in Umlauf gesetzten Schlagworte und Formeln zuerkennen will. Ebenso constatirt Kühl, StKr 1894, S. 804f directe Polemik gegen paulin. Rechtfertigungsformeln. Nach Sieffert S. 476 wären ihm solche durch den Sprachgebrauch der Kirche vermittelt gewesen.

[3] Vgl. Schürer, StKr 1876, S. 777.

[4] Gegen Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung in's NT 1832, S. 196f, Annotatio ad epistolam Jacobi perpetua cum brevi tractione isagogica 1832. Aehnlich noch Spitta S. 207f. Dagegen W. Grimm S. 383: „Es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die Judenchristen die heilbringende Kraft ihres

machen, wie etwa schon allein die Betrachtung der Stelle Gen 15 6 beide Schriftsteller unabhängig von einander auf die in Rede stehenden Lehrformeln hätte führen können[1], noch endlich lassen diese letzteren (δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder ἐξ ἔργων) sich als im Gebrauch der jüd. Theologie stehende Schlagwörter, welche von da in die christl. Lehrsprache übergegangen wären, begreifen und darthun[2]. Aber auch alle mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn aus dem AT, sowie aus hellenistischen und rabbinischen Schriften zusammengetragenen Stellen[3] bestätigen doch immer nur die Thatsache, dass als Mittel der Errettung der Glaube gelegentlich neben den Werken genannt wird, dass aber lediglich der Befund der Letzteren als Ausschlag gebendes Moment im Gericht Gottes gilt[4], tragen also nichts aus für die Wahrscheinlich-

Messiasglaubens oder die Juden diejenige ihres Glaubens an Jehova durch δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως bezeichnet haben sollen." Demnach findet es auch Feine S. 107 „ganz unwahrscheinlich, dass jene jüd. Richtung ihre Charakteristik in der Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως gefunden habe. Vielmehr kennzeichnet sie äussere Werkheiligkeit. Sie mochten die Rügen, die ihnen Johannes, Jesus und Pls gaben, verdienen, da sie gerade vor den Hauptforderungen des Gesetzes nicht bestehen konnten, aber Gesetzeserfüllung verlangen sie, sie erklären die Werke des Gesetzes durchaus nicht für gleichgültig, sondern sie stehen auf dem Boden der Gesetzesgerechtigkeit".

[1] So Mangold bei Bleek [4]S. 714. Dagegen Feine S. 106.

[2] B. Weiss, Einleitung [2]S. 403 versichert einfach: „Die angeblich paulin. Formeln (μὴ πλανᾶσθε, ἀλλ' ἐρεῖ τις) gehören der rabbinischen Dialektik, Ausdrücke wie ἀκροατής, ποιητής, παραβάτης νόμου, νόμον τελεῖν, δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων (vgl. auch Jak 2 10 mit Gal 5 3) der Gesetzeslehre der Zeit an." Auch Schlatter S. 309: „Das Alles war schon synagogales Gut und darum der Urgemeinde eigen." Beyschlag I, S. 370f behauptet, die urchristl. Gemeinde habe von dem Ausdruck καταδικάζεσθαι und δικαιοῦσθαι reichlichen Gebrauch gemacht. Wendet man ein dass es sich ja vielmehr um die bestimmten, einander ausschliessenden, Formeln δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων oder ἐκ πίστεως handle und dass eben gerade diese fehlen, so ist das „ein argumentum e silentio von schlimmster Art". Besonders schlimm für diejenigen, die eine Pflicht, von der spätjüd. Theologie und ihrem Verhältniss zur christl. Gedankenwelt Kenntniss zu nehmen, überhaupt nicht anerkennen, sondern geschichtliche Fragen mit dialektischen und rhetorischen Mitteln bewältigen zu können meinen.

[3] Vgl. Spitta S. 71f, 203f.

[4] Spitta II, S. 73f, 85f, 206f. In Hen und IV Esr „treten die Vorstellungen von Glaube und Werke eng zusammen" (S. 75) „als Mittel der Errettung" (S. 86, 206). Es heisst sogar IV Esr 9 7: per opera sua vel per fidem in qua credidit. Ihr Zusammengehen versteht sich um so mehr von selbst, als nach einer Grundanschauung der jüd. Theologie, die sich dabei gerade auf Gen 15 6 beruft, der Glaube Abraham's selbst unter dem Gesichtspunkt eines Werks erscheint, das belohnt werden musste. Vgl. Weber S. 295: „Denn auch der Glaube ist eine Leistung, die entsprechenden Lohn findet; er ist ein Werk wie die Erfüllung der Tora." Jak aber hat es mit einer Theorie zu thun, derzufolge solches Zusammengehen von Glauben und Werken ja ihre wesentliche Einerleiheit, sich keineswegs von selbst versteht, und darum entspricht das καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον auch nicht „vollständig" (S. 86) jenen aus der spätjüd. Literatur aufgebotenen Stellen. Statt mit in der Wirklichkeit gegebenen Grössen, wie sie sich dem Ausleger hier ge-

keit, geschweige denn geschichtliche Wirklichkeit der Voraussetzung, als wäre es jemals Juden beigefallen, die Rettung vom Glauben allein mit Ausschluss der Werke abhängig zu machen. Wer das rettende Steuer einer präcisen Fragestellung in Händen behält, wird sich durch den Wogenprall einer, da und dort auch Worte wie „Glaube", „Werke", „Gerechtigkeit" mitschwemmenden, spätjüd. Phraseologie nicht aus der Bahn schlagen oder betäuben lassen. Die Formeln, um deren Geltung es sich in unserem Falle handelt (δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder ἐξ ἔργων) sind nun einmal vor Pls nirgends nachweisbar[1], ihre Formulirung ist originale That des Pls[2]. An der Anerkennung dieser Thatsache hängt das Verständniss seiner Lebensstellung, seiner Lebensarbeit und seines Lebenskampfes.

Ebensowenig erfährt aber auch durch das aufgebotene jüd. Material die Beweiskraft der Identität der bibl. Illustrationsmittel, welche Pls und Jak in entgegengesetzter Richtung geltend machen, irgend welche Einbusse[3]. Mag auch Abraham als hochverehrter Stammvater 2 21 (ὁ πατὴρ ἡμῶν) bei Entscheidung einer solchen Kontroverse durchaus unabkömmlich gewesen[4], mag auch die Opferung Isaak's schon I Mak 2 52 mit Gen 15 6 in Beziehung gesetzt worden sein, mag eine reichliche Midraschliteratur über die Art, wie Abraham zur Rechtfertigung gelangte, vorliegen[5]: unser Briefsteller befindet sich in der Nothlage, den Satz, dass nicht „Glaube allein", sondern „Werke" dem

---

radezu aufdrängen, rechnet Spitta S. 75 allzusehr mit entfernteren Möglichkeiten, mit einem blossen „Können", wenn er aus jenen Citaten begreiflich machen will, „wie unter Umständen der Glaube als die Bedingung zum Heil betont werden konnte"; bei den Lesern von Jak „konnte sich leicht der ihnen selbst unbewusste Wahn bilden, dem Jak mit den Worten entgegentritt: τί τὸ ὄφελος". Aehnlich S. 207.

[1] Spitta S. 207: „Nun ist zuzugeben, dass bis jetzt die Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in den vorneutest. Schriften nicht nachgewiesen ist." So wollen wir warten, bis solches geschehen ist. Spitta S. 206 billigt den Satz Zimmer's S. 497: „Unser Verfasser arbeitet mit fertigem Material." Solches liegt aber nur in demselben Steinbruch vor, aus welchem der gleiche Verfasser auch seine Streitformeln, seine Terminologie und sogar seine Art, Sätze zu bauen, geholt hat. Vgl. Zimmer S. 487f und Spitta S. 220.

[2] Kuttner S. 775 führt aus, es müsse angesichts der dialektisch zugespitzten Rechtfertigungsformeln bei Jak, selbst wenn die paulin. Literatur verloren gegangen wäre, zur Erklärung des Thatbestandes der Vorgang irgend eines bedeutenden Theologen, der sie erstmalig ausgeprägt hat, angenommen werden.

[3] Das Richtige sagt der kathol. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung ³1863, S. 665: „Es werden in der Frage über die Bedeutung des Glaubens und der Werke zum Theil die von Pls benützten Beispiele gebraucht, um das gerade Gegentheil darzuthun."

[4] B. Weiss, Deutsche Zeitschrift S. 411. Spitta S. 205.

[5] Spitta S. 204: „Diese hat offenbar mit dem Streit, ob Glaube oder Werke Grund der Rechtfertigung seien, nichts zu thun."

Abraham Rechtfertigung eintrugen, mit einem Schriftworte, welches ihm den Glauben zur Gerechtigkeit angerechnet werden lässt, ausgleichen zu müssen. Er sucht demselben darum seine Spitze abzubrechen, indem er seiner Anführung 2 23 den Hinweis auf die Opferung Isaak's 2 21 vorangehen lässt im Widerspruch mit der Ordnung der Stellen Gen 15 6 22 9[1]. Maassgebend ist die an dem 2. Schriftworte orientirte Betrachtungsweise. Das braucht an sich nicht sein eigener Fund gewesen zu sein. Um so gewisser aber der Ausgleich, welchen er in der Formel 2 22 gefunden hat: „Der Glaube half (bzw. hilft) seinen Werken, und aus den Werken wurde der Glaube vollendet". Erst jetzt, nachdem es zuvor unschädlich gemacht ist, folgt das Citat[2], und zwar nicht etwa aus LXX selbst, sondern aus Pls (ἐπίστευσεν δὲ statt καὶ ἐπίστευσεν)[3].

Nur nachträglich, zwischen den zusammengehörigen Stellen 2 24 26

---

[1] Beyschlag I, S. 375 beanstandet die Wahl des Beweismittels aus der Geschichte Abraham's, falls dasselbe ebenso bestritten gewesen sein sollte, wie der Satz, den Jak damit erhärten wollte. Sich dieser Argumentation anschliessend, betont Spitta S. 204f, 209, 211 die Form der Frage 2 21 οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη κτλ., als welche den Inhalt als so selbstverständlich erscheinen lasse, dass keine Einwendung mehr Seitens des Gegners zu erwarten sei, woraus wieder S. 205 gefolgert wird, „dass Jak auf einen mit den Mitteln der Schriftgelehrsamkeit geführten Streit über die Frage, ob Glaube oder Werke den Menschen rechtfertigen, noch nicht zurückblickt". Aber damit werden doch zu starke Lasten auf eine einfach rhetorische Argumentationsform gelegt, welche schwerlich anders zu beurtheilen ist, als wenn Spitta selbst S. 207 fragt, ob man angesichts von Stellen wie IV Esr 9 7 per opera sua vel per fidem (s. oben S. 340), Apk Bar 51 qui salvati oder justificati sunt in operibus suis, und Testamentum Abrahami 93 (was übrigens Spitta selbst nach S. 217 für eine christl. Interpolation halten wird), noch „ernstlich glaubt, zur Herstellung der Formel δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων oder ἐκ πίστεως habe es erst des Auftretens des Dialektikers Pls bedurft".

[2] Kuttner S. 776: „Wesshalb wählt der Verfasser das für seine Auffassung unglücklichste Citat? Die Antwort ist sehr einfach. Er wählt es desshalb, weil er die Wahl nicht mehr hatte, weil es vor ihm gewählt worden war, gewählt von keinem Geringeren, als von Pls, zum Erweise der Glaubensgerechtigkeit." Zimmer S. 498: „Ist es aber denkbar, dass ein Schriftsteller von sich aus darauf kommt, für seine Behauptung Beweismaterial zu wählen, welches ursprünglich für das Gegentheil wie geschaffen ist?" Wollte man einwenden, Gen 15 6 sei schon durch I Mak 2 52 und die jüd. Theologie nahe gelegt gewesen, so handelt es sich ja hier speciell um das Verständniss von λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην im Sinne des terminus technicus δικαιοῦσθαι. Aber eben „der damit verbundene Begriff ist ein anderer, als man ihn nach der Bedeutung von δικαιοσύνη (1 20 3 18) und δίκαιος (5 6 16) erwarten würde, und taucht ausser hier im ganzen Brief nicht mehr auf". Ueberall also die Zwangslage! Nur mit Beziehung auf paulin. Formulirungen kann auch Feine S. 101, 111f die betreffenden Sätze des Jak verstehen.

[3] Spitta erinnert S. 85 an Philo, Mutatio nominum 33, wodurch die auch Rm 4 3 Gal 3 6 vorkommende Form S. 170 „als eine damals gebräuchliche Lesart erwiesen ist". Aber Jak citirt entweder Unfindbares wie 4 5 oder solches, was schon vorher bei Pls und Pt (4 6 mit ὁ θεός wie I Pt 5 5 gegen Prv 3 34 LXX) zu finden ist.

eingeschoben, kommt 2 25 auch Rahab mit Bezug auf Jos 2 1 15 6 17 25 zur Sprache, und zwar als Beispiel für die Werkgerechtigkeit gerade so, wie sie Hbr 11 31 für die rettende Macht des Glaubens aufgerufen war. Mochte sie nun auch in der jüd. Tradition zu einer Stammmutter von 8 Propheten, zuletzt Mt 1 5 sogar des Messias selbst erhoben worden und dadurch zu einer gewissen Celebrität herangediehen sein[1]: im Zusammenhang mit der Glaubensfrage erscheint sie sonst nicht und ist ihr Auftreten in jeder Beziehung seltsam. Für unseren Verfasser aber lag die genannte Quelle um so näher, als in derselben Glaubensliste Hbr 11 17—19 auch Abraham gerade mit Bezug auf das Jak 2 21 erwähnte Opfer Isaak's aufgeführt war und sonstige Berührungen mindestens wahrscheinlich sind[2]. Zu den „todten Werken" in Hbr (s. S. 289) bildet der „todte Glaube" in Jak das Gegenstück.

Aber auch von diesen aussichtslosesten aller exegetischen Bemühungen abgesehen, wiegt man sich zur Zeit bezüglich des Lehrgehaltes unseres Briefes in den mannigfachsten Illusionen. Man schwärmt für das in jeder Beziehung primitive, palästinisch-ländliche Colorit, weil man den viel stärkeren hellenistischen Farbenauftrag nicht zu unterscheiden vermag (s. oben S. 328). Man behauptet augenfällige Uebereinstimmung des Lehrgehaltes mit der einfachen Verkündigung Jesu[3], weil unser Brief verhältnissmässig mehr Anklänge an synopt. Herrnworte bietet, als irgend eine andere neutest. Schrift[4], ohne zu bemerken, dass wie bei Pt, so auch hier gerade die Hauptbegriffe der Verkündigung Jesu selbst vollständig wegfallen. Gott heisst 1 17 Vater als Schöpfer von Sonne, Mond und Sterne, nicht im Sinne von Mt 5 48[5].

---

[1] Nachgewiesen ist das durch die Andeutungen bei v. Soden S. 166, Spitta S. 86f, 226f, Feine S. 124 zum Mindesten nicht für die Zeit Jesu. Vgl. darüber Zimmer S. 499f.

[2] Vgl. Zimmer S. 501f und selbst v. Soden, HC S. 175: „Die Rechtfertigung des Abraham sieht der Verfasser darin belegt, dass er φίλος θεοῦ genannt wurde; was in Analogie steht zu den Schlüssen des Hbr-briefs, dass Abel als gerecht oder Henoch als Gott wohlgefällig bezeugt sei."

[3] Beyschlag I, [2]S. 346f, Der Jak-brief als urchristl. Geschichtsdenkmal: StKr 1874, S. 105f und bei Meyer-Huther XV [5]1888, S. 19, 35f, 119f, 149f ist der unermüdliche Vertheidiger eines vorpaulin., an der Bergpredigt orientirten, Lehrbegriffes unseres Briefes, in welchem er mit Schneckenburger, Ritschl, B. Weiss, Mangold u. A. „das älteste neutest. Schriftstück" erblickt. Vgl. gegen diese, selbst von Feine S. 59, 150 nicht mehr ganz vertretene, Fiction das Lehrbuch der Einleitung [3]S. 331, 334f, 338 und Jülicher S. 142f.

[4] Feine S. 116, 133.

[5] B. Weiss § 54c. Feine S. 29. Spitta S. 41 findet die Parallelen richtig vielmehr im philonischen πατὴρ τῶν ὅλων als in der Lehre Jesu. Dagegen beweisen die S. 58 angeführten Stellen nicht, dass ὁ θεὸς καὶ πατήρ 1 27 (3 9 umgebogen in ὁ κύριος καὶ πατήρ) der jüd. Gebetssprache entnommen sein müsse, da doch auch hier der paulin. Vorgang (s. oben S. 93) viel näher liegt.

Von seinem Reich ist so wenig die Rede wie vom Menschensohn. Man spricht von urapostol. Einfachheit des Lehrgehaltes und vergisst, dass die urchristl. Lehrweise nur so weit reicht, als die synopt. Reminiscenzen. Von den Problemen der urchristl. Theologie ist keine Rede mehr[1]. Die Messiasfrage, welche für die Urchristenheit Alles bedeutete, ist ganz aus dem Gesichtskreise verschwunden, ja Christus wird ausdrücklich nur zweimal genannt, und zwar in paulin. Formeln[2]. Aber nur darum, weil er als „Herr der Herrlichkeit" (2 1 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός mit aus I Kor 2 8 angehängtem τῆς δόξης) bereits der göttlichen Sphäre angehört[3], kommen im sprechenden Unterschiede von I Pt 2 21 als Vorbilder für irdische Menschen eher Propheten 5 10, Hiob 11 und Elias 17 18 in Betracht[4]. Man findet im Briefe das reine Judenchristenthum, weil 2 10 11 noch Solidarität der einzelnen Gebote, also die Gesammtverbindlichkeit des Gesetzes gelehrt werde, und sieht nicht, dass vielmehr an die Stelle der Heilsvermittelung durch Christus die Auffassung desselben als Offenbarer eines neuen Gesetzes, einer vollkommenen sittlichen Gottesordnung getreten ist[5]. Vom Ceremonialgesetz ist hier nicht mehr die Rede. Wohl aber erscheint 2 11 12 das ganze Gesetz in dem „königlichen Gebot" 2 8 (νόμος βασιλικός) der

---

[1] Nachweis bei v. Soden, JprTh S. 158f, 162, 187f: ausser der Parusie finde sich nichts, was den Gedankenkreis des Urchristenthums constituirt, weder Interesse an der, aus dem AT zu erweisenden, Messianität Jesu, noch Hervorhebung des Sühnetodes und der Auferstehung; nur wenn die, das christl. Bewusstsein zunächst beschäftigenden, Räthsel der Erscheinung des Messias überhaupt, seines paradoxen Geschickes insonderheit längst ihre Lösung gefunden hatten, konnten sie einer vorzugsweise auf das Praktische gerichteten Individualität so ganz ausser Sicht treten; dagegen versteht sich gerade in der Anfangszeit solches Zurücktreten der Christologie am Wenigsten. Vgl. auch Spitta S. 155: „Wie ein solches Urchristenthum ohne Christus die Bedeutung gewinnen konnte für Judenthum und Heidenthum, die es thatsächlich erlangt hat, müsste ein unlösbares Räthsel bleiben."

[2] Gleichwohl sagt B. Weiss § 52c ganz mit Recht, der alttest. Name Gottes (ὁ κύριος) werde 5 7 8 und selbst 1 1, wo beide nebeneinander genannt sind, auf Christus übertragen; wie Jer 14 9 der Name Jahve's über die genannt wird, die ihm angehören, so ist über die Christen Jak 2 7 „der schöne Name" ihres Herrn genannt. Auch diese Stellen müssten im Interesse der Hypothese Spitta's eigentlich beseitigt werden, nicht bloss 1 1 und 2 1, zu welchen z. B. v. Soden die richtige Erklärung liefert.

[3] Schenkel, Christusbild der Apostel S. 318f und Beyschlag S. 363f beziehen den Χριστὸς τῆς δόξης auf die, zum Lohn für die Bezeugung der göttlichen Wahrheit eingetretene, Erhöhung zur Rechten Gottes mit nachfolgender Parusie. Wold. Schmidt S. 65, 69f findet darin einen Ansatz zur höheren Christologie. Die englischen Commentatoren Basset 1876 und Mayor 1894 fassen τῆς δόξης als Apposition, so dass Christus geradezu als Inbegriff aller göttlichen Herrlichkeit erschiene.

[4] Vgl. auch Schenkel S. 317.

[5] B. Weiss § 54d.

Liebe nach Mt 22 40 zusammengefasst, welches, weil die Christen es freiwillig erfüllen, 1 25 2 12 „das Gesetz der Freiheit" heisst[1]. Damit ist aber bereits der Standpunkt der werdenden kathol. Kirche präformirt. Die Stellung des Jak zum Gesetzesbegriffe beruht, soweit sie sich mit derjenigen des Barnabas (2 6 καινὸς νόμος ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης = Jak 1 25 νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας) und des Justin (Dial. 11 τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν) nicht geradezu deckt, auf der Zusammenfassung dessen, was Gal 2 4 5 1 13 II Kor 3 17 in schroffem Gegensatze aufgefasst ist, zu dem einheitlichen Begriff des „Gesetzes der Freiheit" Jak 2 12 (gebildet nach Analogie von νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς Rm 8 2, νόμος πίστεως 3 27, νόμος τοῦ Χριστοῦ Gal 6 2)[2].

---

[1] Nach v. Soden S. 139 ist ὅλος ὁ νόμος 2 10 das Liebesgebot als τέλειος 1 25 dem alttest. νόμος gegenübergestellt.

[2] Schon Baur II, S. 337 und Schwegler I, S. 443f finden Einwirkung des Paulinismus in dem Ausdrucke, welcher aus dem Begriff des Gesetzes Alles entfernt, was auf christl. Standpunkt als äusserliches Joch erscheint. Das Richtige haben auch Hilgenfeld, ZwTh 1873, S. 25, 1878, S. 94, Einleitung S. 537, Immer S. 435, Gass S. 961, 1002f. Ungleich entlegener als Barn 2 6 sind die Parallelen, welche Spitta S. 54f aus IV Mak 5 24–26 14 2, Philo, Quod omnis probus liber 7 und Pirke abot 6 2 beibringt, wo nur nach bekanntem stoischem Grundsatze die gesetzlich Lebenden Freie, die den Leidenschaften Folgenden Sclaven heissen. Damit ist die paradoxe Formel ὁ νόμος τῆς ἐλευθερίας nicht erklärt, zumal wo viel zutreffendere Parallelen, nämlich die paulin. Paradoxien I Kor 7 22 Rm 6 18 20 22, in nächster Nähe liegen. Die bezüglichen Auseinandersetzungen Beyschlag's I, S. 346, 356f, 360f und Feine's S. 23f leiden an dem inneren Widerspruche, dass der νόμος des Jak wegen Beziehung auf Ex 20 13 14 Lev 19 18 Dtn 16 19 der alttest. sein und wegen der obigen Prädicate doch auch wieder nicht sein soll; vgl. auch S. 63 „vertieftes, verklärtes, verinnerlichtes Gesetz", S. 80 „Gesetz in der vergeistigten Fassung". Die Lösung dieser Unklarheit soll wohl in der Bemerkung S. 26, 89 liegen, das Stillschweigen vom Ceremonialgesetz im Briefe erkläre sich einfach daraus, dass das Halten desselben für Judenchristen etwas Selbstverständliches war. Aber gilt solches auch noch für Gemeinden, in welche bereits „Ideen, Schlagwörter und Gedanken aus dem Evglm des Pls eingedrungen waren"? Richtig Schenkel S. 319: „Christus hat im Gegensatz zum Mosesgesetz das vollkommene Gesetz der Freiheit gebracht". Reuss S. 219: „Das Gesetz behält seine Gültigkeit, doch wird die ethische Seite desselben allein hervorgehoben und sein Wesen in die Liebe der Brüder und in die Freiheit von der Sünde gesetzt." Hilgenfeld, ZwTh 1873, S. 12: „Unser Verfasser vertritt ein Christenthum verklärter Gesetzlichkeit und ernster Werkthätigkeit." Eben darum kann er auch unmöglich in dem jerusalemischen Gemeindevorsteher gefunden werden, welcher nach Act 15 21–25 Gal 2 12 13 die fortwährende Gültigkeit des Ceremonialgesetzes wenigstens für die Judenchristen behauptet und nach Hegesipp bei Euseb. KG II, 23 4–12 in eigener Person in dieser Beziehung der strengsten Observanz ergeben war. Daher sein Ansehen bei den περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς des Josephus und den ζηλωταὶ τοῦ νόμου Act 21 20. Vgl. darüber Blom S. 284, Schmiedel, Encyklopädie II 34, S. 364 und Grimm S. 387. „Es ist daher kaum denkbar, dass dieser Jak, der allen Nachrichten zufolge Jerusalem nie verlassen hat, um sich in auswärtiger Luft zu einer freieren Ansicht zu erheben, in einem Briefe an Judenchristen das freiere, vom Paulinismus beeinflusste und durch ihn veredelte Judenchristenthum vertreten habe, in einem Briefe, dessen Verfasser

Im Uebrigen kann bei einem Schriftsteller, der nur praktische Zwecke, aber keine dogmatischen, speculativen oder gar mystischen Grundlagen des Christenthums aufsucht[1], von einem Lehrbegriff kaum gesprochen werden. Höchstens lassen sich die religiösen Voraussetzungen und Folgerungen des Briefes bestimmen, der Gesichtskreis seines Verfassers beschreiben[2]. Das religiöse Verhältniss wird so einfach als nur immer möglich gefasst. Im Bewusstsein der mensch-

---

das mosaische Gesetz nur nach seinem ewigen sittlichen Gehalte auffasst und festhält als den τέλειος νόμος τῆς ἐλευθερίας (1 25 2 12), nach welcher Eigenschaft es mit der ethischen Seite des λόγος ἀληθείας (1 18) oder des Christenthums zusammenfällt." Die judaistische Controverse, in welcher der historische Jak eine Rolle spielte, war zur Zeit der Abfassung unseres Briefes verschollen. Vgl. Schenkel S. 115, v. Soden S. 178f. Um diesen Schlussfolgerungen wo möglich zu entgehen, entschliesst sich B. Weiss § 52a im Gegensatze zu Lechler S. 165, Grimm S. 387, Immer S. 428, Beyschlag I, S. 361f, v. Soden S. 139 dazu, in Jak 2 10 11 auch das Ceremonialgesetz eingeschlossen zu finden. Gegen die Entdeckung weiterer innerer Spuren der Hand des historischen Jak im Briefe bei Wold. Schmidt S. 151, Sieffert S. 477 und Feine S. 64f vgl. v. Soden S. 190f und H. Holtzmann, ThLZ 1893, S. 538f. Ein non plus ultra auf diesem Gebiet leistet Schlatter S. 292f.

[1] Reuss, Geschichte der hl. Schriften NT [6] S. 219, Feine S. 80. Ideal des Verfassers ist nach Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 123 der Christ, „wie er sein soll, als vollkommener Mann, in der Vollkommenheit des christl. Lebens, die nur als vollkommenes Werk gedacht werden kann". Vgl. v. Soden, JprTh 1884, S. 137: „Sein Blick ist nur auf das Leben und dessen Gestaltung Seitens der Christen gerichtet; auf die Theorie über dessen Entstehung und auf daraus sich ergebende Lehrgedanken schaut er nur, soweit dies für seine praktischen Zwecke unentbehrlich ist." Charakteristisch für seine Beurtheilung von Welt und Leben ist der Gegensatz von Reich und Arm, welcher das Ganze durchzieht, und zwar als parallel mit dem Gegensatze von Welt und Gott. Zwischen beiden gibt es 4 4 kein Mittleres, es sei denn für Buhlseelen (μοιχαλίδες). Gleich diesen verhasst sind alle Doppelherzigen 4 8 (δίψυχοι), Zweifelnden und Unentschlossenen 1 6 7. Nur die Armen dieser Welt sind Träger der Gottesliebe und erwählte Erben des Reiches 2 5. Ein weltflüchtiges Christenthum in Entsagung und Uebung werkthätiger Bruderliebe ist das Ideal (Pfleiderer, Urchristenthum S. 870). Das Lieblingswort der „Stillen im Lande" (vgl. Beyschlag I, S. 349), „Sanftmüthig" (Mt 5 4 11 29 21 5), ist auch das des Briefstellers 1 21 3 13; Gelassenheit ist hier Grundstimmung der Christen (Beyschlag S. 379), daher 1 19 20 die leidenschaftliche Erregung (ὀργή) ebenso verpönt, wie das Schweigen und Stillesein betont und gefordert wird 1 26 3 1–12 4 11–5 9. Für Reichthum und Ehre, für Geist und Freundschaft der Welt tröstet er mit der Freundschaft Gottes. Reuss S. 221: „Die Aristokratie der Systeme und der Wissenschaft vom Glauben ist dem häuslich und philosophisch beschränkten Verfasser so sehr zuwider als die Aristokratie des Geldes und der schönen Kleider." Das Dociren hasst er, sofern es das Thun beschränkt und an sich unfruchtbar ist. Vgl. W. Brückner, ZwTh 1874, S. 539.

[2] Im Grunde haben sich auch Wold. Schmidt, v. Soden, Feine und andere neuere Bearbeiter des Gegenstandes von vornherein keine andere Aufgabe gestellt. Vgl. namentlich W. Gass, Betrachtungen über den Jak-brief: Protest. Kirchenzeitung 1873, S. 956f., 981f, 1002f. Anders Schlatter [2] S. 266: „Der Brief enthält im Gegentheil sehr viel Theologie, wie in die Tiefe dringendes Erkennen, nur in einer uns fremdartigen Form."

lichen Hülfsbedürftigkeit verweist Jak seine Leser auf Gott, den Spender jeder guten und vollkommenen Gabe 1 16 17, welcher 1 13 jeder Versuchung zum Bösen unzugänglich, auch ebenso verschlossen ist gegen das unaufrichtige Gebet 4 3, wie offen und zugänglich der vertrauensvollen Bitte 1 6. Das Geben ist es ja, was 1 5 ihn zu Gott macht (παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ); er ist die reine Güte und Barmherzigkeit 5 11. Aber nicht weniger mahnt Jak den Menschen an sich selbst als den für sein eigenes Thun und Lassen verantwortlichen. Sich selbst soll der Mensch helfen, damit Gott ihm helfe 4 8. So entschieden wird durchweg der Antheil des eigenen Willens in Anspruch genommen, die That als das über den ganzen Werth des Menschen Entscheidende gepriesen 2 10 12. Daher 1 19—27 4 11 nur die Menschen der That (ποιηταὶ λόγου oder ποιηταὶ ἔργου) die wahren „Frommen" im gottesdienstlichen Sinne (θρησκοί) sind, an Beweisen der Nächstenliebe in Wort und That erkennbar Mit gleich populärer Psychologie beurtheilt er den Hergang und die Bedingung alles sittlichen Handelns, vor allem auch die subjective Entstehung sündhafter Abirrungen. Nach 1 14 15 kommt die Sünde zu Stande im dunkeln Schoosse der Lust (ἐπιθυμία), indem es dieser, als der Buhlerin, gelingt, den Mann, den Willen, zu fangen[1]. Eine objective Sünde, eine paulin. Sündenmacht, besteht hier also nicht, wohl aber eine Entwickelung, ein Fortschritt der Sündenwirkung. Denn erst die ausgereifte Sünde gebiert 1 15 den Tod. Auf dem Weg dahin kann der Mensch 5 20 noch umkehren. Desswegen gilt es, die Sünde abzulegen oder niederzukämpfen. Der solenne Ausdruck für solchen praktischen Zweck des Evangeliums ist „Errettung der Seelen" (σῶσαι τὰς ψυχάς 1 21 2 14 4 12 5 20). Kann auch Einer dem Anderen dazu helfen 5 19 20, so ist doch in der Hauptsache Jeder auf sich selbst verwiesen, immer aber unter der Voraussetzung göttlicher Initiative und Beihülfe. Der Geburtsgeschichte der Sünde (1 15 ἀποκύει) tritt 1 18 ein anderer Zeugungsprocess gegenüber: „Wollend (βουληθείς, weil alles Verhältniss Gottes zu den Menschen durch den Willen vermittelt ist) hat uns Gott gezeugt (ἀπεκύησεν) durch das Wort der Wahrheit (λόγῳ ἀληθείας), damit wir seien eine Erstlingsfrucht seiner Geschöpfe (ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων)"[2]. Die Neugeburt reducirt sich demnach

[1] So Beyschlag S. 354 mit dem Zusatz: „Die Sünde ist dann gleichsam dieser Beiden in Unzucht erzeugtes Kind." Dagegen findet Spitta S. 34, 36f nach Analogie jüd. Vorstellungen im männlichen Princip vielmehr den Teufel, weil man sonst im Willen das empfangende, in der Lust das befruchtende Princip sehen müsste, also das Gegentheil von dem im Text Gegebenen. Aber auch Joh 1 13 ist gerade das θέλημα als männlicher Factor gedacht. Uebrigens gehören der Teufel 4 7, seine bösen Geister 2 19 3 15 und die Hölle 3 6 dem einfachen, jüd. wie christl. Gemeinglauben an.

[2] Nösgen II, S. 97 fasst ἀπαρχή = „der gottgeweihte Theil unter allen Ge-

hier auf Einpflanzung des „Wortes“ (anders Gal 6 15 II Kor 5 17). Letzteres erscheint als das Lebensprincip der Christen, als eine von ihnen selbst zur Reife zu fördernde Potenz der Seligkeit 1 21 (ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν). Das Ziel hat erreicht und „vollkommen“ (τέλειος wie Mt 5 48) geworden ist ein solcher Mensch, der in keinem Worte mehr fehlt 3 2 und dessen „Ausdauer“ (ὑπομονή) 1 4 es zur vollkommenen Thatleistung (ἔργον τέλειον) gebracht hat. Erst die, welche so stehen, sind „Gerechte“ 5 6, deren Gebet 5 16 so viel vermag, wie dasjenige eines alttest. Gottesmannes 5 17 18. Ebenso sind sie „Erben des Reichs“ 2 5; sie haben zur That und Wahrheit gemacht, was als Kraft und innere Norm (als λόγος ἔμφυτος 1 21) in ihnen angelegt war[1]. Ihnen wohnt inne die „Frucht der Gerechtigkeit“ (καρπὸς δικαιοσύνης 3 18) producirende, auf „gute Früchte“ (καρποὶ ἀγαθοί 3 17) hindrängende, alle guten Werke ermöglichende und hervorbringende „Weisheit“, d. h. jene richtige Verfassung des Gemüths, wie sie schon Prv 2 6 als Gabe Gottes geschildert wird und nach dem Zusammenhange von 1 5 vor Allem dazu befähigt, auch in Leidenserfahrungen sich zu finden, harte Schickungen zurechtlegen und verstehen zu lernen. Diese Weisheit „kommt von oben herab“ (ἄνωθεν κατερχομένη 3 15), nach 1 5 17, weil Gott sie als beste Gabe denen gibt, die ihn mit gläubigem Vertrauen

---

schöpfen“ und „das Wort der Wahrheit“ als neben dem alttest. auch das von Jesu Aposteln verkündigte Wort umfassend. Nach v. Soden, HC S. 169 und Feine S. 23, 30 ist λόγος ἀληθείας 1 18 (so gut wie λόγος 1 21–23) = ὁ νόμος τέλειος, nach Spitta S. 45f, 192 aber das alttest. Schöpferwort. Denn S. 46 „der Ausdruck λόγος ἀληθείας findet sich Ps 118 43. Dass darunter ein Wort zu verstehen ist, dessen Wesen Wahrheit ist, lehrt Ps 118 160 ἀρχὴ τῶν λόγων σου ἀλήθεια. Der Anfang der λόγοι Gottes ist aber das Schöpferwort“. Andererseits findet man in I Pt 1 22 23 entweder den ältesten und richtigen Commentar zu unserer Stelle oder geradezu ihre Vorlage. Nur im ersten Falle lässt sich die Kraft des Wortes als Quelle der Wiedergeburt mit Erdmann S. 49f zu den wenigen Punkten schlagen, auf welchen Jak originale Lehrbildung bietet.

[1] Etwas schief gerathen, wie so manche Ausdrücke des Briefstellers, ist freilich die Ermahnung, etwas „aufzunehmen“, was zugleich als „eingepflanzt“ erscheint. Beyschlag I, S. 359 erklärt die Vorstellung als Reminiscenz aus der Säemannsparabel Jesu. Auf diesem, an sich richtig weisenden und ganz nahen, Weg verirrt sich gleichwohl Nösgen II, S. 96f: weil die Gläubigen den λόγος ἔμφυτος erst annehmen sollen, werde derselbe vielmehr als in den Acker der Welt eingepflanzt vorgestellt nach Lc 8 6 (φυέν) 7 (συμφυεῖσαι). Spitta S. 51f, 210 construirt daraus eine „bereits vorchristl. Charakterisirung des mosaischen Gesetzes“ mit Bezug auf den hellenistischen Gedanken einer, zwischen dem mosaischen Gesetz und der ursprünglichen Menschennatur bestehenden, Harmonie; daher komme es, dass der Mensch den mit dem Sündenfall verlorenen λόγος hier „wieder aufnimmt“ (δέξασθε). Andererseits v. Soden zu 1 21: „Der λόγος kann nur der λόγος ἀληθείας 18 sein. Indem die Christen durch ihn geboren sind, ist er ihnen als Lebenskraft eingepflanzt.“ Nach seiner verpflichtenden Seite heisst er auch νόμος, s. oben S. 346.

darum bitten[1]. Insofern krönt also Gott auch hier sein eigenes Werk, wenn er seinen armen Freunden in der Welt darum, dass sie ihn lieben, das Reich 2 5 und einen ewigen Kranz verheisst 1 12.

Das Recht, ein Schriftstück von dem dargelegten Gehalt und Charakter in herkömmlicher Weise[2] als judenchristl. zu bezeichnen, wird dadurch noch nicht hinfällig, dass Jak sich sowohl mit seiner Auffassung des Christenthums unter dem Gesichtspunkt eines vollkommenen, eines königlichen, schliesslich also auch eines neuen Gesetzes, wie mit seinem offen zu Tage liegenden Unvermögen, die paulin. Glaubenslehre zu würdigen, ganz in der gleichen Lage mit der werdenden kathol. Kirche seiner Zeit, also jedenfalls auch mit dem Heidenchristenthum befand[3]. Immerhin erfährt 1 1 die Christenheit Eingliederung in das, freilich idealisirte, zwölfstämmige Bundesvolk[4], und mehr noch fallen die zahlreichen Berührungen, welche den Brief mit Apk[5] und jener ebjonitischen Ueberlieferung, welche in Lc Aufnahme

---

[1] Eine Entwickelung der Ethik des Briefes vom Begriff der Weisheit aus gibt Ritschl II[3], S. 281f, 357f.

[2] G.V. Lechler, Das apostol. und nachapostol. Zeitalter[3], S. 261 sieht in Jak den „vollständigsten und reinsten Abdruck" der judenchristl. Richtung. C. Hase in der Streitschrift „Die Tübinger Schule" (Gesammelte Werke X, S. 455f) zählt Jak mit Apk, II Pt und der Grundschrift des Mt zu den Documenten des gemilderten, Gesetzespflicht nur für geborene Juden in Anspruch nehmenden, Judenchristenthums. Aehnlich wenigstens bezüglich Jak noch Lemme, NJdTh 1892, S. 342f, 346f. Beyschlag bei Meyer-Huther [5]S. 19 findet hier „Urchristenthum in eigentlicherem Sinne als irgendwo sonst im epistolischen NT", S. 39 „vorpaulin. Judenchristenthum". Der Briefsteller habe „nie das Bedürfniss empfunden, sich aus den jüd. Denk- und Lebensformen zu lösen", Neutest. Theologie I, S. 350. Feine S. 82f entdeckt sogar Verwandtschaft mit den Clementinen. In charakteristischem Gegensatze hierzu spricht Pfleiderer, Urchristenthum S. 880 von einem „praktischen Katholicismus, wie er sich aus dem hellenistischen Heidenchristenthum durch Abschwächung oder Ausscheidung der paulin. Dogmen während des 2. Jahrhunderts gebildet hat". Dabei weist er S. 865, 869f, 872, 876f bestimmter, als es vorher schon geschehen war, auf die vielen Berührungspunkte unseres Schriftstückes mit dem Hirten des Hermas hin. S. 868: „Sicher ist jedenfalls, dass beide Schriften gleiche Zeitverhältnisse voraussetzen und von gleichem Standpunkte aus ihre ernsten sittlichen Mahnungen an ihre Zeitgenossen richten, unter welchen ein laxer weltlicher Sinn und unfruchtbares theol. Schulgezänke das religiöse Leben zu zerstören drohte." In der Mitte steht Weizsäcker[2] S. 365, für welchen Jak „sicher judenchristl. Ursprungs", aber „die Abkunft aus der älteren Zeit der Urgemeinde schon durch die Beziehungen auf den Paulinismus ausgeschlossen ist". In der Hauptsache votiren ähnlich Hilgenfeld, Einleitung S. 542, Rovers, Nieuw-testamentische letterkunde [2]S. 93 und überhaupt diejenige kritische Richtung, welche noch mehr in Continuität mit der Tübinger Schule steht.

[3] Pfleiderer, Urchristenthum S. 875, 877.

[4] Richtig übrigens v. Soden, HC S. 162: „Es ist eine Parallele zu I Pt 1 1, analog mit der apokalyptischen Zahl 144000, sich deckend mit der Ausführung Herm. Sim. IX, 17 1."

[5] Spitta, Die Offenbarung des Joh 1889, S. 521f. Feine S. 88.

gefunden hat, in's Gewicht[1]. Ganz sicher endlich weist die bestimmte Abwehr einer paulin. Lehrformel, anstatt eines bloss indifferenten Verhaltens ihr gegenüber, auf nachwirkenden Judaismus[2].

So gewiss aber der Ausgangspunkt mit seiner Abneigung gegen Bildung und Weisheit, gegen Geistes- und Glaubenstheorien ebjonitische Art aufweist, so wenig mehr bemerkbar ist doch hier jenes, Religion und Nationalität zusammenhaltende, Band, welches zum Signalement des strengen und eigentlichen Judenchristenthums gehört. Vielmehr reicht das dogmatische Denken des Briefstellers in seinen Ziel- und Endpunkten schon mehrfach in das kathol. Christenthum hinein[3]. Nicht bloss von der Formulirung des Gesetzesbegriffes gilt dies, sondern auch darin verräth sich neben einem judenchristl. Bodensatz (s. oben S. 332, 334) ein schon recht epigonenhafter Geschmack vom Evglm, dass von Kreuz und Tod, von Messiasleiden und Sühnopfer, überhaupt von der Christuslehre, soweit sie zur Entwurzelung des alttest. Gesetzesbegriffes und jüd. Gesetzeswesens dient, nirgends die Rede ist. Was uns hier wirklich wie über die alttest. und jüd. Stufe der Religiosität, so über das jüd. Niveau der Sittlichkeit erhebt, das beschränkt sich auf Betrachtungen wie 1 2—4 (Anfechtung gereicht zur Freude, weil Mittel zum Erweis von Geduld und zur Leistung eines vollkommenen Werks), 1 9 2 5 (Armseligkeit der äusseren Lebenslage bedroht nicht den Höhestand des christl. Bewusstseins; der Christencharakter bewährt sich als die Alles ausgleichende und überwindende Macht), 5 13 (freudige und niederbeugende Gemüthsstimmungen sollen gleicher Weise in Lob und Dank gegen Gott auslaufen)[4]. Alles Uebrige beweist nur die nahen Beziehungen des älteren, kathol. werdenden Christenthums zum Hellenismus[5] und gehört mit zu jenem bekannten Moralismus, welcher die spätere neutest. und nachapostol. Literatur überhaupt kennzeichnet.

---

[1] Vgl. Weizsäcker [2] S. 367, 375, v. Soden, ZprTh S. 169f, HC S. 160, Feine, Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lc 1891, S. 132f, Der Jak-brief 1893, S. 72f, 76f, Joh. Weiss, ThLZ 1892, S. 274.

[2] Weizsäcker S. 368.

[3] Von diesem Endpole aus das Urtheil bildend, findet A. Harnack, Patres apostolici III, S. LXXV, 116f, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 272 in Jak, dessen spätere Partien S. 393 auf ihn etwa den Eindruck einer nachapostol. Gemeindeprophetie machen, überhaupt nichts mehr vom Judenchristenthum.

[4] Auch zu Derartigem hat übrigens Spitta S. 15f, 25f, 143 in der jüd. hellenistischen Literatur Ansätze nachgewiesen.

[5] Vgl. Pfleiderer, Urchristenthum S. 879 und Jülicher S. 144: „Sein Moralismus ist eher hellenistisch als palästinensisch."

Drittes Kapitel: Die johanneische Theologie.

1. Allgemeiner Theil.

1. Theologischer Standpunkt.

Wer im 4. Evglm in erster Linie eine Geschichtsquelle sieht, nach welcher die Umrisse des Lebens Jesu unter Correctur der synopt. Angaben zu gestalten wären[1], wer vollends sogar die johann. Reden für einen treuen Abdruck des Originals hält, für einen treueren sogar, als die synopt.[2], der findet höchstens im Prolog und in einzelnen gelegentlichen Reflexionen des Evglsten Stoffe, mit welchen eine, unter solchen Voraussetzungen freilich äusserst dürftig ausfallende, johann. Lehre aufzubauen wäre[3]. Sobald man einige Schritte weiter geht und wenigstens für den Unterschied des beiderseitigen Redematerials die Erklärung in der Subjectivität des Evglsten sucht, stellt sich auf Schritt und Tritt, von Vers zu Vers die stets wiederkehrende Frage, ob und wieweit die Gewässer noch die Färbung des ersten Redners erkennen und von den Zuflüssen, die der Geistesart des Evglsten entstammen, unterscheiden lassen[4]. Aber gerade indem man sich auf

[1] So die heutigen Darsteller des Lebens Jesu in Deutschland (B. Weiss, Beyschlag) und England (Farrar, Stalker), selbstverständlich auch alle der Katholiken (Grimm, Didon).

[2] So der noch von keinen kritischen Anwandlungen heimgesuchte, ungebrochene Traditionalismus, zuletzt bei Bugge, Das Johannes-Evglm, deutsch von Bestmann 1894, S. 19.

[3] So viele Bearbeiter der neutest. Theologie von Schmid bis Bovon II, S. 539f. Beispielsweise benutzt van Oosterzee S. 86, 239f ausser den Briefen die Stellen Joh 1 1–18 2 21 22 (3 16–21 31–36) 6 64 71 7 39 11 51 52 12 14–16 33 37–43 13 1–3 19 28 35–37 20 30 31 21 23.

[4] Den Anfang dazu machten schon Messner S. 323f, Lutterbeck II, S. 253f, Lechler[3] S. 455f. Heute ist es die herrschende Auffassung geworden durch Luthardt, Godet, Wendt, Beyschlag, H. Köhler und jetzt auch in Amerika vertreten von Stevens, The johannine theology 1895. Eine bis in's Einzelnste gehende Durchführung hat die Hypothese gefunden durch B. Weiss, Der johann. Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht 1862. Seine Neutest. Theologie entwickelt die Lehre von der Voraussetzung § 140d aus, „dass der Evglst im Einzelnen noch thatsächlich, wenn auch vielleicht nicht mit klarem Bewusstsein, unterscheidet zwischen der in seinen Erinnerungen an die Worte Jesu gegebenen Grundlage und seiner Lehranschauung, wie sie sich darauf auferbaut hatte". Aber schon vorher § 140c war aus der Uebereinstimmung der Lehrsprache und Gedankenentwicklung in I Joh mit den Christusreden des Evglms der Schluss gezogen, dass uns „jeder sichere Maassstab für eine vollständige Scheidung" zwischen dem, was dem Evglsten ein gegebener Bestandtheil, und dem, was sein geistiges Eigenthum ist, mangle. Wenn nämlich einerseits Vieles von dem, was Jesus gesagt hatte, erst in Folge der Geisteswirkung im Bewusstsein der Jünger auftauchte 2 22 14 26, so konnte der Geist aus dem Schatze Jesu andererseits manches Neue mittheilen, was dieser aus pädagogischen Gründen zurückhielt 14 26 16 12–15. Also ist § 140 „eine strenge Scheidung zwischen der aus treuer Erinne-

dieses Fahrwasser begab, drängte sich auch die Wahrnehmung auf, dass dasselbe durchgängig mindestens die gleiche Farbe der Fluth auf der Oberfläche, wenn nicht auch die gleiche Stromtiefe aufweist: eine Thatsache, welche nur dazu dient, die Monotonie der Gedanken und Ausdrucksmittel noch mehr hervortreten zu lassen[1]. Die Anmerkungen und Betrachtungen des Evglsten gehen ganz in demselben Tone, wie die Worte des Täufers, des Nikodemus, der Jünger, und diese wieder bedienen sich der nämlichen Terminologie wie die Reden Jesu selbst[2]. Die Aufnahme einiger theils direct den Synoptikern entnommener, theils wenigstens synoptikerartiger Sprüche ändert nichts an dem Thatbestande, dass in erkennbarstem Contraste mit dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu sein ganzes irdisches Wirken auf übersinnliche, ewige Zustände zurückgeführt wird, Ewigkeitsgedanken in die Alltagsgespräche hereinfallen, jedes Vorkommniss sich so gestaltet, dass durch den groben Stoff sinnlicher Wirklichkeit geistige Tendenzen und tiefsinnige Gedanken durchscheinen und schliesslich das Ganze im Gegensatze zu dem in lauter Bruchstücke zerfallenden Gefüge der ersten Evglien zu einem einheitlichen Kunstwerk, der Complex seiner Reden im Gegensatze zu den sentenziösen Schlagworten der Snptker zu einem zusammenhängenden Monolog wird. Auch die Mehrzahl der Apologeten gibt heutzutage wenigstens das Doppelte zu, dass

---

rung stammenden Substanz der Reden Jesu und ihrer johann. Auffassung und Darstellung weder möglich noch nöthig, da dieselben nur in der von dem Evglsten überlieferten Gestalt sein geistiges Eigenthum, aber auch nur in ihr maassgebend für seine Lehranschauung sein konnten". B. Weiss gibt daher trotz aller behaupteten Unentbehrlichkeit des Joh für eine Darstellung des Lebens und der Lehre Jesu doch an der Spitze seiner neutest. Theologie nur „die älteste Ueberlieferung", d. h. das synopt. Bild, und stellt die „johann. Theologie" an den Schluss im Gegensatz zu der erstmalig durch G. L. Bauer 1800—1802 vertretenen, dann von Oosterzee, Beyschlag und Bovon befolgten Manier, die Lehre Jesu zuerst nach den Synoptikern, dann nach Joh zur Darstellung zu bringen und schliesslich entweder in einer höheren Einheit zusammenzufassen oder der specifisch johann. Theologie noch ein besonderes Kapitel zu widmen. Neuerdings lassen sich doch mehr und mehr Stimmen vernehmen, welchen alle diese Experimente werthlos erscheinen. So erklärt sich Jülicher S. 258 gegen die Ansicht, „dass Joh mit den Reden Jesu etwas wie eine Idealisirung vorgenommen, kurz, dass er von seinen Helden eine übergeschichtliche Darstellung gegeben hat. Auf solche Mystik oder Phraseologie darf sich die Wissenschaft nun überhaupt nicht einlassen".

[1] Luthardt, Das johann. Evglm I 1875, S. 20: „Es ist ein ziemlich beschränktes Gebiet allgemeiner ideeller Begriffe und Ausdrücke, in welchen sich die Sprache des Evglsten bewegt." Beyschlag I, S. 231 spricht von „längeren Lehr- und Streitreden, welche mit einer gewissen mystischen Monotonie immer wieder auf dieselben Räthsel zurückkommen." Jülicher, S. 241 f: „ein Eindruck, der durch eine gewisse Armuth des sprachlichen Materials und Eintönigkeit der Ausdrucksweise noch gesteigert wird".

[2] Vgl. besonders Scholten, Das Evglm nach Joh 1887, S. 223 f.

diese Geschichte irgendwie ideale Geschichte, und dass diese Reden irgendwie subjective Schöpfungen des Evglsten sein müssen, kurz dass wir von einer Photographie der Wirklichkeit hier ferner abstehen als irgendwo. Damit ist aber im Grundsatze das Recht der Wissenschaft anerkannt, das 4. Evglm mindestens in erster Linie als eine Lehrschrift anzusehen[1], zu deren leitenden Gedanken die Briefe, zumal der erste, in der Hauptsache begleitende, unterstützende und zuweilen auch weitergehende Ausführungen bringen. Die Differenzen zwischen Evglm

[1] Der eigentliche Begründer dieser Auffassung ist E. Reuss, Ideen zur Einleitung in das Evglm Johannis: Denkschrift der theologischen Gesellschaft zu Strassburg 1840, S. 7f, 18: „keine historische, sondern eine dogmatische Schrift", „ein theologischer Traktat", „eine Darlegung in geschichtlicher Form". Vgl. Beiträge zu den theol. Wissenschaften I, 1847, S. 1f, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique II, ³1864, S. 369f. Ganz unabhängig von ihm schrieb K. R. Köstlin, Der Lehrbegriff des Evglms und der Briefe Joh 1843, dessen Lehrer Baur S. 351f die johann. Theologie als die vollendetste Form der neutest. Lehrtypen darstellte; vgl. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evglien 1847, S. 84f, 311f. Hilgenfeld, Das Evglm und die Briefe Joh nach ihrem Lehrbegriff dargestellt 1849, Die Evglien 1854, S. 227f, Einleitung in das NT 1875, S. 681 und 721f fasste mit Vorliebe das Verhältniss zum Gnosticismus in's Auge, während Scholten, Das Evglm nach Joh 1867, S. 77f zwischen ihm und Reuss die Mitte hält, Volkmar, Die Evglien oder Mc und die Synopsis 1870 dagegen den gnostischen Spuren noch weiter nachging. Auf der Grundlage Köstlin's geben Biedermann II, S. 112f und Keim, Geschichte Jesu I, 1867, S. 108f gedrängte, aber lichtvolle Skizzen. Zeitgemässe Erneuerungen und Weiterbildungen des Tübinger Standpunktes unternahmen Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte² IV, 1877, S. 377f, Thoma, Die Genesis des Joh-Evglms 1882 und O. Pfleiderer, Urchristenthum 1887, S. 95: „Lehrschrift in Evglienform", vgl. S. 742f, 791f. Ihm folgt meist Orello Cone, The gospel and its earliest interpretations 1893, S. 267. Jülicher, Einleitung in das NT 1894, S. 258f: „Man wird dem 4. Evglm nur gerecht, wenn man es als eine philosophische Dichtung mit religiöser Tendenz aus der 3. christl. Generation betrachtet." Selbst das apologetische Werk von Chastand, L'apôtre Jean 1888, S. 306f: „L'évangéliste ne voulait donc point écrire une nouvelle histoire de Jésus, mais, dégageant des faits la doctrine, composer une philosophie de l'histoire du Sauveur." Den Gang, welchen der kritische Gedanke genommen hat, verdeutlichen besonders solche Theologen, welche sich in dieser Beziehung zum Aufgeben früherer Auffassungen veranlasst sahen, wie A. Schweizer, D. Schenkel, C. Hase und besonders C. Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis 1869, S. 10f, 47, 89f. Hiernach würde Joh im Grunde lauter Urchristenthum und synopt. Jesuslehre bieten — eine Auffassung, welche der Verfasser später einfach zurücknahm: Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung 1876, S. VIIIf. Besonders belehrend sind die Aeusserungen von C. Weizsäcker, welcher es JdTh 1862, S. 619f 628 in der Art von B. Weiss mit einer Scheidung zwischen Jesu Eigenthum und johann. Eigenthum versucht hat (zurückgenommen ThLz 1882, S. 531f), freilich ohne dabei von den Leistungen des Secirmessers einen unbedingt einleuchtenden Erfolg zu erwarten. Was man johann. Lehrbegriff nennen kann, ist S. 623 ein Complex von Anschauungen, welche in einander übergehen, sich unter einander verschlingen, aber immer wieder den Mittelpunkt des grossen Kreises aufsuchen, dem sie angehören. So im Wesentlichen auch die Untersuchungen über die evangel. Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung 1864, S. 240f, wo die ganze

und Brief werden am füglichsten im Zusammenhang der Erörterung einzelner Lehrpunkte nachgewiesen[1].

2. Verhältniss zum Judenthum und Heidenthum.

Der ausgesprochenen und stillschweigend vollzogenen Bezugnahmen auf das AT als auf einen göttlichen Offenbarungscodex von unbedingter Autorität sind in Joh so viele, dass das positive Verhältniss des Schriftstellers zu der jüd. Religionsurkunde als eine ausgemachte Sache gelten darf[2]. „Die Schrift kann nicht gebrochen werden" 10 35. Sie hat ihre unvergängliche Bedeutung, aber nur als Gottes Zeugniss von Christus 5 39. Zur Bestätigung dafür wird ein Schriftbeweis aufgeboten, dessen Reichhaltigkeit sich nur mit Mt vergleichen lässt. Von Mt übernommen sind die Citate 12 15 (= Mt 21 5) 40 (= Mt 13 14 15); andere haben anderswo Anknüpfungspunkte im NT[3]. Mehr noch entspricht es der Schätzung des Weissagungsbeweises bei den apostol. Vätern und Apologeten, wenn der Werth des AT völlig aufgeht in der Prophetie als einer wunderbaren Vorhersagung und Vorherdarstellung dessen, was im Zeitalter der Erfüllung vollendet werden soll. Das Evglm setzt 13 19 ein Publicum voraus, welchem eine übernatürliche Vorausbekanntmachung später eingetretener Ereignisse in hohem Maasse imponirte und zur Hebung sonst unvermeidlicher Anstösse (Verrath eines Jüngers) diente. Gerade weil es solches leistete, weil es eine Welt von Symbolen, Räthseln, Visionen, Weissagungen und aus der Zukunft, ja vom Himmel herab reflektirten Schattenbildern, eine Sammlung unvergleichlich tiefsinniger und geheimnissvoller, aber für die schon im Zeitalter der Erfüllung stehenden Gläubigen wunderbar sich aufhellender, durch fortschreitende Erfahrung

Geschichtserzählung des Joh durch die christologische Idee und den gleichfalls an die Spitze gestellten Gegensatz von Licht und Finsterniss beherrscht erscheint. Wenn nach den hier zusammengefassten Abhandlungen „Das Selbstzeugniss des johann. Christus", „Beiträge zur Charakteristik des johann. Evglms", „Die johann. Logoslehre" JdTh 1857, S. 154f, 1859, S. 685f, 1862, S. 619f die johann. Darstellung nur die höchsten Spitzen der Verkündigung Jesu beleuchten sollte, so beabsichtigt sie jetzt S. 250f überhaupt weniger, geschichtlich genau zu referiren, „als vielmehr an das Licht zu bringen, was der tiefere Sinn und die Wahrheit der Worte Jesu gewesen ist". Im Apostol. Zeitalter [2]1892, S. 530f endlich repräsentirt Joh einfach ein universal gewordenes, alexandrinisch-jüd. Christenthum, dessen Theologie ihre Wurzel und ihren Mittelpunkt in der philonischen Logoslehre hat.

[1] Vgl. hierüber H. Holtzmann, JpTh 1882, S. 139f, P. W. Schmiedel, Encyklopädie der Wissenschaften und Künste II, 34, 1883, S. 368 und Pfleiderer, Urchristenthum S. 791f.

[2] In ausgiebigster und zugleich durchweg über das Ziel hinausschiessender Weise dargethan von A. H. Franke, Das AT bei Joh 1885, S. 46f, 255f.

[3] Vgl. bezüglich dieses, von Franke fast (S. 284, 286) übersehenen, Punktes Osc. Holtzmann, Das Joh-Evglm untersucht und erklärt 1887, S. 183, 195.

immer auf's Neue bestätigter Orakel zu bieten schien, wurde das AT so schnell das Religionsbuch des Heidenchristenthums (s. I, S. 87). Eben damit aber war es den Juden aus den Händen gewunden. Es selbst sollte ja Zeugniss dafür ablegen, dass Gott zuletzt ein neues, aus allen Nationen gebildetes, Volk sich herzurufen wird, dessen Herr und Führer freilich vom alten Volke, verworfen sein wird[1]. Indem es den Pentateuch, statt nach seinem prophetischen, nur nach seinem gesetzlichen Inhalte werthete, hat sich für die hier geltende Geschichtsbetrachtung 5 45–47 das jüd. Volk selbst um das Pfand des Heiles gebracht, welches ihm in Moses und dem AT gegeben war. Aber gerade diese Verstockung und Verwerfung des Volkes ist schon in seinen eigenen hl. Schriften, nämlich Jes 6 9 10 53 1, in aller Form ausgesprochen worden. Ausdrücklich wird Joh 12 41 der der Zukunft geltende Sinn solcher Aussprüche constatirt; sowohl 2 22 wie 12 16 ist das nachträgliche Innewerden eines solchen Eintreffens alter Weissagungen in scheinbar zufälligem Geschehen von Seiten der Jünger mit Bedacht angemerkt. Begegnet es doch den Personen des Evglms selbst zuweilen, dass sie unbewusst und unwillkürlich Weissagungen durch Doppelsinn ihrer Worte aussprechen. So nicht bloss 11 51 der Hohepriester, sondern auch, ohne dass es ausdrücklich bemerkt wäre, die Juden 7 35, die Jünger 11 12, Jesus selbst 17 12 = 18 9.

Aus dem Gebrauche, der hier vom AT gemacht wird, lässt sich demnach höchstens auf die Zeitlage des Buches, nicht aber auf die jüd. Nationalität des Verfassers[2] oder auf seine sonstige Stellung zum Judenthum ein sicherer Schluss ziehen. Den Juden wird 5 39 (ὑμεῖς δοκεῖτε: ein jüd. Wahn) die Lebensquelle, die sie in der Schrift als Gesetz zu haben meinen, aberkannt. Wohl aber war Moses wegen Dtn 18 15 = Joh 1 45 auch ein Prophet 5 46; ebenso Abraham 8 56 und Jesaja 12 41. In dieser ihrer Eigenschaft als Prophetie ist aber die alttest. Schrift geradezu ein Stück der christl. Religion[3]. Spricht das

[1] Vgl. A. Harnack I, S. 43 f.

[2] Für eine solche sprechen neben Stil und Untergrund der Weltanschauung auch gewisse Berührungen mit der rabbinischen Literatur. So viel Uebertriebenes in dieser Beziehung noch neuerdings H. Delff, Das 4. Evglm übersetzt und erklärt 1890, Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evglms und Güdemann, Neutest. Studien 1893, S. 13 f auf den Markt gebracht haben (vgl. dagegen Hilgenfeld, ZwTh 1893, II, S. 507 f), so bleiben doch mancherlei schlagende Parallelen bestehen, zumal Joh 7 22 23 = Tr. Sabb. 132 (Hilgenfeld S. 515).

[3] Schon K. R. Köstlin S. 53 erklärt die alttest. Prophetie im Sinne des Joh für „ein Christenthum mitten im Judenthum". Pfleiderer, Urchristenthum, S. 75: „Diese Christianisirung des AT ist bei Joh in einem nur noch von Barn. übertroffenen Grade vollzogen." Als Gesetz dagegen gehört die Schrift dem Judenthum an, wie nicht bloss die Tübinger, sondern auch Haupt, Die alttest. Citate in den 4 Evglien 1871, S. 85 f richtig sahen, Franke S. 41 f, 63 f dagegen

AT gelegentlich Menschen als „Götter" an, so stellt es 10 34—36 eine Leiter auf, welche zur Erkenntniss der Gottheit des Christus führen soll. Erzählt es von einer an einer Stange aufgehängten Schlange, so ist das 3 14 wiederum Christus, am Kreuz erhöht (Lieblingsidee der Zeit, vgl. Barn. 12 5—7, Justin, Apol. I 60, Dial. 94). Weiss es von einem Manna, das als Himmelsbrot die Kinder Israel in der Wüste stärkte, so ist das Christus in seiner Eigenschaft als das vom Himmel gekommene Brot des Lebens 6 31—33 49—51. Verbietet es, dem Passahlamm ein Bein zu zerbrechen, so ist das der am Kreuz dem Schicksal des Beinbruches entzogene Leichnam 19 36 (Anknüpfungspunkt für den Passahstreit). Nicht Geschichtsurkunden, sondern typische Vorausdarstellung der Zukunft bietet das AT; eine eigene Gegenwart, ein selbständiges, in sich geschlossenes Leben besitzt es nicht. „Alle die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber gewesen" — sagt der johann. Christus 10 8, und erst der unglücklichen Theologie der Neuzeit, welche ihre modern geschichtlichen Anschauungen von der Entwicklung des Volkes Israel zum Geschäft der Auslegung des NT mitbringt, war die logisch unvermeidliche Verlegenheit aufbehalten, dadurch die alttest. Propheten in die ungünstigste Beleuchtung gerückt zu finden. Aber eine „Geschichte Israel's" gibt es eben für den Typologen überhaupt nicht; also haben auch die Propheten in diese Geschichte nicht eingegriffen; sie haben nicht bewusst gehandelt, sondern unbewusst Weissagungen aufgeschrieben. Selbst geschichtslose Figuren, einem zeitlosen Judenthum angehörig, haben sie nicht sowohl Volksreden gehalten, Seelsorge und theokratische Politik geübt, als vielmehr Orakel, Typen und Allegorien hervorgebracht, welche erst in Christus zur geschichtlichen Wirklichkeit geworden sind. Ebenso erscheinen Barn. 12 die Volksführer Moses und Josua, ganz losgelöst von ihrem geschichtlichen Boden, nur wie Figuren aus dem typologischen Bilderbogen des AT und haben auch Barn. 1 7 5 2 3 9 4 13 4—7 die Vorstellungen vom Judenthum etwas durchweg Unzeitliches. Solches gehört eben zum Stempel des Alexandrinismus[1].

Geht es somit nicht an, die ganze alttest. Zeit wegen 10 8 als eine erst durch die Erscheinung des Logos aufgehobene Herrschaft

bestreitet. Aber in dieser doppelten Auffassung des AT wiederholt sich nur die Paradoxie der paulin. Stellung (s. oben S. 33 f).

[1] Auch hier bildet den Uebergang Pls, dessen Abraham „re vera nullius temporis atque historiae est" nach Duhm, Pauli apostoli de Judaeorum religione judicia 1873, S. 14, 36. Selbst die einzige Notiz geschichtlicher Art 7 22 ist nur Parallele zu Gal 3 17: Zeitdifferenz zwischen den Patriarchen und der Gesetzgebung.

von Dieben und Räubern zu werthen[1], so wird auch, wenn Christus seinen Volksgenossen 5 38 7 28 8 19 54 55 15 21 16 3 17 25 die Erkenntniss des Vaters nachdrucksvoll abspricht, damit nicht die Unwahrheit der alttest. Religion, sondern nur die Schuld der Juden gekennzeichnet, welche, obwohl im Besitze aller Prämissen richtiger Gotteserkenntniss, doch stets versäumt haben, davon Gebrauch zu machen.

Ein derartiger Befund lässt uns aber auch an die, für Beurtheilung des ganzen in Frage stehenden Verhältnisses classische, Stelle nicht gerade mit der Erwartung treten, das Judenthum daselbst mit dem heterodoxen Samaritanismus, ja mit dem besseren Heidenthum als bewusstlose Verehrung des höchsten Gottes gleichgestellt zu finden. Zwar kann sich die Behauptung, 4 22 seien sowohl die Juden als die Samariter angeredet (ὑμεῖς), das „Wir" dagegen drücke nur das allgemeine Bewusstsein der Christenheit aus[2], darauf berufen, dass der johann. Christus im Allgemeinen das Christenthum gegenüber den anderweitigen religiösen Mächten der Zeit vertritt. Aber das Präsens 4 22 (προσκυνοῦμεν) kann so wenig vom christl. Standpunkte aus gesprochen, als das Futurum 4 21 (προσκυνήσετε) auf beide Völker bezüglich sein. Der ganze Abschnitt stellt ja die Bekehrung der Samariter dar, welche zwar vom Dienst auf Garizim gelöst, aber darum nicht etwa nach der Ansicht der jüd. Orthodoxie zum Dienst in Jerusalem, sondern zu einer beiden Culten überlegenen Gottesverehrung übergeführt werden sollen. Weiterhin erweist sich durch den, die historische Continuität, den heilsökonomischen Zusammenhang von AT und NT betonenden, Begründungssatz 4 22 (ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν) auch das „Wir" in der zu begründenden Aussage (ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν) als im Namen der Juden gesprochen, zu welchen ja Jesus selbst 4 9 ausdrücklich gerechnet wird. Der Besitz des Pentateuchs legitimirt also die Religion der Samariter keineswegs. Gerade die Prophetie ist ausschliesslich auf Seiten der Juden. Damit ist diesen wenigstens ein geschichtliches und vorübergehendes Privilegium zuerkannt. „Das Heil kommt von den Juden" 4 22, wie nach Jes 2 3 Mch 4 2, so auch nach Rm 9 4 5[3]. Der gleiche Gedanke läge überdies auch schon im Prolog vor, falls 1 11 das „Eigenthum" (τὰ ἴδια) mit der einen Hälfte der Ausleger auf das Volk

[1] So Hilgenfeld, Lehrbegriff S. 157 f, Evglien S. 288, Urchristenthum S. 126 f, Einleitung S. 723, ZwTh 1882, S. 431 f.

[2] So Hilgenfeld, Evglien S. 261 f, Urchristenthum S. 123 f, ZwTh 1863, S. 102 f, 1870, S. 265, 1880, S. 27 f, 1885, S. 413 f, Einleitung S. 722.

[3] Anerkennung der entscheidenden Kraft dieser Stelle schon bei Baur, Köstlin, Scholten, Keim, Pfleiderer, Thoma gegen Hilgenfeld, Einl. S. 722, ZwTh 1870, S. 265, 1880, S. 27 f.

Israel bezogen werden dürfte, sofern dasselbe denjenigen Theil der Menschenwelt (ὁ κόσμος) darstellen würde, welcher von Anfang an unter die besondere Aufsicht des Logos gestellt war, um die endliche Erscheinung desselben im Fleisch vorzubereiten und zu ermöglichen[1]. Freilich ist auch diese Art Vorbereitung doch nicht als ein Hervorwachsen des Christenthums aus dem Judenthum im Sinne moderner Evolutionstheorien zu fassen[2]. Kein Gedanke an sich entwickelndes, vertiefendes Gottesbewusstsein, an Wiederaufnahme und Vollendung prophetischer Ansätze durch Christus! Dieser bringt vielmehr die ganze Wahrheit direct und fertig aus dem Himmel auf die Erde. Kein Sterblicher konnte jemals an Gott herankommen 1 18 6 46. Nur derjenige, welcher von Ewigkeit her der Vertraute der Gottheit, das alter ego des Vaters gewesen ist, ist der authentische Zeuge der himmlischen Dinge 3 11—13 31—34 8 26 15 15. Nicht als reife Frucht einer Entwickelung, sondern als durch einzelne Blitzstrahlen der Weissagung vorbereiteter[3], dann aber momentan hereinbrechender Lichtaufgang aus der Höhe erscheint schon in den poetischen Stellen Mt 2 2 4 16 Lc 1 78 79 die vollkommene Gottesoffenbarung in Christus. Gleichsam systematisirt liegt diese Vorstellung in Joh vor. Eben darum, weil es sich um eine, vom alttest. Gesetz ganz abgelöste 1 17, neue und absolute Gottesoffenbarung handelt, besteht aber auch kein Anlass mehr, dieselbe örtlich zu begrenzen, sie an eine Marschroute zu binden. Der in die Finsterniss der Welt hereinscheinende Logos 1 5 hat von Haus aus ein Verhältniss zur ganzen Menschenwelt; er bewährte sich 1 4 von jeher als Lichtquell für dieselbe, und „die Seinen" 1 11 sind doch, falls 1 10 die Immanenz des Logos in der Welt ausgesagt ist und er 1 9 „jeden Menschen erleuchtet", eher die Menschen überhaupt, als die Juden insonderheit. Dies führt direct auf die Theorie von den sporadischen Wirkungen des Logos auch vor und ausserhalb der Christenheit (vgl. Justin, Ap. II 8 τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου oder II 13 ἡ ἐνοῦσα ἔμφυτος τοῦ λόγου σπορά als Abwandlung des stoischen λόγος σπερματικός) bei Justinus (Apol. I 46 καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσιν, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν) und anderen Apologeten[4]. Eine Zeit, welche nicht

---

[1] So gerade Hilgenfeld selbst ZwTh 1880, S. 26.

[2] Vgl. das Richtige gegen Franke S. 37f bei Scholten S. 141, 251, 413, 431.

[3] So Hilgenfeld, Urchristenthum S. 123, ZwTh 1870, S. 266.

[4] K. R. Köstlin, S. 214: „Ohne Zweifel hatte zur Zeit des 4. Evglsten die Erfahrung bereits gelehrt, dass nicht nur das vorherrschende Gefühl der Versündigung und Verdammniss, sondern eben so sehr auf der anderen Seite auch ein ernstes Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit dem Christenthum Anhänger

bloss in theoretischer Formulirung ihrer sittlichen Ideale so nahe an das Christenthum anzustreifen vermochte, wie das bei Seneca der Fall war, sondern auch Menschen von so harmonischem Weltgefühl, wie Plutarch, oder so erhabener Charakterstärke, wie die unter dem Despotismus der Cäsaren leidenden Stoiker, hervorbrachte, konnte dem Christenthum unmöglich bloss und ausschliesslich den Eindruck der „im Argen liegenden Welt" machen. Gerade derjenige neutest. Schriftsteller, welcher I Joh 5 19 diesen Satz formulirt hat, weiss gleichwohl Joh 3 21 auch von einem „aus der Wahrheit Sein" 18 37, von einem „die Wahrheit Thun", also von Menschen, welche Sinn für das Gute, Verlangen nach dem Göttlichen haben und dies in der Lebensführung beweisen, darüber aber auch ganz von selbst eine Anleitung finden, die sie zum Lichte führen muss[1]. Solche gottverwandte Naturen gibt es zwar auch in Israel (Nathanael 1 47), aber keineswegs bloss in Israel; daher 1 13 die Gotteskindschaft nicht, wie bei den Juden, auf einen Stammbaum, sondern auf eine göttliche Zeugung I Joh 3 9 zurückgeführt wird. Nicht leibliche, sondern geistige Abkommenschaft von Abraham ist 8 39 das Entscheidende; „die aus Gott sind", sind die für das Gottesreich Bestimmten 8 47. Wie am Anfange seiner Wirksamkeit der Glaube der Samariter 4 42 in das vortheilhafteste Licht tritt gegenüber demjenigen der Galiläer 4 44 48 6 2 und Christus auf diesem Boden 4 35 schon das Feld weiss und reif zur Ernte sieht, so nahen ihm am Schlusse 12 20—24 auch Griechen, und dieses Ereigniss gilt als sicheres Symptom der sofort bevorstehenden Verherrlichung. Sowohl Jesus selbst 10 16 als auch der Evglst 11 52 versäumen nicht, auf die

---

gewann, welche in ihm das Gute, das sie suchten, verwirklicht und die Wahrheit ihres Strebens bestätigt und anerkannt fanden."

[1] Nach B. Weiss, Lehrbegriff, S. 125 „muss es eine Uroffenbarung gegeben haben, in der die Norm für Gut und Böse lag." Vgl. Neutest. Theologie § 152 d: „Dagegen nimmt er an, dass Strahlen des Lichts, welches der Logos von Anfang an allen Menschen gespendet 1 4 9, auch in die Heidenwelt gefallen und dort aufgenommen und wirksam geworden waren." „So handelte es sich zuletzt Christo gegenüber nicht um den Unterschied des Judenthums oder Heidenthums, sondern darum, ob hier oder dort die vorbreitende Gottesoffenbarung, die der Logos vermittelte, aufgenommen war." Ebenso bei Meyer zu Joh[8], S. 148. Im Anschlusse hieran Groos, StKr 1868, S. 252: „Wenn hier die Rede ist von einem Thun der Wahrheit, so ist ein Thun der Wahrheit von Seiten des Subjects gemeint, noch ehe das Licht Christi demselben nahe tritt und erscheint, es berührt." S. 253: „solche Naturen, die ohne Vorbehalt und ohne absichtliche Verschleierung ihres Inneren in einem schlichten, lauteren, einfältigen, für die Wahrheit offenen Sinn zu ihm kommen." Dagegen muss nach Luthardt I, S. 388, II, S. 451, diese Wahrheit durchaus nur die in Christus geoffenbarte sein, trotzdem dass 18 37 zu einem Heiden gesprochen ist und 3 21 die Thäter der Wahrheit zur christl. Offenbarung erst herangelangen sollen.

weitere Entwickelung der christl. Sache auf heidnischem Boden hinzuweisen[1].

Gleichfalls nur eine zeitliche Succession der Heilsanbietung ist anerkannt, wenn Christus 11 51 zunächst für Israel sterben soll. Demnach glaubten auch „Viele aus den Juden" 11 45, selbst von den Führern 12 42 an ihn; ja es gewann zeitweilig den Anschein, als würden Alle an ihn glauben 3 26 11 48. Aber die Wirklichkeit sprach anders. Israel als Nation nahm ihn nicht auf. Daran ist bei dem 1 5 10 11 3 11 32 mit geringen Variationen wiederkehrenden tragischen Ton in erster Linie, wenn auch nicht ausschliesslich, zu denken. Dem Programm entspricht 12 37—40 das definitive Schlussurtheil, das bündig formulirte Resultat der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu[2], nachdem kurz zuvor 12 20 die Erstlinge der Griechen sich angemeldet, Christus aber erklärt hat, dass er im Stande der Erhöhung Alle, Juden und Heiden, zu sich ziehen werde 12 32.

3. Verhältniss zu Judenchristenthum und Paulinismus.

Aus der dargelegten Stellungnahme zu Judenthum und Heidenthum ergibt sich für das Christenthum der Charakter als Weltreligion von Haus aus. Nicht etwa ist, wie in der wirklichen Geschichte der Fall war, der Universalismus eine aus der Logik der Thatsachen entsprungene Errungenschaft Jesu, die sich innerhalb seiner Gemeinde erst durch harte Kämpfe hindurch noch einmal durchsetzen musste. Aber auch nicht, wie in Act, wenden sich die christl. Boten erst an die Heiden, weil und nachdem zuvor die Juden das Evglm abgelehnt haben. Wohl aber hat die Art, wie in Act die Heidenkirche sich direct aus der apostolischen Gründung zu ergeben scheint, ihre Parallele in dem johann. Schema, sofern 10 16 11 52 12 20 das Christenthum von Anfang an, wie Eph 2 14—3 12, auf die sociale Zusammenfassung und Verschmelzung von Juden und Heiden in der einheitlichen Heilsgemeinschaft der Weltkirche angelegt ist 4 21—24 17 11 21—23 (Alle Eins) und es sich bei solchem Wachsthum zum Vollalter nur um naturgemässe Verlängerung der Linie von einem sicher gegebenen Ausgangspunkte aus handelt[3]. Dies ist zwar zunächst nur folgerichtige Ableitung aus dem Gedanken des Logos, welcher, ehe er ein geschicht-

[1] Luthardt II, S. 148 setzt sich über das Präsens ἔχω 10 16 hinweg und behauptet S. 224 auch zu 11 52, es sei die Rede von dem „was zwar noch nicht war, aber werden sollte"; denn „von einer Gotteskindschaft, auch einer vorläufigen ausserhalb des Heilsgebietes kann nach bibl., auch johann. Anschauung nicht die Rede sein." Ist aber dennoch davon die Rede, so schliesse man die Augen!

[2] Pfleiderer, ZwTh 1869, S. 411.

[3] Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 522f, 530.

liches Leben als Jude 4 9 führte, die Welt geschaffen und durchwaltet hat 1 3 4 9 10. Insofern bildet allerdings erst die Logoslehre den Hebel, welcher das Judenthum aus den Angeln heben sollte. Aber die der Logos-Christologie entsprechende Weltbestimmung des Christenthums war als praktische Errungenschaft der paulin. Wirksamkeit vor jener Theorie da; sie erfährt durch diese nur eine neue, eine umfassendere und auf allgemeineres Verständniss gestimmte Begründung. Die johann. Lehre ist ökumenischer, ruht auf einer breiteren und gesicherteren Grundlage als der paulin. Universalismus. Während dieser noch allenthalben das Gepräge eines frisch erkämpften, eben erst dem jüd. Particularismus abgerungenen und gegen von dieser Seite drohende Anfechtung zu sichernden, Besitzes aufweist, steht der johann. Christus immer in unmittelbarer Beziehung zur ganzen Welt, deren Licht er ist 8 12 9 5. Die Welt soll 17 21 an ihn glauben, 17 23 seine göttliche Sendung erkennen. „Der Welt Heiland" ist er 4 42. „Also hat Gott die Welt geliebt" 3 16 ist das universalste Heilswort im NT. Es ist nicht mehr der Fall, dass einzelne Zweige des Oleasters an Stelle der ausgebrochenen Zweige Israel's auf den edeln Oelbaum neugepfropft werden Rm 11 17—24, wenn auch die Spuren der gewaltsamen Loslösung des neugeborenen Glaubens von der Mutterreligion noch nicht völlig vernarbt sind 9 34 35 15 18 19 16 2 17 14. Im Grundsatze fühlt sich doch das Christenthum schon ganz als eine neue Religion und kennt kein Bedürfniss mehr, sich der Gesetzesreligion erst zu entwinden und zu erwehren. Der Kampf um das Gesetz liegt dahinten. Dieses geht den Christen einfach nichts mehr an, wie gleich 1 17 in aller Form ausgesprochen wird. Geschieht solches zweifellos im Sinne von Rm 3 20 5 20 6 14 Gal 3 19 22, so werden fernerhin aus der antinomistischen Dialektik des Pls auch ganze Stellen reproducirt, wie 6 28 29 (Glaube als das einzige gottgewollte ἔργον) Rm 3 27 28 Gal 2 16 oder Joh 8 34 (Knechtschaft und Freiheit) Rm 6 16 vgl. 17—22 7 14, wozu im weiteren Fortgang Joh 8 35—44 (Befreiung durch den Sohn, religiös-sittliche Abrahamskindschaft statt fleischlich-nationaler) Erinnerungen aus Rm 4 11 12 Gal 4 31 5 1 treten[1]. Aber nicht etwa, weil der Fluch jenes Gesetzes im Kreuzestod zum Vollzug gelangt, dem Gesetz also sein Recht geworden ist, wie Gal 3 13 14, kann jetzt der Segen Abraham's zu den Heiden gelangen, sondern wie schon der auf Erden wandelnde Logos durch die ganze Gottesoffenbarung seines Lebens erlösend gewirkt hat (s. unten 3, 3), so hat der Erhöhte 12 32 vollends Macht, Juden wie Heiden zu sich zu ziehen; haben sie ihm

[1] Osc. Holtzmann S. 65 f.

doch beide von Anfang an angehört (οἱ ἴδιοι 1 11 nach der wahrscheinlicheren Erklärung). In allen diesen Beziehungen vollstreckt Joh nur das Testament des Pls — aber seinem Sinne, nicht seinem Wortlaut gemäss [1]. In seinen einzelnen Formulirungen stellt der Paulinismus ein durchgearbeitetes und nunmehr dahinten liegendes Entwickelungsstadium dar; in seinen treibenden Gedanken (Freiheit des Glaubens vom Gesetz) und letzten Zielpunkten (Universalismus des Heils) bildet er ein Ferment der johann. Theologie. Als directe Vorstufen zur johann. Mystik können seine Vorstellungen vom localen Sein im Elemente des Christus (vgl. zu ἐν Χριστῷ z. B. Joh 6 56) und von der Angliederung der einzelnen Gläubigen zu seinem Leibe (vgl. I Kor 12 12 13 = Joh 15 5) gelten [2].

Misslich steht es demnach mit allen Versuchen, in Joh eine, wenngleich fortgeschrittenere, Form des urapostol. Christenthums zu finden [3]. Daraus, dass 10 16 die Juden schon vor Christus in einem Gehöfte (der Nachdruck liegt auf αὐλῆς, nicht auf ταύτης) und 11 52 die Heidenchristen als eine Art von Diaspora gedacht sind, folgt nicht dass Israel noch als Stamm und Kern der Christenheit gelte (s. oben S. 360). Erscheinen doch 15 19 17 6 9 auch die gläubigen Juden gleichfalls als vereinzelte Ausnahme von der Regel des Unglaubens, als aus dem allgemeinen Verderben der Welt gerettete Einzelwesen. Ein weiteres Merkmal des Judenchristenthums besteht in der, in irgend einem Umfange festgehaltenen, Verbindlichkeit des Gesetzes. Allerdings geht der johann. Christus in seinem Verkehr mit den Juden so gut wie der synoptische von der Voraussetzung aus, dass das theokratische Leben durch das Gesetz geregelt, Letzteres somit die ver-

---

[1] Pfleiderer, Urchristenthum, S. 759 f, 763 f, 772. Osc. Holtzmann S. 92: „Die johann. Form der christl. Weltanschauung erklärt sich am besten als Fortbildung des Paulinismus nach Ueberwindung des judaistischen Christenthums unter Einwirkung einer heidenchristl. Umgebung und der jüd.-alexandrinischen Religionsphilosophie." Jülicher S. 248: „In Joh stellt sich uns eine Umformung der paulin. Theologie dar aus einer Zeit, wo die grossen Gegensätze der ersten Periode überwunden waren." „Die johann. Theologie ist durch Vereinfachung der paulin. entstanden; eine Menge von paulin. Lieblingstheorien wie von der Selbstabrogation des Gesetzes, dem Sühnwerk des Kreuzestodes Christi, sind fallen gelassen, weil man ihrer nicht mehr bedurfte; der Heilsprocess verläuft nach Joh viel weniger umständlich als bei Pls." Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi S. 98 f.

[2] Deissmann, Die neutest. Formel „in Christo Jesu" S. 130 f. Joh. Weiss, Nachfolge S. 99 f.

[3] So nicht bloss Neander S. 671 f und der frühere Wittichen 1869, S. 31 f, sondern jetzt noch Beyschlag [2] II, S. 416, der wie Franke S. 81 sogar Joh und Jak coordinirt; über die nur sehr relative Berechtigung dazu s. unten 1, 6 und 3, 5. „Urapostolische Vorstellungen" findet bei Joh natürlich auch B. Weiss § 141 a.

bindliche Norm für das Volk, für ihn aber 8 17 10 34 wenigstens die Operationsbasis der Auseinandersetzung mit diesem bilde[1]. Aber in den beiden unter sich zusammenhängenden Stellen 5 16—18 7 19—23 erweist sich Christus einfach durch Sabbathbruch als „Herrn über den Sabbath" nach Mc 2 28 = Mt 12 8 = Lc 6 5[2] und wird eben darum von den Juden mit Tod bedroht. Ohne Zweifel sind diese, die synopt. Gesetzesfreiheit noch steigernden, Stellen zugleich dem Andenken an die Auseinandersetzung der Christenheit mit dem jüd. Gesetz gewidmet; sie entsprechen einem bestimmten Stadium der bisher durchlaufenen Entwickelung der christl. Sache[3]. Nun scheint freilich unter dem „Willen Gottes" 7 17, wenn die angeredeten Juden das Wort verstehen sollten, nur der im AT geoffenbarte Wille, also das Gesetz verstanden werden zu können; daher gleich 7 19 die Exemplification durch ein dekalogisches Gebot. Aber selbst als geschichtliches Wort genommen, hat 7 17 seine Parallele an dem „Willen Gottes" Mc 3 35, welcher doch einen dem Gesetzesbuchstaben noch überlegenen Werth darstellt. Für den Evglsten vollends erweitert sich dieser Begriff, wieder nach Vorgang des Pls I Kor 7 19 Rm 2 14 15, zum Gesetz des sittlichen Bewusstseins[4]. Wer „den Willen dessen thut, der mich gesandt hat" ist doch ohne Zweifel derselbe, welcher 3 21 „die Wahrheit thut". Letzteres aber steht, wie sich gezeigt hat, in der Macht des geborenen Heiden wie des geborenen Juden; es bedeutet eine Leistung der sittlichen Persönlichkeit an sich[5]. Somit liegt es nicht allein am Besitz des Gesetzes, wenn allerdings auch Juden Gottes Kinder werden, die Geburt aus Gott hätten erfahren können[6]. Wie sich für den Evglsten der Begriff des von Christus vertretenen Gotteswillens zu dem von Moses vertretenen Gesetz stellt, erhellt schlagend

---

[1] Darauf gründen z. B. Julius Köstlin, JdTh 1857, S. 375, Franke S. 64f, 72f, 81, B. Weiss § 152c die Behauptung eines tiefgreifenden Unterschiedes zwischen Pls und Joh in Bezug auf Werthung des Gesetzes.

[2] So auch Godet zu Joh, deutsch von Wunderlich & Schmid [3] II, 1892, S. 301.

[3] HC IV, S. 5f, 8, 90, 121f.

[4] Godet, S. 197, versteht unter dem „Willen Gottes" den Inhalt der „den Israeliten in Gesetz und Propheten gewährten, göttlichen Offenbarung". „Der Mensch glaubt, weil sein Herz in Jesu das einzig wirksame Mittel zur Befriedigung des rechtmässigsten aller seiner Bedürfnisse, nämlich des Bedürfnisses der Heiligung findet."

[5] Vgl. Joh. Weiss, Nachfolge S. 53 über Joh 7 17: „Er hält also den Gang des inneren Erlebens nicht nur für möglich, sondern unter Umständen für geboten, dass man damit anfange, die Forderungen Gottes zu erfüllen, und damit ende, diese Forderungen als Forderungen Gottes, die Lehre Jesu als von Gott, ihn selber als den Gesandten Gottes zu erkennen."

[6] Gegen B. Weiss § 152c, Lehrbegriff S. 119f, 169.

daraus, dass derselbe, welcher 5 16 18 von den Juden wegen Sabbathbruchs verfolgt wird und 7 19—21 die Thatsache selbst anerkennt, doch im gleichen Zusammenhang 7 18 seine sittliche Integrität behaupten (ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν) und die ihn verklagenden Gegner 8 46 auffordern kann, ihm eine Sünde nachzuweisen. Was für den gesetzespflichtigen Juden eine Uebertretung bedeutet, das wird somit keineswegs an sich schon zur Sünde, am allerwenigsten für denjenigen, welcher 5 17 die Norm für sein Thun unmittelbar an Gott hat und dies den auf das Gesetz verpflichteten Juden, die ihn des Sabbathbruches beschuldigen, gegenüber auch geltend macht. Wie aber dem uranfänglich eingesetzten Sabbath, so steht Jesus 7 19 22 23 auch dem patriarchalischen und mosaischen Beschneidungsgebote unabhängig gegenüber; er beweist bloss aus dem, was schon die Juden, um „ihrem Gesetz" zu genügen, sich zu thun erlauben, dass sie kein Recht haben, gegen ihn den Vorwurf wegen Sabbathbruches zu erheben. Wie sollte denn auch gerade der 4. Evglst dazu kommen, seinen Christus für die Beschneidung eintreten zu lassen, also für dasjenige Stück des Judenthums, welches auch das gleichzeitige Judenchristenthum schon fast allgemein aufgegeben und mit der Taufe vertauscht hatte? Oder wie sollte er dazu kommen, mit Ueberbietung selbst des Mt in Christus einen treuen Sohn des Gesetzes dadurch erweisen zu wollen, dass er ihm eine strenge Observanz der jüd. Tempel- und Festordnung zuschreibt? Es ist wahr, dass Christus den Tempel nicht bloss besucht 7 14 10 22 23, sondern sogar reinigt 2 14—16, dass er ihn 2 16 17, fast wie nach Lc 2 49, das Haus seines Vaters nennt. Es ist wahr, dass er, wie gleich 2 13 so auch 5 1 7 10, „hinaufzieht" zu den Festen, dass sein Erscheinen 7 11 11 56 als selbstverständlich gilt, sein Ausbleiben 7 1 10 motivirt wird. Aber 7 2 8 9 zeigt ja gerade, dass für Jesus eine bezügliche Pflicht nicht anerkannt wird, und 6 4 bleibt er ohne alle weitere Bemerkung des Evglsten einfach zu Hause. Die Festreisen kommen lediglich als Mittel in Betracht, den Schauplatz des öffentlichen Wirkens Jesu möglichst aus der Provinz nach der Hauptstadt zu verlegen (Fortführung des lucanischen Programms Lc 24 47 Act 1 8). Dort allein hat der „in die Welt hineinredende" Logos-Christus 8 26, wenn er einmal Jude war, seinen sachgemässen Standort. Dort, auf seinem Mittelpunkte, fordert er das Judenthum gleich durch die Souveränitätshandlung der Tempelreinigung heraus, dort bekämpft er es bis zu Ende[1].

Schliesslich will die 2 21 gegebene Umdeutung des Tempelwortes

[1] Baur, Evglien, S. 126 f. Keim I, S. 129 f. Scholten S. 14, 148, 214, 221, 252. Dagegen Franke S. 24, 74: „Hier galt es nur, Jesum als im Rahmen des

2 19 andeuten, dass das steinerne Tempelhaus nur ein schattenhaftes Vorbild der wahren Gotteswohnung gewesen ist. Diese ist vorhanden, seitdem der Fleisch gewordene Logos „unter uns zeltete" 1 14 (vgl. hierzu und zu 2 21 Kol 2 9 σωματικῶς). Ebenso ist die „Reinigung der Juden" (ὁ καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων 2 6, vgl. 3 25), d. h. das System levitischer Reinigungen, hinfällig geworden, sobald 13 11 15 3 I Joh 1 7 9 3 3 an ihre Stelle eine höhere, sittliche Reinheit getreten ist, und das Opferinstitut ist ausser Wirkung getreten, seitdem Christus als Passahlamm 19 36, als Lamm Gottes 1 36, als Sühnopfer I Joh 2 2 4 10 für die Sünden der Welt 1 29 11 51 52 gestorben ist. Mit solchen Andeutungen kann sich Joh begnügen, weil er die Heilslehre des Pls und Hbr einfach voraussetzt. Der Unterschied dieses Christenthums vom Judenthum ist somit ein so durchgreifender, wie er überhaupt nur denkbar ist, wo Zeichen, Schatten und Sinnbild auf der einen, leibhaftige Wirklichkeit auf der anderen Seite stehen. Auf diesem Punkte meldet sich bereits der Alexandrinismus an. Die Art, wie hier die ganze alttest. Religionsstufe als eine zeitweilig berechtigte, jetzt aber endgültig verlassene Position behandelt wird[1], hat ihre Parallele in Hbr, während in dieser Beziehung der Paulinismus eher überboten als herabgemindert ist[2]. Spricht Pls den ungläubig gebliebenen Juden die Abrahamskindschaft ab, so erkennt ihnen Joh dafür die Teufelskindschaft zu 8 38 41 42 44 47. Das aber ist so ziemlich das Gegentheil von derjenigen Schätzung der alttest. Ordnungen, wie sie dem geschichtlichen Zwölfapostel beigemessen werden muss, der sich auch noch nach dem Apostelconvent an der gesetzesfreien Heidenmission des Pls nicht betheiligt, sondern sich auf die Wirksamkeit unter Israel beschränkt hat, und zwar unter Aufrechterhaltung der gesetzlichen

---

nationalen und theokratischen Lebens sich bewegend darzuthun", — vielmehr ihn in den hellsten Vordergrund dieses Lebens zu rücken, vgl. 7 3 4.

[1] So mehr oder weniger schon DE WETTE, BAUMGARTEN-CRUSIUS, REUSS, LÜCKE, THOLUCK, MEYER, BLEEK, vornehmlich aber K. R. KÖSTLIN, welcher S. 30, 40 f, 52, 88 die Tendenz des Evglsten in der Auseinandersetzung mit dem Judenthum fand und BAUR S. 391 f, Evglien S. 272 f, 317 f, 331, nach welchem das Ergebniss des Ganzen im völligen Bruch mit dem Judenthum liegt. Noch weiter gingen HILGENFELD, SCHOLTEN und VOLKMAR; ein ermässigendes Tempo schlugen KEIM I, S. 103 f und THOMA S. 293 f, 329, 346, 744, 780 f, 785 f an. Wesentlich Richtiges selbst bei WAITZ, StKr 1881, S. 151 und E. HAUPT, Die alttest. Citate, S. 76 f, 80 f, 85 f, während nach B. WEISS § 141 a Joh sich eines Gegensatzes zwischen seiner und der alttest. Vorstellungswelt „gar nicht bewusst" gewesen wäre, sondern beide „in naivster Weise combinirt" hätte. Vielmehr wäre in solchem Falle von zeitweilig ausbleibendem Urtheilsvermögen zu reden.

[2] Vgl. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 88, 92 f, 129, wornach Joh die alttest. Religionsstufe so gut wie Pls überschritten, ausserdem aber auch noch die Prärogative des Volks Israel aufgegeben hat.

Schranke; das Gegentheil aber auch zu der ganzen urapostol. Wirksamkeit, die unter Voraussetzung der Annahme einer definitiven Verwerfung des Volkes Israel sinnlos gewesen wäre (vgl. dagegen Act 2 36 3 25 10 42 13 31 32 15 16). Was die Urapostel und Pls mit dem Judenthum zu verhandeln gehabt haben mögen, ist von keinem actuellen Interesse mehr. Nicht bloss der Kampf zwischen Judenthum und Christenthum, sondern der endgültige Sieg des Letzteren über das Erstere wird gefeiert, als eine Thatsache, die bereits zur vollsten Sicherheit des allgemeinen Bewusstseins gediehen ist. Durch das ganze 4. Evglm werden die Juden, als die eigentlichen Träger der Feindschaft gegen alle höhere Christus- und Gotteserkenntniss, niedergekämpft. Das Judenthum ist eine abgethane Sache, ein hoffnungsloses Ueberbleibsel, ein fahler und entseelter Schatten. Hier verspürt man nichts mehr von der wehmüthigen Klage Jesu um sein Volk Lc 19 41—44, nichts mehr von der Sympathie des Pls für seine „Brüder nach dem Fleisch" Rm 9 3; als Nation hat Israel keine Zukunft mehr. Die Rolle des volksthümlichen israelitischen Tempelcultus und Jerusalems als des localen Centrums der religiösen Institutionen überhaupt ist ausgespielt 4 21, ein unwiderrufliches Verwerfungsurtheil 12 38 40 über das Volk als solches gesprochen. Keine dereinstige Bekehrung wird, wie Rm 11 25—32, den Juden geweissagt, sondern, dass sie zu Grunde gehen sollen in ihren Sünden 8 21 24. Ihre „Sünde bleibt" 9 41. Der Knecht wird aus dem Hause geworfen 8 35. Steht im Hintergrunde solcher Worte die Zerstörung Jerusalems, so erklärt sich aus dieser, längst als Thatsache vorliegenden, Auflösung des jüd. Staats auch die bekannte historische Objectivität, womit durch das ganze Evglm von „den Juden" die Rede ist, zumal an Stellen, wie 1 19 2 6 13 18 20 7 13 18 36 19 40 42. So spricht von seinem nachjüd. Standpunkt aus Josephus (Bell. VII 5 5 ὁ νόμος ὁ τῶν Ἰουδαίων unter den im Triumph des Titus aufgeführten Beutestücken), ebenso zuweilen die Synoptiker (Mt 28 15 Lc 7 3 23 51), und in Act ist die gleiche Bezeichnung — aus ähnlichen Gründen, wie in Joh — schon recht häufig (z. B. 20 3 19 21 11 23 12 20 27 25 2 8 26 21 28 17 19). Dagegen paulin. Stellen, wie Rm 3 29 I Kor 9 20 II Kor 11 24[1], unterscheiden sich schon durch den Mangel des Artikels. Keine dieser parallelen Erscheinungen lässt sich mit der Regelmässigkeit vergleichen, womit bei Joh nicht bloss von Gebräuchen, Festen, Einrichtungen „der Juden" (2 6 καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων, 5 1 7 2 ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, 2 13 6 4 11 55 πάσχα τῶν Ἰουδαίων, 19 21 ἀρχιερεῖς τῶν Ἰουδαίων, 19 42 παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων), sondern auch insonder-

[1] Angerufen von Wittichen S. 23 und Franke S. 20.

heit vom „Gesetz der Juden“ die Rede ist (7 51 10 34 νόμος ὑμῶν, 8 17 νόμος ὑμέτερος, 15 25 νόμος αὐτῶν, womit zu vergleichen das ὑμῖν 7 19 22 und Sätze wie 5 39 45 6 32 19 7 ἡμεῖς νόμον ἔχομεν). Damit aber überbietet Joh selbst den Pls, welcher seinerzeit nur einfach vom „Gesetz“ spricht, während unter den Stellen, die man bei den Snptkern als Parallelen bezeichnen wollte (Mt 19 8 9 = Mc 10 5 6 11, ferner Mt 23 38 = Lc 13 35, endlich Lc 6 23 26), nur die, der Form der Bergpredigt angepasste, Weise, wie Jesus sein „Ich sage“ dem „Moses hat gesagt“ gegenüberstellt, einen Anknüpfungspunkt für die johann. Formeln bietet[1]. Diese verhalten sich also zu Mt ähnlich, wie die johann. Selbstzeugnisse zu Mt 11 27 = Lc 10 22 (s. I, S. 275f).

Uebrigens liegt in dem nachgewiesenen Gebrauch des Namens „Jude“ ein Symptom nicht bloss zeitlicher, sondern auch innerlicher Entfernung und Getrenntheit. Noch für Pls Gal 2 14 15 Rm 2 17 28 29 und für Apk 2 9 3 9 ist es ein Ehrenname. Joh dagegen sagt in ehrendem Sinne „Israelite“ 1 47. Wie aber der „echte Israelite“ Nathanael in Jesus den „König von Israel“ (1 49, so auch 12 13, wohl im Unterschied vom „Judenkönig“ 18 39 19 3 19 21) erkennt, so heissen die Jesu gegenüber tretenden, seine Autorität ablehnenden Gegner, mögen sie nun in Judäa (z. B. 5 10 16 18) oder in Galiläa (6 41 52) zu Hause sein, von Anfang an (2 18 20) gewöhnlich schlechtweg „die Juden“, gerade auch im Gegensatze zu den Jüngern (13 33 καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις)[2]. So aber war der Stand der Dinge zur Zeit der Abfassung des Evglms beschaffen, wie auch sonst die jüd. Controverse und der Kampf gegen die Anfeindungen des Judenthums in einer Weise behandelt werden, die ihre nächste Parallele bei Justinus sucht[3].

Anhangsweise sei hier noch bemerkt, dass dem Christenthum nicht bloss das Judenthum, sondern auch wie eine Art Zwischenform die Johannesjüngerschaft gegenübergestellt wird, deren Ueberwindung und theilweise Ueberführung in die christl. Gemeinschaft nach der bedeutsamen Stellung und Ausdehnung von Abschnitten, wie 1 6—8 15 19—37 3 22—36 10 40—42 von grösserem Gewicht für die Geschicke der Gemeinde gewesen sein muss, als die uns heute zu Gebote stehenden Quellen an die Hand geben[4].

---

[1] Keim III, S. 26.

[2] Haupt, StKr 1893, S. 229: „die als Einheit gedachte widergöttliche Volksgenossenschaft.“

[3] Vgl. HC IV, S. 6, 15.

[4] Vgl. H. Holtzmann in Schenkel's Bibel-Lexikon III, 1871, S. 324f, HC IV, S. 75. Eine andere Construction versucht Hoekstra, Johannes de Dooper en het Christendom: ThT 1884, S. 336f.

4. Verhältniss zum Alexandrinismus.

Die Ausgangspunkte der johann. Gedanken sind jüd. Art; aber ebenso gewiss ist dieses in Betracht zu ziehende Judenthum das hellenistische, das kosmopolitisch gewordene Judenthum, speciell der Alexandrinismus[1]. Aehnlich wie es beim paulin. Lehrbegriffe der Fall ist, kommt es auch für das Verständniss der johann. Theologie auf die Abgrenzung der Wirksamkeit beider Factoren an. Das sog. säcularisirte Judenthum gibt sich schon in der wahrgenommenen Aufgeschlossenheit gegenüber der Heidenwelt zu erkennen; nicht minder im Abstand der Begriffsbildung gleich in Bezug auf die Gotteslehre selbst. Der synopt. Christus spricht aus der unmittelbaren Erfahrung göttlichen Lebens inmitten des eigenen Selbsts heraus. „Mein Vater im Himmel", „Euer Vater im Himmel" — das ist der Grundton. Hier dagegen erfolgen Enthüllungen über das Wesen der Gottheit in der Sprache der Schule. „Geist ist Gott" 4 24, reiner Geist einerseits, absolute Thätigkeit andererseits. Denn „er wirket allezeit" 5 17 — mit diesem genau der Theologie Philo's entsprechenden (s. oben I, S. 93f) Satze wird die jüd. Vorstellung vom Ruhen Gottes und in Folge dessen das Sabbathgebot aus den Angeln gehoben, wird aus dem alexandrinischen Gottesbegriff argumentirt gegen das hebr. Gottesbild. Dieser Allgemeinheit des zeit- und raumlosen Wirkens einer überweltlichen Gottheit entspricht es ferner, wenn dieselbe auch cultisch über alle localen Beziehungen zu Jerusalem oder Garizim erhaben ist und 4 23 nur verehrt sein will durch einen Verlauf rein geistiger Bethätigungen. Wessen Ohr die Sprache der Völker unterscheiden kann, der wird hier eher griechische Anklänge finden, als semitische. Die befremdliche Unbefangenheit aber gegenüber dem Inhalte von Gen 2 1—3 Ex 20 11 31 17 erklärt sich nur aus den Voraussetzungen der alexandrinischen Theologie: der Buchstabe ist Hieroglyphe und kann dem Eingeweihten das Gegentheil von dem bedeuten, als was das Auge des Laien ihn liest. Die Hermeneutik des Evglsten ist gleich derjenigen von Hbr die alexandrinische[2]. Gerade für die philonische Schule führt auch das AT jenes rein geschichtslose Dasein, wie wir es schon oben (S. 356) nachgewiesen haben.

[1] Vgl. Weizsäcker S. 530f über den jüd. Standpunkt auch der johann. Logoslehre.

[2] Dies leugnet Franke S. 293f, 307 hartnäckig, aber nur um sich S. 302f gelegentlich der Betrachtung von Stellen wie 2 19 7 37 38 11 50—52 selbst zu widerlegen. Richtig Pfleiderer S. 696: „die reifste und gehaltreichste Frucht der vom Hbr-brief ausgegangenen Entwickelung der hellenistischen Lehrbildung" — S. 775 „des von Pls schon theilweise begründeten und vom Hbr-brief an durch den Deuteropaulinismus immer weiter entwickelten christl. Hellenismus."

Einen sprechenden Beweis für dieses Verduften der historischen Umrisse im Aether der religionsphilosophischen Betrachtung bietet die Gestalt des Moses, welchen Philo als „Mittler und Versöhner, Erlöser und Fürbitter" seines Volkes, als das Eine grosse Organ der Gottesoffenbarung, als Vorbild und Führer der heilsbegierigen Seelen nach oben feiert[1]. Sein „Leben des Moses" hat man mit Fug und Recht als das alexandrinische Evglm bezeichnet, welches einem hellenistisch-philosophischen Weltheiland gilt, wie das johanneische dem christlich-religiösen[2].

Ueber die blosse Analogie mit philonischen Versuchen geht es aber hinaus, wenn der 4. Evglst durch ein directes Anknüpfen an das alexandrinische Gedankenbild vom Logos seiner Darstellung einen universalen Hintergrund gibt, wie er in keinem der früheren Evglien, ja nicht einmal bei Pls, zu finden ist[3]. Denn sein Werk beginnt nicht mit dem Auftreten des Täufers und der Taufe Jesu, wie Mc, nicht mit der Geburt Jesu, wie Mt, nicht mit der Geburt des Täufers, wie Lc. Es beginnt überhaupt nicht auf Erden, sondern mit einem „Prolog im Himmel". Eine Genesis in gesteigerter Form, setzt es mit seinen Betrachtungen ein in der vorweltlichen Ewigkeit und mündet aus in die nachweltliche Ewigkeit, da der ewige Sohn Gottes in allbefriedigter Seligkeit am Busen des unsichtbaren Vaters ruht 1 18, gleichwie dann in der irdischen Geschichte, die sich in Folge seiner Menschwerdung entwickelt hat, jener ideale Jünger, welcher keinen Namen führt, aber die ächte Geistesnachfolge vertritt, wieder am Busen des unter der Menschengestalt verborgenen Logos 13 23 21 20. Er, welcher allein gerade so in die Geheimnisse des Logos hineinschaute, wie der Logos in die Tiefen der sonst Allen verborgenen Gottheit, wird daher 19 35 21 24 auch als Gewährsmann eingeführt für eine neue evangelische Geschichte, wie sie kein Fleischesauge so gesehen hat.

[1] So entsprach es der allgemeinen Stimmung der Zeit, welcher unser Werk angehört; dieselbe kennzeichnet sich wie durch ein, dem älteren Griechenthum noch fremd gewesenes, Autoritätsbedürfniss, so durch gesteigerte Werthung der Persönlichkeit, zumal der auf religiösem, philosophischem, künstlerischem, politischem Gebiet leitenden Genien der Vergangenheit. Darin, dass dieselben als Offenbarungen einer göttlichen Weltvernunft aufgefasst wurden, lag die theoretische Rechtfertigung des ihnen geltenden Cultus. Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie 1892, S. 171 f, 175. [2] Thoma S. 57 f, 308 f, 312.

[3] Nach H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi S. 438, stellt sich Joh damit „in einen geschichtlichen Zusammenhang, in welchem die paulin. Gedanken längst zu herrschenden geworden und in Zusammenhang mit hellenistischen Gedanken getreten sind, und in welchen es galt, das Christenthum als historische und doch absolute Religion gegenüber dem ebjonitischen wie dem gnostischen Irrwege endgültig zu bezeichnen".

Die johann. Christologie findet ohne Zweifel Anknüpfungspunkte in II Kor 4 4 (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) und Kol 1 15 (τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως). Aber dabei ist doch ein dreifacher Fortschritt von Pls zu Joh zu bemerken. Zunächst der, dass erst von Joh die durchschlagende Anschauung aufgestellt wird, welche allen diesen höheren Auffassungsweisen der Person Jesu zu Grunde liegt; denn erst im Logosbegriff, wie er in mannigfacher Form Gemeingut der Zeit geworden war, hatten die Versuche, den Gedanken eines offenbaren und der Welt zugänglichen Gottes anschaulich zu machen, ein dauerndes Ergebniss erreicht. Zweitens, dass, während Pls ausschliesslich den erhöhten Christus zum Gegenstand seiner Predigt macht, Joh nunmehr auch die geschichtliche Erscheinung desselben nach jener höheren Anschauung erklärt und daher die Lehre vom fleischgewordenen Logos gleich an die Spitze seines Evglms stellt. Um nämlich jenes Eigenartige in Jesu Selbstbewusstsein, dafür die jüd. Messiasidee sich als zu eng und zu particularistisch erwiesen hatte, auf einen neuen Ausdruck zu bringen, schien kein Losungswort geeigneter, als das von Philo durch Combination des jüd. Offenbarungswortes mit der stoischen Weltvernunft gewonnene. Immerhin aber hatte diese Logoslehre bei dem alexandrinischen Juden noch keine Beziehung auf etwas Menschliches und Geschichtliches; sie war bloss Gegenstand eines der Wirklichkeit entfremdeten und von ihr abgezogenen, über das Verhältniss Gottes zur Welt phantasirenden, Nachdenkens. Während Philo nur begrifflich den in Gott ruhenden und den wirksam aus ihm hervorgehenden Logos unterscheidet (s. I, S. 96), setzt Joh die letztere Linie fort bis zur Menschwerdung. Demgemäss beruht die ganze Eigenthümlichkeit der Beleuchtung, in welcher bei Joh Jesus im Unterschiede von den 3 ersten Evglien erscheint, auf dem Unternehmen, dasjenige, was die Christenheit wie die persönlichste Gottesoffenbarung angeweht und berührt hatte, zu erklären aus der Voraussetzung, dass Gottes ewiger Logos, als sein Schöpfungs- wie Offenbarungsorgan, in irdische Erscheinung getreten sei. Nicht das paulin. Geistwesen in der Himmelshöhe, sondern der unter Menschen wandelnde Menschensohn trägt daher jetzt die Züge der Gottheit. Dies aber führt auf den 3. Punkt. Joh repräsentirt einen Versuch, das Räthsel, vor welches sich das erste christl. Zeitalter gestellt sah, von der entgegengesetzten Seite aus zu lösen, als Pls gethan hatte. Dieser hatte das Gedankenbild eines „zweiten Menschen“ I Kor 15 47 herbeigezogen, um die Erscheinung Jesu als den Abschluss der menschlichen Geschichte darzustellen. Joh hält sich an den alexandrinischen Begriff eines „zweiten Gottes“ (s. I, S. 96), um demselben eine populäre

Wendung zu geben und in einer menschlichen Erscheinung den Ort zu finden, an welchem Gott selbst in die Geschichte der Menschheit eintritt, sofern der Betreffende sprechen kann: Ich und der Vater sind eins 10 30. Pls vertritt die, dem griech. Denken näher liegende, Apotheose, der 4. Evglst nähert sich der, den orientalischen Religionssystemen angehörigen, Incarnation. Das Eigenthümliche und Einzige der Person Jesu besteht bei ihm nicht mehr darin, dass er der Messias der Juden, auch nicht mehr darin, dass er der „himmlische Mensch", das Urbild der Menschheit ist, sondern darin, dass er geradezu die Gottheit auf Erden im Fleisch, recht eigentlich eine Gotteserscheinung 14 9 darstellt[1].

Unter allen Umständen setzt die Art, wie der Prolog 1 1 14 vom Logos ohne jede attributive Näherbestimmung redet, Leser voraus,

[1] Die im Obigen vorausgesetzte Anlehnung des Joh-Prologs an die philonische Logoslehre (s. I, S. 93 f) ist von der Mehrzahl der Historiker (Dähne, Gfrörer) und Theologen — darunter rationalistische (Ballenstedt), speculative (Daub, Biedermann), gläubig (Neander, Lücke, Schmid, Dorner, Tholuck, B. Brückner, Delitzsch) wie kritisch gestimmte (de Wette, Baur, Schwegler, Zeller, Strauss, Hilgenfeld, Hausrath, Immer, Lipsius, Keim, Weizsäcker, Pfleiderer, aber auch Ewald und Meyer), ja selbst katholische (Lutterbeck, Haneberg, Schegg, Schanz) — in irgend welchem Umfange anerkannt worden. Vgl. auch B. Bauer, Philo und das Urchristenthum 1874, Christus und die Cäsaren 1877, S. 366, Siegfried, Philo von Alexandrien 1875, S. 317 f, Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 1883, S. 93 und besonders Jean Réville, La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon 1881. Das Wesentliche findet sich HC IV^2, S. 40 f und soll hier so wenig wiederholt werden, wie das dort über die Abwandlungen Bemerkte, welche der Begriff bei seiner Popularisirung und Uebertragung auf das, seinen Voraussetzungen widerstrebende, christl. Glaubensgebiet erfahren musste. Auch hier fehlte es selbstverständlich nicht an der Reaction, deren Tendenz darauf gerichtet war, jede Berührung zwischen dem johann. Prologe und dem im Philonismus auslaufenden Gedankenverlauf in Abrede zu stellen, um den Logos des 4. Evglsten auf solche Weise ganz aus dem Flusse des historischen Werdens herauszuheben. So nach dem Vorgange von Hölemann, De evangelii Johannei introitu 1855, S. 33 f, besonders Hengstenberg, Hofmann, Luthardt, B. Weiss, Ritschl, Julius Köstlin. Hier hat denn doch Beyschlag, Johanneische Frage S. 153, vgl. Neutest. Theologie^2 II, S. 428, energisch die Unwahrscheinlichkeit betont, dass der Evglst „mit Ueberspringung eines halben Jahrtausends religiöser Culturgeschichte" den Logosnamen „unmittelbar aus dem AT geholt oder vom Himmel empfangen habe". Keim I, S. 112, bezeichnet es geradezu als Kinderei und Verschrobenheit, den genuin jüd. Ursprung der Logosidee festhalten zu wollen. Das bei solchen Versuchen wirksame Motiv bekennt am offensten Friedlieb, Prolegomena zur bibl. Hermeneutik 1868, S. 177 f, 220 f, wofern sich Joh mit seinem Logos an Philo angeschlossen hätte, „wäre seine Lehre immerhin keine Offenbarungslehre" und bliebe zweifelhaft, ob Logos „die wahre Bezeichnung für die zweite Person in der Gottheit" ist. Aber auch B. Weiss bei Meyer^8 S. 50 erklärt die Voraussetzungen, unter welchen eine Einwirkung der alexandrinischen Philosophie denkbar wäre, hier „mit der apostol. Abfassung des Evglms schlechthin unverträglich". Bei Letzterer muss es ja aber selbstverständlich bleiben.

welchen der mit dem technischen Ausdruck verbundene Begriff unmittelbar verständlich war. Auch Stellen wie Apk 19 13 Hbr 4 12 machen wahrscheinlich, dass schon vor dem 4. Evglm der Logosname auf Christus Anwendung oder wenigstens Verwendung in der christl. Lehrsprache gefunden hat[1]. Aber auch wenn als Leser nur Personen gelten sollten, welche dem Jüngerkreis des als Verfasser vorausgesetzten Apostels angehört hätten, bei welchen daher aus der vorangegangenen Lehrwirksamkeit dieses Meisters genügende Bekanntschaft mit dem Logosbegriff anzunehmen wäre, müsste doch, da derselbe anerkanntermaassen keinen Bestandtheil der Lehrverkündigung Jesu gebildet hat, jener Apostel selbst ihn sonst irgendwoher bezogen haben. Uebrig bliebe dann nur die parallele, palästinische Lehrform vom Memar[2], von der wir aber nicht einmal wissen, wie weit sie zur neutest. Zeit ausgebildet war und ob sie nicht selbst erst alexandrinischen Einflüssen entsprungen ist (s. I, S. 57). Und wie lässt sich das

[1] So Osc. Holtzmann S. 9f, Weizsäcker S. 531, Harnack, ZThK 1892, S. 222f, 225. Nach O. Pfleiderer, Urchristenthum, S. 697, „drängte sich der Logosbegriff wie von selbst den christl. Theologen auf als der prägnanteste und allgemein verständliche Ausdruck für das höhere Wesen Christi, als des Mittlers aller Gottesoffenbarung, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen sind und durch welchen das uralte Geheimniss aller Religionen endlich der Welt enthüllt worden ist".

[2] So Beyschlag, Christologie des NT, S. 156, Johann. Frage S. 151f, Neutest. Theologie II[2], S. 428, Baldensperger[2] S. 63, 87f. Ebendahin neigen H. Köhler, Von der Welt zum Himmelreich oder die johann. Darstellung des Werkes Jesu Christi synoptisch geprüft und ergänzt 1892, S. 23 und, wie es scheint, auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 100, 109, dessen Stellung übrigens ein ähnliches Schwanken erkennen lässt, wie bezüglich der hellenistischen Elemente im Paulinismus I[3], S. 48, 91. In der Abhandlung „Ueber das Verhältniss des Prologs des 4. Evglms zum ganzen Werk" ZThK 1892, S. 189f heisst es S. 213: „Nichts steht in diesen Versen, wenn man auf die Begriffe als einzelne blickt, was nicht auch ein jüd. Philosoph Alexandriens hätte schreiben können, und andererseits — es ist uns schlechthin unbekannt, dass um das Jahr 100 irgend ein Anderer als ein alexandrinischer Philosoph so schreiben konnte". Demgemäss wird S. 226, vgl. auch S. 230, zugegeben, dass „die johann. Theologie Elemente hat, die nicht ohne Recurs auf den Hellenismus geschichtlich verständlich sind". Aber diese Elemente werden auf ein Minimum zusammengedrängt, zumal auf die Art, wie Glauben, Erkennen und Leben verknüpft sind. Andererseits herrscht S. 213 doch „Uebereinstimmung in einer grossen Anzahl von entscheidenden Begriffen und darum in der theologischen Weltanschauung". Und gerade jene Grundgegensätze von Unten und Oben, Himmel und Erde, Geist und Fleisch, aus welchen S. 204 diejenigen Präexistenzaussagen, für welche der danielische Messias nicht hinreicht, hergeleitet werden, gehören ja selbst wieder nur der gleichen Gedankensphäre an, wie auch der Logos, mit dem sie doch nichts zu thun haben sollen. Sie sind in ihrer im Evglm vorliegenden Formulirung „allerdings nicht ganz ohne Einfluss der hellenistischen Denkweise zu Stande gekommen" S. 229 und speciell Sätze wie 1 1 3 14 sind einfach hellenistisch nach Lehrbuch I, S. 762. Warum dann aber S. 93, 109 gerade nicht die Logoslehre, die doch ZThK S. 213 ganz philonisch sein soll?

dünne, unlebendige Product rabbinischer Reflexion als Subject gleich der Eingangssätze im Prolog denken? Noch beliebter ist die Auskunft, wornach die Anspielung von 1 1 3 4 10 auf Gen 1 1–3 erweisen soll, dass eben diese Stelle mit ihren alttest. Nachklängen dem Evglsten das Material zum Prolog geliefert habe[1]. Dort aber begegnet „das Wort" doch niemals selbständig neben Gott, sondern nur als Prädicatsverbum. Daraus und aus poetischen Ausdrucksweisen wie Ps 33 6 107 20 147 15 Jes 55 11 konnte weder der Evglst seine Darstellung, noch seine Leser das Verständniss derselben schöpfen, und auch die Art, wie im NT von der Heilsverkündigung als „Wort Gottes" gesprochen wird, konnte die Anwendung des Ausdrucks auf den persönlichen Inhalt dieser Verkündigung oder den Repräsentanten dessen, was Gott der Welt zu sagen hat, höchstens erleichtern, nicht aber veranlassen oder herausfordern[2]. Etwas Anderes ist es, wenn „das Wort" oder „der Logos" gelegentlich einmal auch ohne näher bestimmenden Genetiv als Name des Evglms vorkommt (z. B. Act 10 36), etwas Anderes, wenn er als Name für den, von welchem dieses Evglm zeugt, unvermittelt an der Spitze eines evangel. Berichts selbst auftritt, als eine Grösse, die weder einer Ableitung noch einer Begründung bedarf, sondern sofort als handlungsfähiges Subject in Action tritt und den Welt- und Heilsprocess in Fluss bringt. Ein derartiger Logos ist unmittelbar weder aus dem AT, noch aus dem Sprachgebrauch der Snptker abzuleiten, sondern er gehört als ausgemünzter, allgemein cursirender Ausdruck der zeitgenössischen Theologie an und stellt bereits die Frucht mannigfachen Nachdenkens über

[1] So die Meisten, ganz besonders B. Weiss, welcher allen zeitgeschichtlichen Bezügen mit dem Hinweis darauf zu entgehen glaubt, dass dem 4. Evglsten die Vorstellung von einem ewigen Sein dessen, der in seinem geschichtlichen Leben als der Sohn Gottes galt, in den Reden Jesu gegeben war. „Er hat also nicht die selbsterzeugte oder von irgendwoher entlehnte Vorstellung eines Mittelwesens, das als der Offenbarer Gottes ὁ λόγος heisst, auf Christus übertragen sondern weil er aus seinen Aussagen ihn als ein ewiges Wesen, das bereits vor seiner geschichtlichen Erscheinung auf Erden da war, erkannt hatte, sucht er nach einer Wesensbezeichnung desselben in jenem seinem vorgeschichtlichen Sein, und er kann dieselbe nur suchen im AT, das überall von dem Messias zeugen sollte und also auch von diesem ewigen Sein desselben zeugen musste." So bei Meyer zu Joh, [8]S. 47, Neutest. Theologie § 145 b, Lehrbegriff S. 245, 250 f. Auch hier der reine Cirkel; denn ohne die johann. Aussagen würde Niemand darauf verfallen sein, aus dem synopt. Befund ein Bewusstsein der Präexistenz zu erschliessen (s. I, S. 312); bezüglich jener aber steht ja eben dies in Frage, ob sie, sofern sie ein Vordasein behaupten, nicht eben lediglich eine Consequenz der Logostheorie darstellen (s. unten S. 401 f).

[2] Vgl. H. Schultz, Gottheit Christi, S. 361, 364; doch soll S. 365, 368 f nur der Ausdruck hellenistischen Ursprungs, der Gedanke aber gleichartig mit der alttest. Lehre von der Weisheit sein.

den Gottesbegriff, insonderheit über das Verhältniss von Gott und Welt dar.

Alexandrinisch ist aber auch die ganze Atmosphäre, die über der johann. Gedankenwelt lagert, die von Plato her die Schlussentwicklung des antiken Denkens überhaupt, ganz besonders aber die philonische Weltanschauung beherrschende Doppelgängerei von Idealwelt und Naturerscheinung, geistigem Kosmos und sinnenfälligem Dasein, Himmel und Erde. Die durch den Logos geformte Materie heisst „diese Welt" 9 39 12 25 31 13 1 16 11 18 36 I Joh 4 17, darunter nach Joh 11 9 die sinnliche Welt verstanden ist. Schon der Ausdruck beweist, dass dieselbe von einer anderen Welt unterschieden wird. Diese andere Welt heisst die obere (nach 8 23 ist ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἶναι = ἐκ τῶν κάτω εἶναι und Existenz ἐν τῷ κόσμῳ 9 5 17 11 13 ist = Existenz ἐπὶ τῆς γῆς 17 4, wie auch Scheiden ἐκ τοῦ κόσμου τούτου 13 1 = Scheiden ἐκ τῆς γῆς 12 32 ist; mit dem in Rede stehenden Gegensatz läuft mithin der 3 31 statuirte ἐκ τῆς γῆς εἶναι und ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἶναι parallel; somit ist ὁ κόσμος οὗτος oder τὰ κάτω = ἡ γῆ, dagegen τὰ ἄνω = ὁ οὐρανός, wesshalb auch ebendaselbst ἄνωθεν ἔρχεσθαι mit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔρχεσθαι erklärt ist). Die obere Welt (Philo's κόσμος νοητός) oder der Himmel gilt als „das Haus des Vaters" 14 2 im Unterschiede von der unteren Welt als der Wohnung der Menschenkinder. Und zwar ist nicht bloss der Himmel räumlich als Wohnung Gottes ganz wie Ps 33 14 Jes 63 15 gedacht, sondern ebenso auch die Distanz desselben von der Erde, wesshalb die Augen erhebt, wer zu Gott spricht 11 41 17 1. Gott und Himmel sind Wechselbegriffe in noch viel principiellerer Weise als im gemein-jüd. Glauben (s. I, S. 50, 191)[1]. Alles Göttliche in der unteren Welt kommt von oben 3 3 und steigt wieder nach oben 14 3. So der Geist Gottes 1 32 und die Engel 1 51. So vor Allem der Sohn Gottes selbst 3 13 31 6 62 8 23 13 3 14 2 17 13. Dagegen sind die irdischen Dinge nur Abbilder der himmlischen, und zwar wohl in dem gleichen Maasse, wie ihnen der Logos sein Siegel aufgedrückt hat. Sonach stellt „diese Welt" auf eine in die Sinnen fallende Weise einen Abdruck der übersinnlichen Urbilder dar. Wie bei Philo (Leg. all. III 58), so stehen sich 3 12 irdische (ἐπίγεια, philonisch γήϊνα) und himmlische Dinge (ἐπουράνια) gegenüber. Ein irdisches Ding z. B. ist nach 3 8 der Wind, weil creatürliches Abbild des göttlichen Geistes; ebenso nach 4 10 7 38 39 das Wasser. Der die Wassertaufe predigende Joh „redet von der Erde aus" 3 31, also Irdisches; ein anderes Erdending ist die Zeugung, weil nach 1 12 13

[1] Vgl. Köhler S. 3, 159.

3 3–7 Abschattung einer göttlichen Thätigkeit, welcher die Kinder Gottes entstammen. Diese platonische Weltanschauung bringt nämlich das Gegentheil von unserer heutigen Voraussetzung mit sich, als besässen bloss die sinnlichen Gegenstände und Processe eigentliche Realität, von welchen daher eine bildliche Anwendung auf geistige Verhältnisse erfolge. Nicht in der Uebertragung auf geistige Dinge besteht die Bilderrede, sondern umgekehrt: die in der oberen Welt vorhandenen Urbilder machen alle Realität aus. So ist der Logos dasjenige in der höheren und im Grunde alleinigen Wirklichkeit, was in „dieser Welt" als Licht auftritt. Er heisst daher Licht, aber im Unterschiede von dem unreellen Abbilde, das wahrhaftige (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν 1 9), also Licht im eminenten, im urbildlichen Sinne, dazu Alles, was sonst hell ist, leuchtet und strahlt, nur eine untere Parallele bildet. Ebenso ist dem wahren Gott gegenüber von wahrhaftigen Anbetern die Rede 4 23 und Christus ist dem irdischen Rebengewächs gegenüber der wahrhaftige Weinstock 15 1. Der Vater im Himmel spendet das ächte Brot, von welchem die irdische Speise nur ein Abbild ist, und welches daher (zum Beweise dafür, dass τὰ ἀληθινά = τὰ ἐπουράνια) 6 32 das wahrhaftige Brot vom Himmel (ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός) heisst. Das Gleiche gilt von Stellen wie 4 37 7 28 8 16 17 3 19 35. Ein ähnlicher Hintergrund der Weltanschauung begegnet im NT nur noch in Hbr, wo an die Stelle des populären Gegensatzes von Himmel und Erde, welcher die synopt. Evglien beherrscht, ohne dass die locale Unterlage dieser Anschauung aufgehoben würde, ebenfalls der philosophische Gegensatz des Himmels tritt mit seinen wahrhaftigen Gütern und der Erde, darauf nur vergängliche Schatten der wesenhaften Urbilder, die droben sind, sich bewegen[1]. Hier noch von Urchristenthum und urapostol. Gemeingut zu reden, hat doch kaum einen Sinn.

Den schlagendsten Beweis für die Gestaltungskraft, mit welcher diese Grundvoraussetzung auf die ganze Darstellung einwirkt, bildet die Behandlung der sog. Zeichen (σημεῖα), d. h. der johann. Wunder. Es sind lauter Abschattungen ewiger Wahrheiten in der Zeitlichkeit und Sinnenwelt. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss" — unter diesen beherrschenden Gesichtspunkt treten sofort schon die alttest. Erzählungen, sofern sie nur als Bilder und Symbole Verwerthung finden: die Jakobsleiter 1 51, die eherne Schlange 3 14, der Jakobsbrunnen 4 6 10 13 14, das Manna 6 31 32, der Teich Siloah 9 7,

[1] Nach H. Schultz, S. 443, ruht die religiöse Weltanschauung des Joh „wie bei Pls auf dem Gegensatze von Welt und Gott, von Fleisch und Geist. Nur ist dieser Gegensatz hier stärker im hellenistischen Sinne aufgefasst."

das Passahlamm 19 33 36. Vor Allem aber findet, was der Logos ewig ist und in der Zeit wirkt, seine sichtbare Abspiegelung in den Wundern. Diese sind lauter Abbildungen von Verhältnissen der oberen Welt, Sinnbilder der „himmlischen Dinge" 3 12[1]. Auch wenn er Wunder thut, redet der johann. Christus noch Gleichnisssprache (16 25 ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν). Eine ausdrückliche Anweisung zur sinnbildlich vertiefenden Auslegung wird 9 3 11 4 gleich an den Eingang gerade derjenigen Wundergemälde gesetzt, welche mit den glänzendsten Farben entworfen sind. Aber auch sonst thut der Evglst das Seinige, um hier überall vom Buchstaben zur Erfassung des Geistes fortzuleiten, indem er sich gleich bei dem Bericht über das „erste Zeichen" 2 11 auf Leser einrichtet, welchen jener Kanon der Schriftauslegung (s. I, S. 92) bekannt und geläufig ist, wornach allegorisches Verständniss beabsichtigt und herausgefordert wird, wo die buchstäbliche Fassung zur Annahme von Selbstwiderspruch und Sinnlosigkeit führen würde (s. unten S. 421 f). In Wahrheit offenbart dort auf dem Hochzeitsfeste zu Kana der als Bräutigam Gekommene 3 29 im Gegensatze zu dem mit Wasser taufenden Vorläufer 1 30—34 und Vertreter des Alten 3 30 erstmalig das freudenreiche Wesen der neuen Heilsbotschaft. Der langjährige Kranke in den Hallen von Bethesda ist gesund geworden 5 1—9. Aber durch dieses Ereigniss ist ein „Grösseres" (5 20, vgl. auch 1 51) vorgebildet, die durch Christus erfolgende Genesung der Menschheit[2]. Und wie diese Handlung sammt der vorangehenden Heilung eines Kranken in Galiläa 4 46—53 als Titelzeichnung zu der grossen Rede dient, darin Christus als Spender des gesunden Lebens der Welt auftritt 5 19—30, wie die wunderbare Speisung 6 3—13 nach 6 26—33 nur ihren Spender als denjenigen beglaubigen soll, welcher eine Nahrung zu geben hat, die in das ewige Leben reicht, ein himmlisches Lebensbrot, als welches Christus selbst erscheint 6 48 51, so stellt ihn die Heilung des Blindgeborenen 9 1—7 kraft eigener authentischer Erklärung 9 39 als den Spender des geistigen Lichtes dar. So ausführlich wie letzteres Wunder ist nur noch die Geschichte von Lazarus 11 1—44 erzählt als lebendige Hieroglyphe zur Bezeichnung desjenigen, der sprechen kann: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" 11 25. Wenn dagegen die tiefere Bezie-

[1] Im Zusammenhang nachgewiesen besonders von Scholten S. 152 f, 222 f. Vgl. Luthardt, Der johann. Ursprung des 4. Evglms S. 135: „Alles wird zum σημεῖον, zum Bild und Gleichniss unsinnlicher Gedanken und Thatsachen." Sogar P. Cassel, Die Hochzeit von Cana. Mit einer Einleitung in das Evglm Joh 1883, S. 45: „ein hl. Midrasch vom Leben Jesu, überall auf das Symbol und den allegorischen Geist gerichtet."

[2] A. Schweizer, Das Evglm Joh 1841, S. 67.

hung des Seewunders 6 14—21 undeutlicher hervortritt, so zeigt doch der weitere Fortgang 6 60—63, wie der Eindruck von der Freiheit einer dem Gesetz der Schwere entnommenen Leiblichkeit, von der Unabhängigkeit des fleischgewordenen Logos gegenüber den Beschränkungen des fleischlichen Daseins nachwirkt und verwerthet wird. In wohlbedachter Auswahl symmetrisch über das Ganze vertheilt, erinnern diese 7 Machtthaten an die symbolischen Handlungen der alten Propheten und illustriren nach verschiedenen Seiten das permanente Wunder der Offenbarung des Sohnes Gottes an die Welt, der beständigen Ausstrahlung seiner übernatürlichen Herrlichkeit[1]. Welches auch die geschichtlichen Stoffe gewesen sein mögen, daraus diese Bilder geformt sind, das 4. Evglm gewinnt durch ihre Aufnahme einen ganz eigenthümlichen, halb sinnlichen, halb übersinnlichen, halb thatsächlichen, halb symbolischen Charakter und wird zur denkbar kunst- und räthselvollsten Mischung von Wahrheit und Dichtung. Dieses Schwanken und Schweben zwischen Wirklichkeit und Ideal, zwischen derber Materialität (z. B. 11 39 ἤδη ὄζει) und vergeistigender Allegorie bildet aber nicht bloss die zufällige Manier der Darstellung, sondern hängt mit dem Charakter des Ganzen zusammen, der Zusammenschau eines geschichtlich gegebenen Factors mit einem rein idealen Gedankenbild.

Die allein geeignete Form für eine solche Darstellung war aber ein Buch, das Anspruch auf dasselbe Doppelverständniss erhob, welches man in der alexandrinischen Schule dem AT zu widmen gewohnt war. Daher die vielen schillernden Ausdrücke (ὥρα Stunde der Herrlichkeitsoffenbarung und des Todes, ἐγείρειν Aufbauen und Auferwecken, βλέπειν und θεωρεῖν physisch und intuitiv, ἄνωθεν von oben und von Neuem, ὑψοῦσθαι an's Kreuz und zum Himmel, γεννᾶσθαι gezeugt und geboren werden, αἴρειν wegnehmen und tragen, ψυχή Seele und Leben, πνεῦμα Wind und Geist, κρίσις Gericht und Scheidung, ἐργάζεσθαι Wirken und Erwerben, ἀποθνήσκειν leiblich und geistig, ἁγιάζειν Weihen und Opfern, ἀκολουθεῖν im Leben und im Martyrium), vor Allem aber Stellen wie 2 19—22 3 3—8 13 1—15, welchen überhaupt nur mit Anwen-

[1] B. Weiss, Lehrbegriff, S. 202: „Die Wunderwerke im engeren Sinne dienen aber dazu, diese seine göttliche Wirksamkeit, die an sich geistiger Art ist, wie die lebenschaffende, erleuchtende, todtenerweckende, im Leiblichen und Sinnlichen abzubilden und an diesem leicht fasslichen Gegenbilde sowohl ihren göttlichen Ursprung und Charakter, als ihre heilbringende Bedeutung klar zu machen." Ebenso Hutchison, Our Lord's signs in St. John 1892. Dann liegt es aber auch nahe, dem Evglsten mit Joh. Cropp, Protest. Kirchenzeitung 1882, S. 233 ein Bewusstsein um das Verhältniss der geschichtlichen zur idealen Wahrheit zuzuerkennen.

dung des correct philonischen Schlüssels der Lehre vom dreifachen Schriftsinn exegetisch beizukommen ist[1]. Darin aber liegt die Probe auf die Richtigkeit des alexandrinischen Ansatzes bei unserer Rechnung.

5. Verhältniss zum Gnosticismus.

Aehnlich wie in Eph und Kol (s. oben S. 236f) findet auch hier das „Erkennen", die „Erkenntniss" oberste Werthung (allein I Joh hat 25 mal γινώσκειν). Dazu aber kommt als Gegenstand derselben die „Wahrheit". Die „wahren Jünger werden die Wahrheit erkennen" 8 31, von der Wahrheit frei gemacht 8 32 36, vom Geist „in alle Wahrheit geleitet" werden 16 13. So aber heisst hier entsprechend dem oben (S. 375) nachgewiesenen Begriff von „wahrhaftig" alle der übersinnlichen Welt angehörige Realität, speciell die Summe des neuen Wissens, welches Christus, der König der Wahrheit 18 37, aus jener oberen Welt mitgebracht hat, also die ihm zustehende und von ihm mitgetheilte, in ihm den Seinen offenbar gewordene, vollkommene Gotteserkenntniss. „Wahrheit" im johann. Sinn als Gegensatz zum täuschenden Schein, „zum Irrsal" (πλάνη I Joh 4 6, vgl. 1 8 2 26 3 7 II Joh 7), ist geradezu die ganze Weltanschauung[2], welcher zufolge nur was von Gott stammt, zu ihm gehört, in ihn zurückkehrt, wesenhafte Existenz hat; daher namentlich auch die Menschen, um nicht dem Tode zu verfallen, aus der unteren Welt in die obere zurückkehren müssen (s. unten S. 383). Wie aber ein solcher Begriff dem Urchristenthum fremd ist[3], so kennzeichnet er den erweiterten Hintergrund der johann. Gedankenwelt. Die synopt. Evglien verstehen sich aus sich selbst, weil sie lediglich die religiöse Gedankenwelt Jesu meist in der Sprache allgegenwärtiger Erfahrung, zuweilen auch jüdisch nachgedunkelt zum Ausdruck bringen; das 4. Evglm setzt Verständniss für die philosophische Stimmung des Zeitalters voraus. Dort hängt das „Leben" an der Erfüllung des Doppelgebotes der Liebe; hier besteht „ewiges Leben" 17 3 darin, dass man „erkenne" — nämlich den „allein wahren Gott" und seinen ausschliesslichen Repräsentanten

[1] Vgl. HC IV, S. 4f, 59f, 62f, 176, Lehrbuch der Einleitung S. 451.

[2] Vgl. Schlatter, Der Glaube im NT[2], S. 408: ἀλήθεια „in umfassendem Sinn, der sie in ihrer über dem Menschen stehenden Realität anschaut"; demnach „betrachtet ἀληθινός die Sache nach ihrem eigenen Wesen". Anders Wendt II, S. 200f, welcher mit „Richtigkeit", „das Rechte" übersetzen will und dem Begriffe eine überwiegend moralische Wendung gibt, woran sich Köhler S. 34f unsicher anschliesst.

[3] Osc. Holtzmann S. 85: „Darauf kommt es an, geltend zu machen, dass der bei Joh immer wiederkehrende Begriff ἡ ἀλήθεια nicht bloss im Munde Christi und seiner ersten Jünger, sondern ganz allgemein im Munde jedes vom Griechenthum nicht beeinflussten Israeliten unerhört ist."

und Vertreter „Christus“ [1]. Einfach um den Glauben handelt es sich dort; hier dagegen um „Glauben und Erkennen“ (s. unten 3, 4). Die Art des so energisch geforderten Erkennens entspricht im Allgemeinen der, in der griech. Philosophie herkömmlichen, Vergleichbarkeit mit der unteren, sinnlichen Wahrnehmung (ἰδεῖν, ὄπτεσθαι, θεᾶσθαι, βλέπειν, θεωρεῖν)[2], speciell 1 18 3 31 7 17, vgl. auch 14 17 15 19 21 I Joh 3 2, dem stoischen Grundsatze „Gleiches wird von Gleichem“ erkannt (Sext. Empir. 7 92). Mit dieser erkenntnisstheoretischen Stellung hängt es weiterhin zusammen, wenn in Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken der gleichzeitigen stoischen und platonischen Philosophie die Sittlichkeit in ein Abhängigkeitsverhältniss zu der Qualität der Vorstellungen und Begriffe tritt (man „thut die Wahrheit“ 3 21); wenn demgemäss trotz Anerkennung des ächt christl. Erkenntnissprincips 7 17 die Voraussetzung vom Primat der Erkenntniss, welcher der Wille folgt 3 19 6 45 8 32[3], bestehen bleibt und überhaupt an Stelle der Frage nach der Gerechtigkeit die nach der Erkenntniss tritt[4]. Die Gnosis ist somit auf keinen Fall mehr, wie bei Pls, eine charismatische Zugabe zum Glauben, sondern gehört zur Vollreife jedes Christen. „Alle werden von Gott gelehrt sein“ 6 45, sollen in einer, an das gleichzeitige Mysterienwesen erinnernden, Weise in die volle, aus der oberen Welt stammenden Erkenntniss eingeführt werden I Joh 2 20. Der johann. Christus ist nämlich wesentlich Offenbarer dieser verborgenen Welt[5]. Seine Function wird 1 18 mit dem Worte bezeichnet, welches die Griechen von Priestern und Wahrsagern gebrauchen, wenn dieselben göttliche Geheimnisse kundthun (ἐξηγεῖσθαι). Dieser seiner Stellung als Mystagoge entspricht es, wenn er verschiedene Stufen

[1] Die im Zusammenhang durchaus verständliche Gleichung γνῶσις = ζωή erhebt B. Weiss, Lehrbegriff, S. 10f zum Rang eines Orientirungspunktes für den ganzen johann. Lehrbegriff, wodurch das richtige Verhältniss des Begriffs der Erkenntniss zu anderen, verwandten Begriffen verschoben wird. S. unten 3, 4. Man könnte mit demselben Recht aus I Joh 5 3 die Gleichung gewinnen, Liebe = Halten der Gebote und damit ähnliche Verwirrung anrichten. Vgl. dagegen Riehm, StKr 1864, S. 539, Huther, JdTh 1872, S. 11.

[2] Vgl. HC IV², S. 16.

[3] Osc. Holtzmann S. 116 weist auf „das immer wieder gebrauchte Bild des Lichtes, das den geeigneten Ausdruck für die johann. Gleichsetzung von Wahrheitserkenntniss und Sittlichkeit darbietet.“

[4] Weizsäcker, S. 522: „Die Gerechtigkeitsfrage ist nur einmal erwähnt, 16 8, und hier nach der höheren Erkenntniss damit erledigt, dass Jesus zu seinem Vater hingegangen ist.“

[5] Auch Pfleiderer S. 761 zeigt, „wie gerade der transcendente Hintergrund des hellenistischen Christus dazu diente, das Christenthum als die wahre Erfüllung der heidnischen Mysterienweisheit, als die Befriedigung ihres ungestillten Verlangens nach Erschliessung der geheimnissvollen jenseitigen und göttlichen Welt erscheinen zu lassen.“

der Einführung in die Wahrheit unterscheidet. „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen“ 16 12. Im innersten Heiligthum angelangt, that sich dann den Schauenden (ἐπόπται II Pt 1 16) die Aussicht in das Jenseits auf, wo die Vollendeten in der Nähe der Götter glücklich wohnen werden, ähnlich wie, nachdem der laute Lebenstag verstummt ist, Jesus im engsten Kreise der Eingeweihten, traulich vereint mit den Seinen, diesen den Blick öffnet in eine ewige Heimath, wo viele Wohnungen in des Vaters Hause sind 14 2, worauf dann aus dem Munde der letzter Enthüllungen harrenden Jünger die Forderung laut wird: „Zeige uns den Vater“ 14 8, ziehe den Vorhang weg vor dem grossen Unbekannten; und siehe da — die alle Räthsel lösende Antwort, die Offenbarung (entsprechend den δεικνύμενα der Mysterien) lautet: „Wer mich geschaut hat, hat den Vater geschaut“ 14 9. Dieser in die Gegenwart fallenden christologischen Enthüllung folgt dann aber noch die heilsökonomische, welche 16 10 13 der Zukunft aufbehalten wird und der Sache nach nur mit dem „Geheimniss“ in Eph zusammenfallen (s. oben S. 235 f), d. h. den überraschenden Fortgang der christl. Sache, ihre siegreiche Vollendung auf heidnischem Boden zum Inhalt haben kann. Eine Art von höherer Mysteriensprache stellen auch dar die himmlische Zeugung 1 13 3 3 6 (vgl. die renati, regeneratio der Attis- und Isismysterien), das mystische Essen und Trinken 6 54 (Mithrasmysterien nach Justin und Tertullian), das ersterbende Saatkorn 12 24 (die Aehre als bedeutendstes Natursymbol der Demetermysterien), wobei jedoch die Unsicherheit, die über das Thatsächliche im letzten Fall besteht, und das erst viel spätere Auftreten der Parallelen in den beiden ersten Fällen Zurückhaltung im Urtheil gebieten [1].

Bestimmter, als die nur auf Phantasie und Stimmung losarbeitenden Mysterienculte, hatten es die, an sie vielfach sich anlehnenden, von ihnen Weihen und Symbole entlehnenden, gnostischen Schulen auf intellectuelle Förderung abgesehen. Aber auch was von Berührungen mit der Gnosis im engeren, im historischen Sinne des Wortes hat nachgewiesen werden wollen, geht nicht hinaus über dieselbe Allgemeinheit zeitgenossenschaftlicher Verwandtschaft, wie sie dem Mysterienwesen gegenüber zu constatiren ist. Ein gewisser Anflug gnostisirender Färbung liegt auf dem hier ausgebreiteten Bilde; mehr nicht [2].

---

[1] Vgl. Anrich S. 11, 47, 53 f, 106 f, 111, 118, 146.

[2] Den Zusammenhang mit der Gnosis haben besonders Hilgenfeld und Volkmar stark betont (s. oben S. 353). Gegen die Ermässigungen, welche Thoma S. 149 f anbrachte, schrieb Hilgenfeld, Das Joh-Evglm alexandrinisch oder gnostisch? ZwTh 1882, S. 388 f.

Specifisch johann. Ausdrücke finden sich ebenso wieder in der Mysteriensprache (besonders σωτήρ und σωτηρία, salus), wie in der gnostischen Terminologie (λόγος, ζωή, φῶς, ἀλήθεια, μονογενής, πλήρωμα, γνῶσις). Sie sind übrigens ebenso wenig von der Gnosis wie vom 4. Evglsten erstmalig geprägt worden, zum Theil sogar wohl älter als die alexandrinische Speculation. Die Gnosis beschäftigt sich noch wesentlich mit denselben Problemen, welche von den späteren Formen der griech. Philosophie und insonderheit auch vom philosophirenden Judenthum in Alexandria erfasst und behandelt worden waren. In diese Linie tritt mit den speculativen Elementen seiner Weltanschauung auch der 4. Evglst ein. Alle Gegensätze, welche seinen Horizont beherrschen, lassen sich zurückführen auf den alexandrinisch-gnostischen Grundgegensatz von Geist und Materie. Den Dualismus von „Fleisch" und „Geist" hatte schon Pls schärfer gefasst und schulmässiger durchgeführt, als dies in einer rein jüd. Gedankenwelt geschehen konnte. Aber erst Joh gibt ihm eine Ausdehnung, welche schon nahe an die Grundvoraussetzung der Gnostiker von dem an sich gottwidrigen Wesen der Welt oder des Weltstoffes heranrückt.

Ueber das Wesen der Materie — ein so wichtiger Punkt in aller Gnosis — erfahren wir hier nichts. Die Annahme eines ungewordenen, rohen Weltstoffes (ὕλη ἄμορφος der Gnosis) könnte zwar im Hintergrunde von 1 3 (χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν) stehen, weil der gewählte Ausdruck sowohl auf die jüd. Weltschöpfung (κτίζειν), wie auf die griech. Weltbildung (πλάσσειν) anwendbar ist. Um so gewisser begegnet der Begriff einer Weltschöpfung 17 24 (καταβολὴ κόσμου): ein Beweis dafür, dass die Gnosis des 4. Evglsten keinesfalls ein durchgeführtes System darstellt, sondern hier vielmehr ein religiöses Interesse sich gewisser speculativer Hülfs- und Lehrsätze, gewisser Zeitideen bemächtigt, um sich daraus einen, nur dem nächsten Bedürfnisse dienenden, metaphysischen Hintergrund zu schaffen. Aber auch so hat der johann. Prolog mit der Gnosis immerhin dieses gemein, dass er das Räthsel des Daseins, das Geheimniss der Entstehung aller Dinge und der Stellung des Menschen in der Welt wenigstens berührt. Die gnostische Lösung und Erklärung lag nun theils in der Annahme eines Emanations- oder Evolutionsprocesses, welcher von oben nach unten oder von unten nach oben eine das All einheitlich gestaltende Linie zieht, oder in der Setzung eines Ur- und Grundwiderspruchs, welcher die ganze Weltbildung veranlasst und das Dasein zu einem Schauplatze der sich bekämpfenden Universalmächte des Lichtes und der Finsterniss macht. Aehnlich lässt sich auch bei Joh der Erfolg, welchen der bildende Einfluss des Logos auf den

Weltstoff erzielt, nach den beiden Stadien unterscheiden, welche die Begriffe „Leben“ und „Licht“ andeuten. Das im Chaos angeregte Leben drängt zum Kosmos und über diesen hinaus in der bewussten Schöpfung zu Gott hin. Der die ungeordnete Materie, die „Finsterniss“ 1 5 bearbeitende Organisationsprocess erreicht im menschlichen Bewusstsein einen Höhepunkt, auf welchem das Licht der Gotteserkenntniss angezündet werden kann und soll (s. unten S. 400). Aber kaum ist diese Linie angelegt, so wird sie durch die, freilich im Gnosticismus viel energischer wirksame, dualistische Betrachtungsweise durchbrochen[1]. Einerseits also fällt gerade in demjenigen Evglm, welches einen so bestimmten Nachdruck auf das Moment der Erkenntniss legt, auch dem Lichte eine entscheidende Rolle in der Reihe der religiösen Begriffe zu[2]; andererseits erscheint, was diesem Erleuchtungsmittel widersteht, seiner Wirksamkeit eine Schranke setzt, die Macht und der Machtbereich des Satans, als „Nacht“; daher die symbolische Darstellung 13 30. In keiner anderen bibl. Schrift kehrt dieser Gegensatz so oft wieder, spielt er eine so entscheidende Rolle, wie in dem 4. Evglm. Nur Präludien dazu bringt Eph (s. oben S. 239). Vollends der synopt. Jesus spricht von Licht und Finsterniss lediglich im populären Stil. Daran schliesst sich Joh insofern an, als der Gegensatz zumeist in die persönliche Welt hereinfällt, also eine vorwiegend sittliche Färbung trägt, wie 12 35 36. Andererseits wird „das Licht“ fast ähnlich wie „der Logos“ als eine im Zeitbewusstsein feststehende Grösse behandelt und gleichsam zum Eigennamen des Christus erhoben. Nicht bloss ist er selbst „das Licht der Welt“ 8 12 9 5 12 46, sondern es war auch schon der fleischlose Logos „das Licht der Menschen“ und leuchtete als solches von jeher in die Finsterniss herab, „und die Finsterniss hat das Licht nicht begriffen“ 1 4 5; die Menschen „liebten die Finsterniss mehr als das Licht“ 3 19. Daher eben jene concentrirte Lichtwirkung nöthig wurde, welche das Evglm in der Fleischwerdung des Logos darstellt 1 9 12 35. Seine Thätigkeit ist wesentlich eine erleuchtende, den Vater und die obere Welt offenbarende, wie in der Gnosis. In dieselbe Welt, die er geschaffen, die

[1] Baur, Evglien S. 88 sieht sich „auch in Ansehung des Ethischen auf den allgemeinen kosmischen Zusammenhang der Principien, in welchem Ethisches und Physisches, Freiheit und Nothwendigkeit, Geist und Materie noch in ihrer Einheit zusammengefasst sind, als den metaphysischen Hintergrund zurückgewiesen“. Vgl. auch B. Brückner bei de Wette zu Joh[5], S. 11: „ohne Unterscheidung des Physischen und Ethischen.“ Richtig, wofern nur eine solche Continuität nicht durchbrochen wäre einerseits durch die Annahme einer positiven Gegenwirkung der Finsterniss 1 5, andererseits durch das absolute Wunder, welches aus der Sphäre des Fleisches in diejenige des Geistes versetzt 3 6.

[2] Vgl. B. Weiss § 147a.

aber dem Lichte entfremdet war 1 3—5 9—11, ist er eingetreten und hat den Kampf mit der Finsterniss aus nächster Nähe geführt. Der Finsterniss aber gehört die Masse der Menschen an, während eine kleine, durch mehrfache Krisen gesichtete (vgl. Lc 22 31 = Joh 6 66—71) Auswahl dem Lichte zustrebt 3 20 21. Für diese Jünger, repräsentirt in den Zwölfen[1], betet der synopt. Christus, „dass ihr Glaube nicht aufhören möge“ Lc 22 32, der johann. dagegen, dass Gott sie so, wie er, ihr Herr, bisher gethan, weiterhin bewahren möge Joh 17 11 12 15; denn „sie sind nicht aus der Welt, gleichwie ich nicht aus der Welt bin“ 17 14 16. Den Gegnern aber, die aus der Welt sind, ruft zwar der synopt. Christus in der Sprache des Lebens zu „Wehe euch, ihr Schlangen und Ottern“, der johann. dagegen 8 23 „Ihr seid von unten, ich bin von oben“ (s. S. 365f.). Das ist die Sprache der Schule, und zwar einer Schule, deren Lehren zufolge die obere und die untere Welt sich nicht etwa bloss gegenüberstehen, wie Urbild und Abbild (s. oben S. 374f.), sondern auch ethisch gegensätzlich bestimmt sind; also wohl derjenigen Schule, welche den Naturunterschied der Geistes- und der Fleischesmenschen aufgestellt hat[2]. In allen diesen Weltbildern ist ganz oben die Stelle Gottes, ganz unten diejenige Welt, deren Inhalt Finsterniss, deren Herr der „Fürst dieser Welt“ 12 31 14 30 16 11, der Satan ist. Dieser wird 8 44 als selbständiger Producent alles Mordes (ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς) und aller Lüge (ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ), als Ursünder beschrieben, der also nach I Joh 3 8 (ἀπ᾽ ἀρχῆς ἁμαρτάνει) Rm 5 12 Sap 2 24 wohl den Sündenfall der Menschen herbeigeführt, schwerlich aber selbst einen solchen erlebt hat (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν weist keineswegs auf einen Teufelsfall hin, sondern heisst: er steht nicht in der Wahrheit, verwirft sie im Princip; sein Element ist Schein, Lüge, Täuschung). Macht man mit diesem vollkommenen Widerspiel Gottes Ernst und findet man in der Grundstelle 8 44 etwa überdies noch, was sprachlich durchaus möglich bleibt, einen Vater des Teufels[3], so liegt ein wirklicher Dualismus im Sinne gleichzeitiger Philosophen, wie Plutarch, vor: zwei Principien, aber das Uebergewicht auf Seiten des guten, göttlichen.

[1] E. Haupt, Zum Verständiss des Apostolats im NT 1896, S. 53f lehnt die Annahme einer Herabsetzung des Zwölferkreises bei Joh ab und macht S. 109 für den richtigen Begriff des Apostolates auf 17 18 20 21 aufmerksam.

[2] Hilgenfeld, Lehrbegriff, S. 152, 155, 290 unterschied statt 2 vielmehr nach valentinianischem Muster 3 Menschenclassen, indem er den Nikodemus als Vertreter der Psychiker in die Mitte stellte mit der Aufgabe, sich für das hylische oder für das pneumatische Princip zu entscheiden. Aber die johann. Anthropologie ruht direct auf der zweitheiligen paulinischen. S. unten 3, 1.

[3] Vgl. über die betreffende Auslegung Hilgenfeld's, Volkmar's u. A. HC IV, S. 137.

Denn an Christus bricht sich die Macht des Bösen 12 31 14 30 I Joh 3 8. Gleichwohl ist dieselbe etwas durchaus Reales. Die Finsterniss ist schon 1 5 nicht etwa bloss als dumpfes animalisches Dasein, sondern als ein selbständiges Reich gedacht, das in positivem Gegensatz zu dem von Gott aus strahlenden Licht steht; daher der Zorn Gottes 3 36 als Gegenwirkung. Noch näher tritt der Evglst der Weltanschauung der Gnosis, wenn er auch sonst in stark dualistisch klingendem Ausdrucke zwischen Wahrheit und Lüge 8 44 18 37, Christus und Welt 8 23 15 19 17 14 16 einen Grundwiderspruch setzt und denselben in Weiterführung des synopt. Bildes vom guten und vom bösen Samen Mt 13 24 25 37—39 in der Annahme eines doppelten Menschensamens 1 12 8 38 41 42 44 47 11 52 fast schon mit der Consequenz einer Unmöglichkeit der Rettung von Weltkindern 3 27 8 43 10 26 12 37—40 14 17 17 9 gipfeln lässt. Wie es gottverwandte Naturen gibt (s. oben S. 359), so auch Teufelskinder, deren Repräsentant I Joh 3 12 Kain ist, wie bei Philo (Sacrificium Abelis et Cain 1) und bei Gnostikern. Nicht bloss Gott, auch Satan ist auf seinem Gebiete 8 41—49 I Joh 3 10 zeugungskräftig. Sind diese Ideen auch alle mehr ethisch als speculativ gedacht und durchgeführt, so konnte sich doch daran, und nicht minder an schroff antijudaistische Aeusserungen wie 5 37 10 8 der Gnosticismus direct anschliessen [1].

Immerhin wären diese Präformationen gnostischer Gedankengänge möglicher Weise noch einer harmloseren Deutung fähig, wenn nicht die johann. Briefe mit ihrer directen Polemik gegen die Gnosis völlige Sicherheit über die Zeitnähe der Gnosis gewähren würden. Der Dissensus, welcher bezüglich des Maasses gnostischer Spuren im Evglm auch zwischen sachkundigen und unbefangenen Forschern besteht, verschwindet sofort, wenn es sich um I Joh handelt. Dieses Schriftstück sucht nämlich den Gedanken des Evglms in anderer Form und mit bestimmter Hervorkehrung einer gegen die Gnosis gerichteten Spitze Eingang zu verschaffen. Ein „Geist des Irrsals" (πνεῦμα τῆς πλάνης) ist in der Welt 4 6, vertreten durch verführerische Geister 4 1, die, in der Welt bewundert 4 5, von der Gemeinde sich aus-

[1] Aehnlich wie Reuss und K. R. Köstlin urtheilt auch Pfleiderer S. 750: „Er ist von der Thatsache des mannigfachen Bösen in der Welt ausgegangen und hat dieses auf ein einheitliches beherrschendes und bewirkendes Princip zurückgeführt, ohne weiter darüber zu grübeln, wie dieses als reales Wesen vorgestellte Princip in das Ganze einer göttlichen Schöpfung sich einfügen lässt." „Das unterscheidet die johann. Theologie von dem häretischen Gnosticismus, mit welchem sie sich übrigens gerade in den Lehren von Welt, Satan und zweifacher Menschenart so nahe berührt." Wie er, so hatten zuvor besonders Hilgenfeld und Scholten den anthropologischen Dualismus als einen naturhaften gefasst, während die Durchschnittstheologie bestrebt ist, denselben in ethische Gegensätze aufzulösen.

gesondert haben 2 19, beziehungsweise ausgeschlossen worden sind 4 4 5 16. Der Antichristen sind bereits Viele aufgetreten (ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν 2 18), in welchen der geweissagte Eine seine geschichtliche Wirklichkeit gewinnt 4 3, vgl. II Joh 7. Vor diesem Irrthum zu warnen ist der 2 26 3 7 ausgesprochene Zweck des Briefes. Was derselbe im Auge hat, ist die bereits herangewachsene, dualistisch begründete, christologisch als Doketismus, praktisch als Antinomismus sich manifestirende Gnosis. Ihr, als einer blendenden Neuerung 4 5, gegenüber vertritt er die altüberlieferte und ererbte (2 7 24 3 11 ἀπ' ἀρχῆς), gemeinchristliche Lehre, deren Hauptinhalt sich in dem Satze zusammenfasst, dass Jesus der Sohn Gottes im Fleische ist 4 2 15 5 5. Mit der Versicherung der Leibhaftigkeit, ja Handgreiflichkeit des erschienenen Heiles beginnt der Brief 1 1—4. Die zwei Bekenntnissformeln 4 2 (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) und 2 22 (ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός) lassen darüber keinen Zweifel bestehen, dass der Christus der Gegenlehre als himmlisches Wesen nicht wahrhaft Mensch, ihr Jesus als irdischer Mensch nicht wahrhaft und dauernd eins mit dem Christus werden kann. Da nun derselben Gegnerschaft überdies das Bekenntniss zur Gnosis in aller Form in den Mund gelegt ist (2 4 ὁ λέγων, ὅτι ἔγνωκα αὐτόν), so besteht ziemlich allgemeine Uebereinstimmung bezüglich der Annahme einer antidoketischen Polemik, welche man bald gegen Kerinth, bald gegen Basilides gerichtet denkt. Dem Doketismus will auch 5 6 das Bekenntniss zu dem Christus entgegentreten, welcher „mit Wasser und mit Blut gekommen ist, nicht mit Wasser allein", wie ja Kerinth nach Iren. I 26 1, Basilides nach Iren. I 24 4 den oberen Christus zwar bei der Taufe auf Jesus herabsteigen, vor dem Leiden aber, weil das Göttliche nicht leidensfähig ist, ihn wieder verlassen und zum Himmel zurückkehren liess. Erst im Hinblick auf diesen, aus der Exegese des Briefs zu erhebenden, Befund ist es sogar erlaubt, einen stillschweigenden Gegensatz zur Gnosis in einzelnen Aeusserungen des Prologs (1 1 θεὸς ἦν, also kein himmlischer Aeon; 1 3 οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν, also kein Chaos; 1 14 σὰρξ ἐγένετο, also auch keine doketische Christologie), überhaupt in der ganzen Anschauung vom Logos die einheitliche Zusammenfassung alles dessen zu finden, was für die Gnosis in eine endlose Vielheit von Aeonengeschlechtern auseinanderging (vgl. μονογενής 1 14 18 und πλήρωμα 1 16).

War es eine Uebertreibung, wenn man ein Evglm, welches der eben erst in Entstehung begriffenen Gnosis gegenübertritt, selbst aus schon ausgebildeten Formen derselben ableiten wollte, so versetzt uns dafür der Brief um so gewisser in einen Gedankenkreis, welcher

die Probleme, damit sich die Gnostiker beschäftigten, umschliesst. Das kann aber nicht ohne Rückwirkung auch für das Verständniss des Evglms bleiben. In beiden Schriften soll die falsche, den christl. Gemeinglauben zersetzende Gnosis in doppelter Weise auf ihren Wahrheitsgehalt zurückgeführt werden: einmal dadurch, dass aus ihrer Gedankenwelt Aufnahme findet, was sich mit jenem Gemeinglauben verträgt, was ihm im Bewusstsein der Zeitgenossen etwa gar zur Empfehlung und Unterstützung gereichen könnte; zweitens aber auch dadurch, dass die Gnosis selbst aus der Sphäre unfruchtbarer Speculation sich auf den Boden des gemeinschaftlichen Glaubens und des thätigen Christenthums herablässt. Die wahre Gnosis, wie sie hier und ähnlich in Eph der falschen entgegengesetzt wird, hat ebenso sehr im Glauben ihren vollen Gehalt, wie sie in der Liebe sich fruchtbar erweist. Gern lenkt daher der johann. Evglst die Blicke von der Theorie und Speculation hinweg auf die praktische Seite der Gnosis, welche in der Liebe besteht und im Halten der Gebote. Nirgends bewährt sich die Nachwirkung des ächten Geistes Jesu auch in diesem gnostisirenden Spiegel unverkennbarer, als in Stellen wie 3 21 14 15 21 23 15 10 12 17; gegenüber dem bloss doctrinären Erlöser der Gnosis, welcher nichts zu thun hat, als den unbewusst in den Geistesmenschen schlummernden Funken der Gottverwandtschaft durch die Kunde vom unbekannten Gott zu erwecken, erlöst der johann. Christus zumeist dadurch, dass er als Anschauungsbild Gottes 14 9 Repräsentant und Organ der göttlichen Liebe ist 3 16 17, die er bis an das Ende bewährt hat 13 1—3. Damit diese Gottesliebe in sie übergehe, dazu, und zu keinem anderen Zwecke, hat er den Seinigen die Gnosis vom göttlichen Namen, d. h. das richtige Gottesbewusstsein mitgetheilt 17 26. Darin bewährt sich jene Grundverschiedenheit der Menschenseelen, dass, sobald das Centrum der oberen Welt als Person leibhaft erschienen ist, die Kinder des Lichtes sich angezogen fühlen und lieben, wo die Kinder des Teufels hassen müssen. Auf diese Weise verwirklicht sich jenes Leben, welches der Sohn mittheilt, in der Liebe. Dies das gefühlsmässige, ja das wahrhaft mystische Element, in welches die Gnosis hier eingetaucht und zugleich in das Christliche umgetauft wird.

In noch höherem Maasse gilt das Gesagte vom Brief, dessen Mahnungen durchweg die Eine Richtung verfolgen, dass sie die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft nicht sowohl im Wissen, in der Begriffsseligkeit, als in der sittlichen Durchbildung des Lebens, im Halten der Gebote 2 5, insonderheit in der Uebung der Bruderliebe bewährt finden: Letzteres im ausgesprochenen Gegensatze zu der lieblosen Gleichgültigkeit der wissensstolzen Parteigeister 2 9 4 20. Nicht minder

tritt dieser Gegensatz darin hervor, dass anstatt der aristokratischen Gnosis 2 27 die gemeinsame Salbung, das allgemeine Priesterthum der Gemeinde wie I Pt 2 9, und anstatt der vorgeblich schon erreichten Sündlosigkeit solcher, die als gnostische Antinomisten über jedes Verbot hinaus zu sein wähnen, die unter Voraussetzung von 1 7—2 1 zu erreichende Sündlosigkeit der Gemeinde Gottes 3 6 hochgehalten wird. Das dualistische Schema an sich ist also beiderseits das gleiche; aber die Kriterien der johann. Gotteskindschaft I Joh 3 10 19 20 4 2 6 13 theilen nach ganz anderen Richtungen, als diejenigen der gnostischen Geistesmenschheit.

6. Verhältniss zum katholischen Kirchenthum.

Die Einheit aller Gläubigen erscheint 10 16 11 52 17 21—23 als letztes Ziel ganz wie auch in Eph (s. oben S. 258). Nur fehlt im Unterschiede von diesem Schriftstücke hier der Name der Kirche. Sachlich aber fallen damit zusammen sowohl das Bild der Einen Herde 10 16, als auch im Briefe der Begriff der Gemeinschaft (κοινωνία) mit dem wahren Gott und seinem Christus, vermittelt durch die Gemeinschaft mit den apostol. Zeugen des Letzteren 1 3 6; nur innerhalb dieser Gemeinschaft fliesst 1 7 auch die Reinigungsquelle des Versöhnungsblutes. Ausser ihr, d. h. in der Welt, ist mithin kein Heil. Die ganze Welt liegt im Argen 5 19, gehört dem Teufel. Zu dieser Welt gehören 4 5 insonderheit auch die Irrgeister, welche 2 19 aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgetreten sind. Man soll nicht für sie beten 5 16, sie nicht einmal grüssen II Joh 10.

Ist das in der That bereits katholisch, so doch nicht im Sinne desjenigen Katholicismus, der sich schon im Laufe des 2. Jahrh. die angebliche Stiftung des Pt, die röm. Kirche zum Mittelpunkte ersah. Zwar tritt nicht bloss das Pt-bekenntniss 6 68 69 in freier Umgestaltung nach Mt 16 16 auf, sondern im Anhange 21 15—17 wird auch in Fortsetzung der Lc 22 31 32 gezogenen Linie die feierliche Wiedereinsetzung des gefallenen Apostels in sein Amt, seine Ernennung zum Oberhirten der Schafe gefeiert (das dreimalige „weide meine Schafe" als Ersatz für Mt 16 18). Schliesslich muss er aber doch, wie im ganzen Evglm, so auch hier 21 20—23 hinter dem ungenannten Lieblings- und Normaljünger zurücktreten, welcher allein das innerste Geheimniss des Christenthums kennt und vertritt. Nicht in einer apostol. Tradition oder Succession, sondern im Bewusstsein, ausschliesslich Stätte und Organ der Wirksamkeit des Geistes als des Stellvertreters des Sohnes Gottes selbst zu sein (s. unten 2, 5 2), ruht die Stärke dieser Johanneskirche[1].

[1] Pfleiderer S. 766: „das erstarkte Selbstbewusstsein der Kirche, welches

Einen Zug zu hierarchischer Gestaltung der Kirche verräth weder das Evglm noch der Brief. Ein idealer Episkopat nur erscheint im Bilde jenes Hirtenamtes, welches von Christus selbst vorbildlich verwaltet wird 10 11 14 und dessen spätere Vertreter 10 7 9 10 mit den inneren moralischen Bedingungen ihrer leitenden Thätigkeit bekannt gemacht, sowie 10 8 12 13 vor selbstherrlichem und untreuem Dienste gewarnt werden, ganz wie Act 20 28 I Pt 5 2–4 und in Past.

Mehr noch gibt sich die Stellung des Joh zum auftauchenden kathol. Kirchenbegriff zu erkennen auf einem Punkte, wo das Unvermögen, dieser Gedankenwelt gerecht zu werden, vielmehr Anschluss an Judenthum und Judenchristenthum zu entdecken vermeint[1]. Es betrifft dies den sog. Nomismus des Joh, vermöge dessen diese Literatur ihren nächsten Anschluss in den kathol. Briefen sucht, zu welchen I Joh mit Fug und Recht gezählt wird. Auch das 4. Evglm führt in dieser Beziehung eine vollkommen deutliche Sprache. „Euer Gesetz" — lautet 8 17 10 34 die Formel den Juden gegenüber. Und wie diese Juden der „Welt" angehören, so spricht Christus auch im Kreise der Seinen im Gegensatz zur Welt 15 18 19 und den Weltmenschen (Subjecte von 15 20–24) 15 25 von „ihrem Gesetz", nachdem er 15 12 als „sein Gebot" (ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή) 13 34 das den Jüngern gegebene (δίδωμι ὑμῖν) Liebesgebot namhaft gemacht hatte. Wird solches Gebot überdies als ein „neues" proclamirt 13 34 I Joh 2 7 8 II Joh 5, so tritt dadurch der Gegensatz der in der Christengemeinde geltenden Ordnung von dem jüd. Gesetz, das eine vergangene Grösse darstellt (s. oben S. 362f, 367), damit aber auch die Gegensätzlichkeit von altest. und neutest. Sittlichkeit nur noch stärker hervor[2]. War im synopt. Doppelgebot der Liebe noch Anschluss an die mosaische Ethik zu erkennen, so fällt solcher hier weg vermöge der Begrenzung und Einschränkung, welche dem Liebesgebot durch seine nähere Bestimmung als wechselseitige Bruderliebe (auch II Pt 1 7 von der allgemeinen Liebe unterschieden) zu Theil wird (vgl. das doppelte ἀλλήλους sowohl 13 34 als 15 12 17, dazu noch das ἐν ἀλλήλοις 13 35). Nur innerhalb der christl. Gemeinschaft, wo das „Beispiel" 13 15 wirksam war, ist die hier gebotene Liebe zu finden und erscheint daher 13 35 als der specifisch christl. Gemeinschaftsgeist. Die Leser des Briefes kennen dieses

nicht mehr bloss wartet auf die Ankunft des himmlischen Messias, sondern sich schon in der Gegenwart als die mit dem göttlichen Geist erfüllte, irdische Form weiss, gleichsam als die dauernde Fortsetzung der Fleischwerdung des Logos in Jesu." S. 774: „Für Joh verschwinden alle peripherischen Fragen des kirchlichen Gesellschaftslebens hinter der einen centralen Frage der Religion."

[1] So namentlich Franke S. 79, 222f.

[2] E. Haupt, Citate S. 90.

Gebot I Joh 2 7 „von Anfang an", d. h. es ist genau so alt wie ihr Christenthum; sie haben nie anders gewusst, als dass sie in einem Lebenskreise stehen, für welchen das Walten der Liebe so charakteristisch ist, wie draussen in der Welt das Walten eines entgegengesetzten Geistes 3 10—14. Immerhin ist das etwas anders gemeint, als die Moral der Bergpredigt oder des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter. Das Mittelglied zwischen dem umfassenden Gebot Jesu und dem bestimmt abgegrenzten des Joh bildet wieder Pls, wenn er die Erfüllung des Gesetzes in der Liebe Gal 5 14 auf den gegenseitigen Dienst deutet, welchen sich die Gläubigen leisten sollen (5 13 διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις, vgl. 5 15 ἀλλήλοις und ἀλλήλων) [1].

Aehnlich wie dies in Jak der Fall war (s. oben S. 344f), so stehen wir auch hier vor der alten kathol. Auffassung des Christentums als „neues Gesetz". Weist schon dieser Terminus nur im Namen Verwandtschaft mit dem jüd. Standpunkt auf, so redet Joh im Gegensatz zu Jak auch nicht einmal mehr vom „Gesetz", sondern vom „Gebot", entsprechend der das ganze Evglm durchziehenden Anschauung, dass Christus von Gott (10 18 12 49 50 14 31 15 10), die Christen von Christus (14 15 21 15 10 12) oder von Gott (I Joh 3 23 II Joh 4) „ein Gebot" oder „Gebote" erhalten haben. Nur wer die Gebote hält, bleibet in Gott und Gott in ihm I Joh 3 24, vgl. 2 5 6 3 6 Joh 15 7. Aber diese „seine Gebote sind nicht schwer" (vgl. Barn. 2 6, oben S. 345) — heisst es I Joh 5 3 im Anschlusse an das Wort Mt 11 29, welches ja einer unter dem Joche mosaischer Satzungslast seufzenden Menschheit galt. Das Thema zu allen diesen Variationen bildet das gleichfalls schon an der Schwelle der Katholicität stehende Wort Mt 28 20, welches die Hinterlassenschaft Jesu als eine Gesammtheit von Geboten beschreibt (πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν).

Kann man im „neuen Gesetz" der kathol. Kirche immerhin eine Wiederholung des jüd. Gesetzesgedankens selbst erblicken, sofern die paulin. Rechtfertigung aus Glauben darin kaum mehr Raum findet, so droht eine solche Gefahr des Rückfalles nicht mehr von Seiten des johann. neuen Gebotes. Auch in dieser Beziehung also ein idealer Katholicismus! In einfachster, gemeinverständlichster Weise werden I Joh 3 23 sowohl Glaube an den Sohn Gottes als Bruderliebe unter den einheitlichen Begriff des „Gebotes" befasst [2], und diese Liebe selbst, deren Motiv ja vor Christus noch gar nicht vorhanden war 15 12 13 I Joh

[1] Osc. Holtzmann S. 70, ZThK 1891, S. 418f.

[2] Joh. Weiss, Nachfolge, S. 51: „Glaube an Christus, ein Jüngerverhältniss zu ihm ist nur da möglich, wo man nicht nur in der gesammten religiösen, sondern auch in der sittlichen Haltung seinen Willen thut."

2 8 3 16, ist nur die ungerufen sich einstellende Antwort auf die Selbstoffenbarung der als Person angeschauten ewigen Liebe I Joh 4 7—12 19. Während das „neue Gesetz" der Kirche sich bald genug in eine Reihe einzelner Zumuthungen an Glauben und Lebensführung auseinanderlegt, schiessen umgekehrt alle Strahlen und Lichter, die durch das 4. Evglm leuchten, in dem einen, Glauben wie Werke in sich befassenden, Liebesgebot zusammen.

2. Theologische Hemisphäre.

1. Gott und Logos.

1. Die metaphysische Fassung des Gottesbegriffs.

Mehr als bei Pls, für welchen die Gotteslehre zu den selbstverständlichen Voraussetzungen gehört, kann von einer solchen bei Joh gesprochen werden. Auf den Gottesbegriff bezieht sich 17 3 jene Gnosis, die das ewige Leben selbst in sich befasst. Als ihr Gegenstand erscheint „der allein wahrhafte Gott". So (5 44 ὁ μόνος θεός und 17 3 ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός) heisst er nicht bloss im Gegensatz zu den „vielen Göttern" I Kor 8 5 (vgl. I Joh 5 20 21 ὁ ἀληθινὸς θεός und τὰ εἴδωλα), sondern selbst im Unterschiede von dem Gott des zeitgenössischen gesetzlichen Judenthums. Denn mag nun jenes in schulmässiger Bündigkeit formulirte Wort vom Geistsein 4 24 (πνεῦμα ὁ θεός) das Juden und Samaritern Gemeinsame, als Concessum[1] oder etwas über den beiderseitigen Anschauungskreis Hinausliegendes, Neues zur Geltung bringen[2]: daraus, dass Gott schlechthin Geist ist, wird jedenfalls gefolgert, dass die Anbetung Gottes in Jerusalem wie auf Garizim in gleicher Weise inadäquat sei 4 21 23. Damit ist die Dtn 12 5 ausgesprochene, ausschliessliche Einheit der Cultusstätte direct aufgehoben, und zwar vom Begriff des Geistes aus, welcher vollkommene Entschränkung, absolute Erhebung über die Schranken des Raumes gebietet. Dass aber nicht minder auch diejenigen der Zeit aufgehoben sind, kein zeitlicher Unterschied in das göttliche Sein herein fällt, folgt aus 5 17 19, wo die alttest. Vorstellung von der Ruhe Gottes (Gen 2 2 Ex 20 11 und besonders 31 17) dem metaphysischen Begriff der reinen Thätigkeit

[1] So Hofmann, Schriftbeweis I, S. 68f, Luthardt I, S. 416f, Weiss § 147c, Lehrbegriff S. 54f, bei Meyer II[8], S. 174f, Franke S. 101. Auf diesem Standpunkte sieht man in 4 24 entweder geradezu den alttest. Gottesbegriff selbst oder wenigstens nur den vollkommeneren Ausdruck für das schon im AT Gegebene. Doch ist es eine andere Sache, wenn Gott unter vielen Prädicaten gelegentlich auch dasjenige, Geist zu sein, beigelegt (s. oben I, S. 59), als wenn jede andere Vorstellung von ihm grundsätzlich abgelehnt wird.

[2] So Lutz S. 45, K. R. Köstlin S. 79, Baur S. 354, Pfleiderer, Urchristenthum S. 744f.

(actus purus) weichen muss (s. oben S. 368). Zum Wesen der Gottheit gehört stetiges und gleichmässiges Wirken. Ganz ebenso wird die Vorstellung, dass Niemand Gottes Angesicht sehen kann Gen 32 31 Ex 19 21 24 9 10 33 20 23 Jdc 6 22 23 13 22 I Reg 19 13, auf die absolute Spitze des Satzes Joh 1 18 geführt, um von da aus im Gegensatz zu den Theophanien Ex 34 6 Num 12 8 Jes 6 1 5 Ez 1 26—28, deren Object 12 41 vielmehr, gerade wie auch bei Justin, Apol. I 63, Dial. 60, die „Herrlichkeit des Christus" war[1], diesem vorweltlichen Christus ausschliessliche Gottesschau und Gotteserkenntniss zuzuschreiben. Dem weltfremd gewordenen Gott eignet Unsichtbarkeit begriffsmässig auch Joh 6 46 I Joh 4 12 20 (Rm 1 20 Kol 1 15 I Tim 1 17 6 16), und diese Unsichtbarkeit ist nur wieder der populäre, der negative Ausdruck für Geistigkeit. Diese letztere bildet somit trotz aller Anlehnung an die Anthropomorphismen (5 37 10 29) und Anthropopathismen (3 36) des alttest. Gottesbildes das kennzeichnende Siegel der johann. Theologie[2]. Insonderheit werden Gott eben darum, weil er Geist ist, auch die unabkömmlichen Functionen des geistigen, die constitutiven Eigenschaften des sittlichen Seins beigelegt, wie z. B. dass er wahr ist 3 33 8 26 und darum 9 31 nicht Sünder, sondern nur Gottesfürchtige erhören kann, vor Allem auch einen bestimmten Willen besitzt 7 17.

2. Die Ergänzung des Gottesbegriffes durch den Logosgedanken.

Schon oben (S. 370) wurde der eigenthümliche Gedankengang berührt, welcher die antike Reflexion auf den Gottesbegriff in eine Logoslehre ausmünden liess. Ist Gott durchaus Thätigkeit, so hat er „Leben in sich" 5 26 und kann nicht anders, als weiteres, ihm homogenes, Sein hervorbringen: er ist „der lebendige Vater" 6 57. Ebenso artikellos wie 5 26 steht das Wort Leben aber auch schon im Prolog 1 4, wo vielmehr vom Logos gesagt ist: „in ihm war Leben". Die Verdoppelung der Lebensquelle hängt also an dem, den Begriff Gottes ergänzenden, Begriff eines Mittelwesens, des Logos[3]. Jener metaphysisch gewordene, in die Weltferne versetzte Gott fällt schliesslich mit dem Begriff des Absoluten zusammen; dieser aber bedeutet das Gegentheil der Welt, d. h. die reine Negation. Dagegen wird eine Beziehung

[1] Thoma S. 233. Anders Hilgenfeld, ZwTh 1882, S. 429 f.

[2] So Frommann, Johann. Lehrbegriff S. 100 f, Baur S. 354 f, 403, Scholten S. 77 f, Keim I, S. 113 f, Pfleiderer S. 709, 744 f. Vgl. auch Harnack, ZThK II, S. 229: „Fortbildung der evangel. Gotteserkenntniss unter dem formalen Einflusse hellenistischer Denkweise."

[3] Beyschlag II, S. 440: „Denn die Voraussetzung jener Idee ist doch, dass Gott an sich in einer erhabenen Verschlossenheit und Weltfremde zu denken sei, die ihn nur durch ein von ihm zu unterscheidendes Medium schöpferisch und innerweltlich werden lasse."

zur Welt, ein positives Verhältniss zur Welt erst hergestellt durch Aufnahme des Logosbegriffes in den Gottesbegriff. Nicht nur zum Begriff der Welt, sondern auch zum Begriff Gottes gehört derselbe[1]. Denn auch ganz abgesehen von der Welt, ist 1 1 der Logos „zu Gott hin", d. h. er steht in thätigem und lebendigem Gemeinschaftsverhältniss zu ihm, schaut ihn 6 46 8 38. Schon das „im Anfang war" setzt voraus, und der johann. Christus bestätigt es 17 24, dass es eine Zeit gab, da nicht die Welt, wohl aber der Logos war. Dieser mit Hülfe der zeitlichen Anschauung gezogene Strich zwischen Gott und Welt bedeutet aber, dass der Begriff Gottes sich zunächst in sich selbst abrundet und vollendet vermöge des Logosbegriffes; ebenso nun aber auch seinerseits der Logosbegriff vermöge des Schöpfungsbegriffes. Und diese letztere Seite an der Sache kommt, jedoch ohne dass der innere Widerspruch des haltlos zwischen Gott und Welt schwebenden Bildes zu einer Entscheidung drängen würde, für den Zweck des Evglsten ungleich mehr in Betracht, als die andere. Darum gibt er seinem ersten Satze 1 1 nicht das Absolute selbst zum Subject, um sodann daraus etwa den Logosgedanken zu entwickeln und zu rechtfertigen, sondern er beginnt in bezeichnender Weise mit diesem Letzteren selbst, um dann in 2 weiteren Sätzen das Verhältniss dieses Logos zu Gott in der Weise einer nachholenden Erläuterung zu bestimmen. Dies geschieht also nur beiläufig, wie es auch nur Ergebniss einer nachträglich erwachsenen Reflexion ist. Von Haus aus hat der Logosbegriff seinen Ursprung in dem Bedürfniss nach Vermittelung des abstracten Gottesbegriffes mit der Welt. Sobald daher von dem im 1. Satze als ewiges Subject genannten Logos aus eine rückwärts laufende Linie in der Richtung auf Gott hin gezogen und hierauf 1 2 der Ausgangspunkt wieder eingenommen ist, erscheint 1 3 4 eine andere, in der entgegengesetzten Richtung laufende Linie, welche den Logos als Organ Gottes nach Aussen, als Princip der Schöpfung und Erleuchtung der Menschen hinstellt. Und damit erst ist der Nagel eingeschlagen, an welchem die weiterlaufende Gedankenkette des Prologs hängt.

3. Die religiöse Wendung des Logosbegriffes.

Gehört der Logosgedanke, soweit wir ihn bisher verfolgt haben, der Metaphysik an und kann er sein wesentlich philonisches Gepräge

[1] Ebenso ist der Logos bei Justinus ein das Wesen Gottes selbst bedingender Factor, während die durchgängige Fassung als Vernunftkraft (unpersönlich, λόγος σπερματικός) oder Vernunftgeist (persönlich) den justinischen Logos von dem, an das lichtschaffende Schöpferwort anknüpfenden, johann. Begriff unterscheidet. Vgl. Veil, Justins des Märtyrers und Philosophen Rechtfertigung des Christenthums 1893, S. 68.

nicht verleugnen, so beginnt eine entschiedene Abschwenkung von der alexandrinischen Linie auf demjenigen Punkte des Prologes, wo die Absicht deutlich wird, die Logoslehre mit dem, auf Jesus angewandten, Messiasgedanken zu combiniren und auf solche Weise das ideale Princip mit einer historischen Erscheinung zusammenzulegen, es zur Erklärung und Ausdeutung des Eindrucks zu benutzen, welchen die christl. Gemeinde von der Person ihres Stifters erhalten hatte. Wo dieser Punkt zu finden sei, ist bekanntlich exegetisch fraglich und umstritten. Um so gewisser ist, dass im letzten Hintergrunde der perspectivischen Anlage des Prologs 1 14 die Fleischwerdung als der Schlusspunkt einer mit der Schöpfung beginnenden Action des Logos eingeführt wird. Nicht bloss „im Begriff zu kommen“ 1 9 (ἦν ἐρχόμενον) war er, nicht bloss „kam er“ 1 11 überhaupt, sondern er „kam im Fleisch“ I Joh 4 2 II Joh 7. Hier hören dann selbstverständlich die Analogien bei Philo auf, dessen Logos begriffsmässig über allen einzelnen Persönlichkeiten schwebt, nie in einer einzigen aufgehen, am wenigsten das widergöttliche Element des Fleisches anziehen kann. Aber daraus, dass der 4. Evglst dem philonischen Gedanken diese, ihm von Haus aus widerstrebende, Wendung gibt oder vielleicht eine ihm schon von Anderen gegebene Wendung wiederholt, folgt mit keinerlei logischer Nöthigung, dass sein Logosgedanke mit dem philonischen nichts zu thun hat. Diesem zähen und mit Bedacht am Leben erhaltenen Vorurtheil zum Trotz besteht die Thatsache, dass einmal in Fluss gerathene Gedanken in unzähligen Fällen von Späteren in einer Richtung umgebogen worden sind, die der ihnen von Haus aus eigen gewesenen zuwiderlief[1]. Allerdings lehrt Joh unzweideutig, rund und bündig[2] eine Veränderung der Existenzform. Der zuvor 1 1 „Gott war“, also nach 4 24 Geist, ist in eine geradezu entgegengesetzte Zustandsweise übergetreten, „Fleisch geworden“[3].

[1] Dass Justinus für seine Logoslehre namentlich der Stoa verpflichtet ist, gibt man fast allgemein zu. Und doch hat er das stoische σπέρμα statt physikalisch vielmehr anthropologisch verwerthet, aus dem kosmischen Organisationsprincip einen Grund für die geistige Zugehörigkeit zum Logos gemacht. Nach derselben Methode könnte man daher auch den Zusammenhang zwischen stoischem und justinischem Logos zerschneiden. Nun bekennt sich freilich Justin selbst als Schüler der Stoa; er nennt sie. Aber wer wird dem Evglsten zumuthen, dass er im Prolog Philo's hätte Erwähnung thun müssen? Im Uebrigen vgl. Pfleiderer S. 706, 742f, 754f, 757f.

[2] Baur, Evglien S. 97 behandelt die Fleischwerdung als etwas nur Accidentielles.

[3] B. Weiss, Lehrbegriff S. 253, Neutest. Theol. § 145c: „Als Logos war der Sohn ein reines Geisteswesen und er wurde ein Fleischeswesen, d. h. ein Wesen, das die irdisch-materielle Natur in seiner Leiblichkeit hat und eben darum Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein kann.“

Ist er nun schon zuvor Person gewesen, so birgt eine solche Zusammenlegung einer übersinnlichen göttlichen Hypostase mit einer geschichtlichen sinnenfälligen Erscheinung zwar für unser heutiges Denken eine unentfernbare Denkschwierigkeit in sich. Ein Princip kann sich verwirklichen, wie Ideen zur Erscheinung kommen. Daraus folgt aber mit nichten, dass Joh seinen Logos vor der Fleischwerdung (den sog. λόγος ἄσαρκος) unpersönlich gedacht habe, so sehr auch die zwischen poetischer Personification (Prv, Sap) und metaphysischer Hypostase (Philo) schwankenden Vorbilder dies nahe legen mochten. In der That lenkt der Brief auch nach diesem Standpunkte zurück (s. unten S. 2, 1 4). Aber aus dem Evglm lässt sich solches nicht erweisen. Trotz der Einführung des unpersönlichen Begriffes des Lichts 1 4—9, macht doch schon der Genuswechsel 1 10 11 (αὐτόν statt αὐτό) die Identität mit dem Personwesen sprachlich bemerkbar. Entweder muss man Prädicate wie 1 11 „kam", 1 12 „gab", 1 14 „zeltete" nur auf ein unpersönliches Subject beziehen oder aber den Logos schon 1 1 für eine Person halten, die dem entsprechend 1 12 auch einen Namen haben kann[1]. Dieser Name wird freilich erst 1 17 ausgesprochen. Aber er liegt dem Evglsten schon von Anfang an auf der Zunge[2], ähnlich wie der Logos bei Justin auch schon vor der Menschwerdung den Namen Jesus Christus trägt. Eben dieser Umstand, macht die an sich richtige, kirchenväterliche Auffassung des Prologs als einer fortschreitenden, in 1 14 gipfelnden Gedankenreihe im Einzelnen unmöglich; gegen die Theorie rebellische Thatsachen liegen 1 5 10 11 vor. An Verwandlung einer Person der oberen Welt in eine Person der unteren Welt hat der Evglst keinesfalls gedacht, wie die energisch festgehaltene Einheit des Subjects im Prolog mit dem Subjecte der evangel. Geschichte beweist.

4. Die Gotteslehre des Briefes.

Zu den in der Hauptsache mehr negativen Bestimmungen des Gottesbegriffes bringt der Brief die positive Ergänzung. Dadurch, dass der Logosbegriff ignorirt (die letzte Spur davon 1 1 περὶ τοῦ λόγου

[1] Die unpersönliche Fassung des Logos war durch Lücke, de Wette, Niedner, Zeitschrift für historische Theologie 1849, S. 336f, 369f empfohlen und findet sich noch bei Osc. Holtzmann S. 196: „die wundersame ewige Offenbarungsmöglichkeit des weltfremden Gottes." Aber Weizsäcker, JdTh 1862, S. 699f, vgl. mit Ap. Zt. S. 532, und selbst Beyschlag, Christologie S. 157f, 167f, vgl. mit II², S. 430, sind davon zurückgekommen. Kritischer Seits betonen die, schon von Frommann S. 126, 134 hervorgehobene, Persönlichkeit des Logos Köstlin S. 90, Hoekstra, ThT 1867, S. 168f, Scholten S. 81 und ganz besonders O. Pfleiderer, ZwTh 1866, S. 241f, 1869, S. 401f, Urchristenthum S. 758.

[2] Harnack, ZThK II, S. 222: „Nun erst ist der Name, der vom ersten Verse an über dem Prologe schwebte, der Name Jesu Christi, enthüllt ... Fragst du, wer er ist — er heisst Jesus Christ."

τῆς ζωῆς verflüchtigt ihn zum unpersönlichen Lebensprincip)[1], sein Inhalt unmittelbar in den Gottesbegriff hereingezogen wird, gewinnt dieser an Fülle. Nicht bloss Geist ist Gott, sondern Leben, Licht und Liebe: Beides sind Wesensbezeichnungen und bilden die positiven Elemente im Geistsein. „Dieser", im Brief verkündigte Gott — heisst es I Joh 5 20 — „ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben"[2], wie Joh 1 4 im Logos „Leben war", d. h. stets wirkende, aus sich selbst heraus schaffende Kraft. Und während Joh 1 4 5 8—10 der Logos das in die Finsterniss scheinende Licht, also das Erleuchtungsmittel ist, ist I Joh 1 5 Gott selbst Licht schlechthin, ganz Lichtnatur, absolute Reinheit und Vollkommenheit, widerspruchslose Wahrheit (s. oben S. 391). Der schlechthin ethisch gefasste Gottesbegriff wird daher 1 7 sofort auch zum Motiv für die höchste sittliche Forderung an die, welchen er offenbar geworden ist: „im Lichte zu wandeln". Sich durch eine solche Gotteserkenntniss in der Lebensführung bestimmen lassen, heisst aber sich praktisch verhalten zur Wahrheit (I Joh 1 6 ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν). Dagegen „wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt" 4 8, ist unfähig, ihn zu fassen und zu verstehen: denn „Gott ist Liebe", wie 4 16 wiederholt wird. Dies sowohl die höchste Steigerung der synopt. Väterlichkeit, als auch die tiefste Auslegung des Geistseins Gottes. Denn erst damit ist der Gottesbegriff der Kategorie der Substanz völlig entzogen und dem Bereich der Naturreligion endgültig entrückt, dafür aber nach Maassgabe der erfahrbar höchsten Leistungen des persönlichen Geistes gestaltet. Während nun das Evglm consequent die Liebe, mit welcher Gott die Gläubigen liebt, begründet sein lässt in derjenigen, womit er den Sohn liebt 14 21 23 15 9 16 27 17 23 26, so dass es für den Gläubigen, um in der Liebe des Vaters zu bleiben, 15 9 10 nur darauf ankommt, in des Sohnes Liebe zu bleiben, so besteht dafür im Briefe ein directes Verhältniss der Liebe zwischen Gott und seinen Kindern 3 1[3]. Wenn Joh 13 1 15 13 Christus der Inhaber der grössten Liebe ist und 13 34 15 12 I Joh 3 16 fordern kann, dass man die Brüder liebe, wie er geliebt hat, so gilt I Joh 4 9 10 16 Joh 3 16 als Erscheinung und Thatbeweis der Liebe Gottes die Sendung des Sohnes auf Erden, überhaupt das ganze Heilswerk, insonderheit der Versöhnungstod. Durch diese seine Liebe wird die menschliche Liebe erst ausgelöst I Joh 4 19, und der Ort,

---

[1] Ein unglücklicher Einfall von Briggs, The Messiah of the apostles 1895, S. 497 schreibt dem Verfasser von I Joh Hinzufügung des Prologs zu.

[2] Richtige Deutung der Stelle, die B. Weiss § 145b auf Christus bezieht, bei Beyschlag II, S. 435f.

[3] Vgl. Hoekstra, ThT 1867, S. 175f, H. Holtzmann S. 142f.

da sie den unsichtbaren Gott, der ein Object für menschliches Thun so wenig ist, wie für menschliches Sehen und Erkennen, erreicht und trifft, ist 4 20 die Gemeinde der Brüder. So wird Gottes Liebe zur Liebe zu Gott, und daher zur Bruderliebe. „Wenn uns Gott also geliebt hat, so sollen auch wir einander lieben" 4 11 ist der bündigste Ausdruck für die christl. Synthese von Religion und Sittlichkeit. Eine eigenthümliche Beschränkung, welche diese grossen Gedanken sowohl im Evglm wie in den Briefen durch den dualistischen Zug der Weltanschauung erleiden, ist schon angedeutet worden (S. 384) und wird noch weiter zu besprechen sein (s. unten 3, 3).

Im Uebrigen hängt es mit der Ausscheidung des Logosbegriffs zu Gunsten einer einfachen, populären Lehrauffassung im Briefe (so gleich die Umsetzung von Joh 1 1 ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος in ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς I Joh 1 1 und weiter von ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν in ζωὴ αἰώνιος ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα I Joh 1 2) zusammen, wenn hier zwischen Gott und Christus ein solcher Grad von Einheit gesetzt wird, dass in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen keine Möglichkeit besteht, zu entscheiden, ob unter dem angedeuteten Subject (αὐτός) Gott oder Christus zu verstehen ist. So findet z. B. 2 20 25 27—29 ein ganz unmerkbarer Uebergang vom Bilde des Einen zum Bilde des Anderen statt (insonderheit kann ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ 2 28 nur von Christus, gleich darauf 2 29 ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται nur von Gott verstanden werden). Vollkommene Sicherheit der Unterscheidung ist fast nur da vorhanden, wo statt „Gott" der Ausdruck „der Vater" steht. Aber solche Stellen bilden charakteristischer Weise im Briefe ebenso sehr die Minderzahl (12 mal, wogegen ὁ θεός 64 mal), wie das Umgekehrte im Evglm der Fall ist (ὁ πατήρ etwa 120 mal, Gott 79 mal). In dieser leichten Verschiebung des Sprachgebrauchs, welcher eine Umbiegung der Begriffe von der Logoslehre nach der monarchianischen Richtung andeuten könnte, verräth sich deutlichst die allgemeine christologische Strömung der Spätzeit (s. oben S. 324)[1]. Es wird sich zeigen, dass der relative Gegensatz, der sich hier zwischen Evglm und Brief bemerklich macht, mit der Regelmässigkeit eines Gesetzes wiederkehrt (s. unten S. 400f auch 4, 2 und 3, 5).

2. Der Logos-Christus.

I. Prolog und Evangelium.

Die mancherlei Versuche, welche gemacht worden sind, um den Prolog entweder seiner metaphysischen Bestandtheile zu entkleiden[2]

[1] Osc. Holtzmann S. 169f.

[2] D. Völter, Theol. Studien aus Württemberg 1882, S. 199f, Chastand, L'apôtre Jean 1888, S. 153f, H. Delff, Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung

oder doch wenigstens als eine Umsetzung dessen, was im Evglm religiös und ethisch gemeint war, in Metaphysik und insofern als eine für den Kerngehalt des nachfolgenden Buches gleichgültige Sache zu behandeln[1], stützen sich in erster Linie immer auf die Thatsache, dass der Name Logos von 1 14 ab zurücktritt, überhaupt nur im Prolog vorkommt, während seine concrete, historische Erscheinung, der johann. Christus oder vielmehr Jesus — so heisst er gerade im 4. Evglm fast durchgängig — den ganzen Schauplatz der historischen Darstellung ausfüllt, ohne sich selbst jemals Logos zu nennen. Letzteres wäre nun freilich auch ein arger Verstoss gegen jeden Geschmack und jedes geschichtliche Decorum gewesen; der Evglienton wäre damit definitiv verlassen und mit der gnostisch-apokryphischen Manier vertauscht gewesen. Eine so grelle Dissonanz musste dem religiösen wie dem künstlerischen Gefühl des Evglsten gleich widerstreben[2].

Aber man beruft sich weiterhin auf den vollkommen unbefangenen Gebrauch, welchen das Evglm von dem Wort Logos unter völligem Absehen von seinem Vorkommen als Terminus technicus im Prolog mache[3]. Nun findet sich das Wort im Prolog 3 mal, im Evglm sonst noch 36 Mal. Jesus spricht von einem Gotteswort (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ oder τοῦ πατρός 5 38 10 35 17 6 14), welches auch für ihn selbst zu befolgende Norm und zu bewahrendes Gut (8 55 τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ), also selbstverständlich von ihm verschieden ist. Dass in seinem Munde das „Wort" keine Selbstbezeichnung, sondern synonym mit „Lehre„ (ἡ διδαχή) ist, erhellt aus der Vergleichung von 7 16 mit 14 24. Weil ihm aber solche Lehre zu führen, solches Wort zu reden, vom Vater aufgetragen ist, es also Aufgabe und Inhalt seines Lebens bildet, ist es identisch mit seinem eigenen Worte 5 24 14 23. Es wird charakteri-

---

des 4. Evglms 1890, S. 12f scheiden 1 1–5 und 9, bzw. 14–18 aus. Solches läge allerdings sehr nahe, wenn wirklich nach Beyschlag II, S. 417 bei Joh nur „eine einzige speculative Idee" in Frage stünde.

[1] So A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 93f, 762, ZThK II, 1892, S. 189f. Nach S. 223f, 230 ist „der Prolog des Evglms nicht der Schlüssel zum Verständniss des Evglms, sondern er bereitet die hellenistischen Leser auf dieses vor. Er knüpft an eine bekannte Grösse, den Logos, an, bearbeitet ihn und gestaltet ihn um — falsche Christologie implicite bekämpfend — um ihm Jesus Christus, den μονογενὴς θεός, zu substituiren, resp. ihn als diesen Jesus Christus zu enthüllen. Von dem Momente an, wo dies geschehen ist, ist der Logosbegriff fallen gelassen. Der Verfasser erzählt nur noch von Jesus, um den Glauben zu begründen, dass er der Messias, der Sohn Gottes sei". S. 226: „Damit ist aber auch erwiesen, dass die Reden nicht aus der Logoslehre stammen."

[2] Jülicher S. 250: „Sein Taktgefühl wird den Evglsten verhindert haben, diesen aus der alten Philosophie stammenden Terminus Jesu selber in den Mund zu legen."

[3] Harnack S. 206f.

sirt als die Wahrheit 8 31 17 17 (s. oben S. 378); sein Inhalt ist Alles, was Jesus vom Vater zu sagen hat 17 6, vgl. 14; seine Wirkungen bestehen darin, dass es den Gläubigen das Leben gibt 5 24, die Ungläubigen aber richtet 12 48. Besonders an letzterer Stelle (vgl. auch 5 38) erfährt der „Logos Jesu" eine Art Personification, worauf sich die Behauptung gegründet hat, der Ausdruck nähere sich schon im Munde Jesu der Auffassung des Prologs[1]. In Wahrheit liegt der richtende Logos des Joh eher auf einer Linie mit Hbr 4 12 13. Nur erfolgt an letzterer Stelle die Personification noch ohne ausdrückliche Beziehung auf Christus, bei Joh dagegen sogar in einer diesem selbst in den Mund gelegten Rede, woraus freilich nur um so mehr gefolgert werden will, der Evglst könne Christus unmöglich neben jenem Logos, von dem er ihn reden lässt, selbst wieder als „Logos" gedacht haben. Wenn sich dieses so verhielte, so müsste man freilich zu dem Urtheile gelangen, der Prolog sei dem Evglm nur äusserlich angeschweisst und gebrauche ein diesem fremdes Lexikon. Von einem „Logos-Evglm" dürfte dann nicht mehr die Rede sein[2]. Dass dem aber nicht so ist, wird alles Folgende lehren[3].

[1] Wittichen S. 11: „Es ist der göttliche Geist, die göttliche Weltidee als wirksame Kraft, welche in der Verkündigung Jesu zum menschlichen Ausdrucke kommt, in dieser Form in die Gläubigen eingeht und hier den Process der Erneuerung vollzieht. Von hier bis zum Logosbegriff des Prologs ist aber kein grosser Schritt."

[2] So Harnack S. 190, 227, 231; selbst der Rang einer „Hülfslinie" (Beyschlag II, S. 430), „Hülfsvorstellung" (Osc. Holtzmann S. 82), „Hülfsthese" (Mohnhaupt, JpTh 1888, S. 177) wird S. 225f dem Logos aberkannt. Aber das wirkliche Verhältniss liegt folgendermaassen. Wie bei Philo die einzelnen λόγοι zum Sammelbegriff ὁ λόγος sich verhalten (s. I, S. 94, 96), so sind es bei Joh die verschiedenen λόγοι oder auch ῥήματα Gottes 3 34 8 47 17 8 oder Jesu 5 47 6 63 68 (8 20 10 21) 12 47 48 14 10 15 7, deren Zusammenfassung seinen λόγος darstellen 4 41 5 24 8 31 37 43 51 52 14 23 24 15 3 20. Ebenso ergeben die einzelnen ἐντολαί Jesu 14 15 21 15 10 die eine ἐντολή 13 34 15 12, die einzelnen ἐντολαὶ θεοῦ die eine ἐντολή 10 18 12 49 14 31, welche ζωὴ αἰώνιος 12 50, d. h. Anweisung zum ewigen Leben ist, wie auch Jesu ῥήματα 6 63 68 Leben sind und Leben wirken für den, welcher sie hält 8 51 52 (τηρεῖν wie I Joh 2 5 vom λόγος gesagt ist). Im metaphysischen Sinne von λόγοι spricht zwar Philo, nicht aber Joh, der bloss 17 14 den einheitlichen λόγος, welchen Jesus den Jüngern mittheilt, 14 24 in die einzelnen λόγοι zerlegt. Demgemäss haben wir es in solchen Reden des johann. Christus mit einer, durch die Dehnbarkeit des Begriffes λόγος begünstigten, Umsetzung des Logosgedankens des Prologs in die geschichtliche, synopt. Redeweise zu thun; vgl. im Munde Jesu λόγοι Mt 7 24 26 24 35 Mc 8 38 13 31 Lc 6 47 9 26 44 11 28 21 33 24 44, λόγος Mt 13 20—23 Mc 4 14—20 Lc 8 11—15 21 und im evangel. Bericht Mc 1 45 2 2 4 33 16 20 Lc 1 2 4 4 32 5 1 15 7 17 10 39.

[3] Den richtigen Standpunkt vertritt Reuss schon in dem Programm von 1840, S. 18: „Der Form nach ist die Darlegung dieses Glaubens angeknüpft an die Reden Jesu, oder besser, in denselben aufgesucht und nachgewiesen, und zum Voraus zusammengefasst im Prolog, welcher nicht eine literarische oder historische Vorrede, sondern ein theol. Programm ist."

2. Der Logos als Licht und Leben.

Es sind vor Allem zwei Grundbegriffe der johann. Theologie, welche die Vorstellungswelt des Prologs in bewusster und beabsichtigter Weise mit derjenigen des Evglms zusammenschliessen und der Logosidee ihre maassgebende Bedeutung für das ganze Werk sichern: Licht und Leben[1]. Die Anwendung, welche sie dort und hier finden, lässt klar erkennen, dass bei Joh ein und dasselbe Subject in seiner Ewigkeitsform Logos, in seiner Zeitlichkeitsform Jesus Christus heisst, dieser Letztere also realiter und totaliter der Logos, wie seinerseits der Logos göttlichen Wesens ist, da Leben und Licht Wesensbestimmungen Gottes sind (s. oben S. 395). Muss man doch von vornherein fragen, warum sich Christus als Leben und Licht nicht in den Synoptikern, sondern eben nur in demjenigen Evglm, und zwar mehrfach, bezeichnet, welches schon in seinem Prologe dieselben Begriffe in die Zahl der Leitmotive aufgenommen hat.

Was nämlich erstlich das Leben betrifft, so zeigt die 5 26 stark betonte Selbständigkeit des vom Vater (vgl. 6 57 ὁ ζῶν πατήρ) überkommenen und nunmehr im Sohn (vgl. 6 51 ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν) ruhenden, von seiner Seite daher auch mittheilbaren Lebensbesitzes, wie die 1 4 bezeugte überzeitliche Thatsache „in ihm war Leben" sich auch in der Zeit, in dem gegenwärtigen und zukünftigen Werke des Sohnes, bewährt und verwirklicht hat, bewähren und verwirklichen wird[2]. Mag nun auch das von Christus mitgetheilte Leben sich durch seine sittliche Bestimmtheit[3] von dem allgemeinen Logosleben unterscheiden: immerhin bleibt der Logos, in welchem „Leben war", identisch mit dem Christus, welcher „das Leben" ist 11 25 14 6 (vgl. I Joh 5 11 ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν), weil er diejenigen, welchen er die Wahrheit offenbart, in den Besitz des Lebens, des gegenwärtigen (Weg, Wahrheit und Leben) wie des zukünftigen (Auferstehung und Leben) setzt. Daher die 5 21—29 be-

[1] Immer S. 502f behandelt sie als Grundbegriffe der ganzen johann. Theologie. H. Köhler S. 21f, 44f, 66 verwendet sie zusammen mit der Wahrheit sogar als Orientirungspunkt für die wirkliche Lehre auch des synopt. Christus. Vgl. Weizsäcker S. 533: „Licht und Leben im Bewusstsein des Glaubenden als Mittheilung Jesus sind nichts Anderes als das, was der Logos überhaupt der Welt gibt." Anders Harnack S. 191, 230.

[2] Wesentlich anders wird dies kaum, falls die Wirkung des doppelt gesetzten ἐν ἑαυτῷ mit Harnack S. 195 durch Hinweis auf ἐν ἑαυτοῖς 6 53 zu beseitigen wäre. Jedenfalls trägt dieser Christus den göttlichen Wesensinhalt als ζωή in sich, aber, weil Sohn, in einer durch den Vater bedingten Weise. Vgl. Luthardt I, S. 456.

[3] Huther, Die Bedeutung der Begriffe ζωή und πιστεύειν in den johann. Schriften: JdTh 1872, S. 1f befasst unter „Leben" die Begriffe Freude, Friede, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit.

schriebene, lebendig machende Thätigkeit nur eine Exposition zu der Aussage bedeutet (s. das Weitere unten 3, 7 4).

Wie aber schon im Prolog 1 4 das Leben innerhalb der mit Erkenntnissfähigkeit begabten Creatur zum Lichte wird und 1 9 der in der Welt wirkende Logos diese Welt auch erleuchtet, so erscheint im Gefolge des „ewigen Lebens", welches 3 16 der Glaube an den Eingeborenen gewährt, sofort 3 19 wieder das Licht, welches „in die Welt gekommen ist", wie es 1 9 „im Begriffe war, in die Welt zu kommen". Und wie 1 4 5 10 11, so hat auch 3 19—21 das Licht zwar zunächst den Zweck zu erleuchten, deckt aber bei dieser Gelegenheit auch den in der Welt vorhandenen Gegensatz auf, und zeigt es sich dabei, dass „die Menschen" 3 19 = 1 4 die Finsterniss doch mehr lieben als das Licht. So entsprechen durchweg auch die 8 12 9 5 12 35 36 46 I Joh 2 9 bezüglich des Lichtes erfolgenden Aussagen der im Prolog angelegten Grundlinie der Weltanschauung in sachgemässer Abwandelung, d. h. insofern, als sie jene vom kosmischen auf das religiös-ethische Gebiet weiterführen, sie zum Rang eigentlicher Heilsbegriffe erheben und ihnen eine, den historisch gewordenen Logos bezeichnende, bestimmtere Gestalt geben. Dies gilt selbst von der Ordnung der Begriffe. Wenn 1 4 „das Leben das Licht der Menschen war", so ist dafür 8 12 das Licht ein Princip des Lebens für die Welt. Dort herrscht ein progressiver, hier ein regressiver Gedankengang. Der Fortschritt vom Unbestimmten und Abstracten zum Concreten beherrscht vorzugsweise den Prolog[1], während für das Evglm die Rückgriffe aus dem geschichtlichen in das übergeschichtliche Gebiet charakteristisch sind.

Noch ist ein Blick zu werfen auf die Modification, welche die Anwendung beider Begriffe im Briefe in Gemässheit der oben (s. S. 394f) besprochenen Modification des Gottesbegriffes erfährt. Im Evglm (10 14 15 17 7 8, vgl. 5 20 mit 15 15) herrscht die Proportion: wie Gott sich verhält zu Christus, so der Sohn Gottes zu den Seinigen (s. oben S. 241). Hiernach concentrirt der Logos-Christus alles Licht und Leben, alle Liebe und Wahrheit erst in sich, ehe die Ausstrahlung in die Gemeinde erfolgt. Im Briefe fällt die Mittelstation des Logos hinweg. Während also dort das Leben erst vom Vater sich in den Sohn ergiesst 5 26, für die Menschheit aber erst in dieser zweiten Fassung ein zugänglicher Born wird 6 53, vgl. 4 14 6 33 10 28 17 2, hat I Joh 5 11 direct „uns Gott ewiges Leben gegeben", und wird dann freilich hinzugefügt, dass „dieses Leben in seinem Sohne ist". Aber er selbst „der wahrhaftige Gott" heisst 5 20 „ewiges Leben", wie er

[1] Harnack S. 218.

auch 1 5 selbst Licht ist im sprechenden Unterschied von der scharf geschiedenen Begriffswelt des Evglms, wo zunächst Christus Leben 11 25 und 8 12 Licht ist. Durch die gleiche Vereinfachung des Verhältnisses ist es beiläufig auch bedingt, wenn im Briefe in der Regel von einer durch die Sendung des Sohnes an den Tag gelegten Liebe Gottes zu uns, dagegen nie, wie fast durchweg im Evglm, von Gottes Liebe zum Sohn und von der gegenseitigen Liebe zwischen Christus und den Seinigen die Rede ist[1].

3. Praeexistenz.

Unzweideutiger und unabweisbarer noch kommt die Identität des geschichtlichen und des vorgeschichtlichen Christus, die Continuität des beiderseitigen Bewusstseins in denjenigen Aussagen des johann. Christus zum Ausdruck, in welchen er sich Vordasein zuschreibt. Dem synopt. Christus war eine solche Vorstellung durchaus fremd, und auch keiner der früheren Evglsten hat etwa aus dem Bilde Dan 7 13, weil dasselbe ein Moment im messianischen Selbstbewusstsein Jesu geworden war, einen Schluss auf seine himmlische Art und Herkunft gezogen (s. I, S. 312). Um so mehr soll dies Joh gethan haben, welcher somit mindestens in Stellen wie 3 13 6 62 die Präexistenz zunächst an die Messianität Jesu geknüpft, nicht aber aus den Aussagen des Prologs erschlossen[2], anderswo aber, wie namentlich 12 41 (präexistenter Christus als Substrat der Theophanie), sich an Pls I Kor 10 4 angeschlossen hätte. Es mag zugestanden werden, dass Letzteres an sich, Ersteres in Stellen, wo der Menschensohn genannt ist 3 13 6 62, möglich wäre. Aber gleich die erste aller überhaupt in Betracht kommenden Stellen weist auf einen anderen Weg: es ist die 1 30 wiederholte Erklärung des Täufers 1 15, wornach Christus ihm in absoluter Weise vorangehe, im Verhältniss zu ihm der Erste schlechthin sei (ὅτι πρῶτός μου ἦν), daher auch in der Zeitlichkeit ihm habe zuvorkommen müssen. Niemand wird ja dem Leser des Prologes zumuthen wollen, das Verständniss einer solchen Aussage auf dem weiten Umwege über die, erst später auftauchende, danielisch bestimmte Messianität zu gewinnen, während die Prämissen dazu doch

[1] Vgl. Hoekstra, ThT 1867, S. 175f, H. Holtzmann, JpTh 1882, S. 140f.

[2] So B. Weiss § 144c, Beyschlag, Christologie S. 30, Neutest. Theologie I, S. 260f, 263f, II, S. 429 und besonders Harnack S. 199f, 202, 224, 228, 230, um den Aussagen des johann. Christus zu einem, vom Prolog unabhängigen, Verständnisse zu verhelfen. Doch gibt er S. 202 von einigen weiter zu besprechenden Stellen zu, dass die Präexistenz hier eine selbständige, die ganze Vorstellung von Jesus beherrschende, Stellung gewinne. Bestreitung der johann. Präexistenz nach Baumgarten-Crusius, de Wette, noch bei Schenkel, Christl. Dogmatik II, S. 709f; anderes Christusbild der Apostel S. 373f.

im unmittelbar Vorhergehenden, im Logosbegriff und im Gedanken der Incarnation vollauf gegeben sind (mit ἐν ἀρχῇ ἦν 1 1 deckt sich nach sprachlichen 15 18, wie sachlichen 3 31 32 Parallelen das πρῶτός = πρότερος, und nur durch ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος vollzieht sich die Combination dieses richtigen Logos-Christus mit dem synopt. Messias)[1]. In diesen Stellen liegt nun aber zunächst einmal die Directive für das Verständniss der, gleichfalls dem Täufer in den Mund gelegten, Worte von dem von oben Kommenden 3 31 (ὁ ἄνωθεν = ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος). Vorher geht 3 13 eine Erklärung des johann. Christus selbst, die sich mit 6 62 berührt, ihr unmittelbares Vorbild aber wieder im Prolog hat. Nach 1 18 (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός = ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ 3 13) konnte nur das im Prolog geschilderte Gottwesen die Offenbarung Gottes vermitteln. Wie dies geschehen sei, zeigt das ganze Evglm unter beständigem Hinweise darauf, dass jener einzigartige Zeuge der himmlischen Dinge vom Himmel gekommen sei 3 13 (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς), um Dinge zu offenbaren, die er droben gesehen hat 3 11 12 32, und ein Gebot auszuführen, das er vom Vater empfangen hat 10 18 12 49, nach Vollziehung dieses seines Auftrages aber wieder zum Himmel, wo er zuvor schon gewesen, aufsteigen werde 6 62 (ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον). So ist also das im Allgemeinen Unmögliche (οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν negirt wie 1 18 6 46 die Möglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntniss) in Einem Falle möglich geworden. Demnach werden auch die sonst noch begegnenden Aussagen von einem aus dem Himmel Herabgekommensein 6 51 58 nach Maassgabe des Gedankens der Fleischwerdung 1 14 zu verstehen sein; darauf führt auch die Thatsache, dass ein Herabgestiegensein vom Himmel 6 33 38, welches die Juden darum, dass sie Jesu Vater und Mutter kennen, verwerfen zu dürfen meinen 6 42, von ihnen als Blasphemie empfunden worden sein muss, während andererseits aus der von Christus dagegen geltend gemachten Aussage 6 46 „Niemand hat den Vater gesehen, ausser der von Gott her ist" die Bedeutung erhellt, welche für den Evglsten dieses „von Gott her Sein" (εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ) besitzen muss[2].

Lässt sich mithin für die Präexistenzaussagen ihre nächstliegende Quelle im Prolog nicht abgraben, so sind sie noch viel weniger in der Weise der socinianischen Exegese zu beseitigen oder mit Berufung

---

[1] Die auf dem Standpunkte einer völlig geschichtslosen, nachtwandelnden Theologie unvermeidliche Folgerung zieht daher Gloatz, StKr 1895, S. 792: Schon der Täufer war glücklicher Besitzer der Logoslehre und von ihm hat sie sein ehemaliger Schüler, der Evglst, geerbt.

[2] Harnack S. 203.

auf Rm 16 25 Eph 1 4 II Tim 1 9 I Pt 1 20 Apk 13 8 auf die Behauptung einer rein idealen Präexistenz herabzumindern. Solches verbieten zumeist die beiden classischen Stellen 8 58, wornach Abraham als irdische Grösse durch Geburt zur Existenz gelangt ist, Christus aber, offenbar wegen 1 1 2, vor aller Geschichte da gewesen ist (einfache Variation der Aussage 1 15 30, dass er auch vor dem Täufer da war), und 17 5, wornach Christus in eine Herrlichkeit zurückzukehren gedenkt, welche er schon bei dem Vater gehabt hat vor Anbeginn der Welt (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι = 17 24 πρὸ καταβολῆς κόσμου, d. h. eben ἐν ἀρχῇ 1 1). Die Frage nach dem Verhältniss der neuanzutretenden Herrlichkeit zu der früheren[1] thut hier nichts zur Sache (s. unten 4 4).

Zu behaupten ist demnach: erstlich, dass Joh gerade so gut wie Pls die Präexistenz lehrt, und zwar meist, dem jüd. Denken entsprechend, so, dass sie auf die ganze Person bezogen wird, während sie dem griech. Denken im Prolog durch Beschränkung auf das pneumatische Sein im Gegensatze zum Fleisch mundgerecht gemacht wird[2]; zweitens also, dass er, über Pls hinausgehend, die Präexistenz mit dem Logosgedanken in Verbindung setzt; drittens, dass er dem Helden der evangelischen Geschichte selbst ein Bewusstsein um dieses sein Vordasein als Logos zuschreibt, und zwar ein ständiges, nicht etwa bloss eine blitzartige Erhellung von höchsten Spitzen, welche bei gewöhnlicher Tagesbeleuchtung wieder in unbestimmter Ferne verschwinden[3].

Den Bestreitern dagegen ist dreierlei einzuräumen: zunächst, dass dem Denken der ganzen Zeit eine Unterscheidung zwischen idealer und realer Präexistenz unerschwinglich ist, daher wie bei den jüd. Parallelen (s. I, S. 75), so auch bei Joh schwankende Züge des Bildes von vornherein zu erwarten sind. Zweitens liegt es an der Neigung des Evglsten zum metaphysischen Dualismus in der Anthropologie, wenn seine Ausdrucksweise zuweilen so lautet, als ob Jesu Gegner ebenso „von unten" gekommen wären als Dolmetscher des Teufels wie er selbst als Offenbarer des wahren Gottes von oben gekommen ist 8 23 38, um zu reden, was er bei dem Vater gesehen hat[4]. So wenig die Juden, was sie

[1] Betont von Beyschlag I, S. 265.

[2] A. Harnack, Lehrbuch d. D.-G. I[3], S. 763. Vgl. auch H. Köhler S. 58f.

[3] Beyschlag I, S. 261 findet in 8 58 6 62 17 5 24 „hocherregte Momente" gekennzeichnet, in welchen „ein Ewigkeitsbewusstsein in der Form intellectueller Anschauung je und je in ihm aufgeblitzt ist". Gegen ihn vgl. K. Müller, Das 4. Evglm in christologischer Hinsicht 1883.

[4] Dies ein Hauptargument Beyschlag's I, S. 274. Vgl. dagegen Pfleiderer, ZwTh 1866, S. 247f, Scholten S. 116f.

8 38 41 thun, etwa in einem vorgeschichtlichen Dasein vom Teufel gelernt, bei ihm gesehen oder gehört haben, so wenig scheinen entsprechende Stellen, die vom Gehörthaben (8 26 40 15 15 = 5 30 καθὼς ἀκούω κρίνω) oder vom Gesehenhaben (3 11 8 38 = 5 20 πάντα δείκνυσιν αὐτῷ) oder von Beidem zugleich (3 32 ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, die Kehrseite dazu auf Seiten der Juden 5 37) mit Bezug auf Christus handeln, ihm ein Vordasein aufzunöthigen. Sollen schliesslich „Alle von Gott gelehrt sein“ 6 45, so scheint auch er selbst sich 8 28 (καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ) nur in die gleiche Reihe mit ihnen zu stellen; wie er nicht aus der Welt ist, so 17 14 auch nicht seine Jünger. Darüber ist nur nicht zu vergessen, dass Christus selbst 6 46 alles derartige Lernen, Wissen und Sein unterscheidet von der einzigartigen Gotteserkenntniss, die im specifischen Sinne von 1 18 3 13 dem Sohne ausschliesslich vorbehalten wird, weil er „von Gott her“ im gleichfalls specifischen Sinne von 3 31 32 34 ist; in diesen vorirdischen Zustand eines uranfänglichen Seins bei Gott fällt daher das behauptete Gesehenhaben (ἑώρακεν als abgeschlossenes Factum, also keine prophetischen Offenbarungen). Drittens endlich hat das Bestreben des Evglsten, seinen Christus möglichst nahe an den aus den Snptkern bekannten und an dessen Reden von berufsmässigem Auftreten im Dienste Gottes heranzurücken, die Folge, dass sein Gekommensein von Gott sich auf ein Gesandtsein von Gott zu beschränken scheint. Denn es ist richtig, dass aus den johann. Reden vom „Gesandtsein“ nicht auf die Präexistenz des Gesandten geschlossen werden kann. Gott hat ja auch den Täufer „gesandt“ 1 6 33[1]. Auch das 8 42 damit gleichgesetzte Gekommensein von Gott kann z. B. im Munde des Nikodemus 3 2 nicht anders gemeint sein. Daher auch 18 37 die Unterscheidung von Geburt und Auftreten in der Welt. Gerade „in die Welt“ sendet nicht bloss der Vater den Sohn, sondern auch dieser 17 18 wieder seine Jünger, deren Präexistenz doch nicht zu behaupten ist. Gleichwohl bildet den Mittelpunkt des johann. Bildes ein dem Redner keineswegs etwa bloss ahnungsmässig vorschwebender, sondern 8 14 zu klarem Bewusstsein gediehener Begriff des „Ausgegangenseins vom Vater“ 8 42 16 27, des „von oben Stammens“ 8 23, des „von Gott Gekommenseins und zu Gott Hingehens“ 13 3. Alles ist gesagt mit 16 28 „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die Welt und gehe hin zum Vater“[2].

---

[1] Beyschlag I, S. 267.

[2] Das Richtige hat B. Weiss § 144a und b, Lehrbegriff S. 212f, 215f, bei Meyer S. 28, 72, 138, 261, 275, 302 u. s. w., nur dass er hinter der Präexistenzaussage des Evglsten meist noch das dadurch verdeckte Eigenthum Jesu

4. Allwissenheit.

Den Ausspruch Mc 13 32, welcher eine bestimmte Grenzlinie legt zwischen Jesu menschlichem und dem göttlichen Wissen des Vaters (s. I, S. 268), haben orthodoxe Abschreiber so umgestaltet, dass Mt 24 36 bezüglich der „Stunde" der grossen Katastrophe lediglich das Wissen Gottes und das ebenso absolute Nichtwissen der Menschen sich gegenübertreten. Auch bei Joh ist öfters von einer „Stunde" die Rede. Hier aber bedeutet sie jenen Umschwung im Leben Jesu selbst, welcher durch äusseren Untergang seine ewige Verklärung herbeiführen sollte; also dasselbe, was 7 6 auch seine „Zeit" heisst (ὁ καιρὸς ὁ ἐμός), d. h. die Zeit sowohl der Offenbarwerdung für die Welt 7 4, wie für die Katastrophe des Todes 7 8. Während aber der synopt. Christus zugestandener Maassen mit dem Gedanken des Leidens erst allmählich vertraut wird und noch kurz vor seinem Tode Mc 14 35 ein Vorübergehen dieser Stunde für möglich hält, ist der johann. Christus bezüglich der „Stunde" durchweg der Wissende, die Menschen die Nichtwissenden[1]. Dass und wann sie „noch nicht gekommen ist", weiss er 2 4 mit derselben Sicherheit (vgl. 7 30 8 20) wie 13 1, dass und wann sie da ist (vgl. 12 23 27 17 1). Und in demselben Verhältnisse, wie seine Zeit zu Ende geht (vgl. ἔτι μικρόν 7 33 12 35 13 33), steht ihm auch „Alles, was über ihn kommen wird" 18 4, klar vor der Seele. Damit man aber nicht meine, solches habe sich erst mit der Zeit so in ihm gebildet und entwickelt, sagt er gleich bei seinem ersten Auftreten 2 19, bzw. 21, sowohl den gewaltsamen Tod als die Auferstehung nach dreien Tagen (20 9) bestimmt voraus und charakterisirt überdies 3 14 (vgl. 8 28) seinen Tod als Kreuzestod — was auch über die möglichst frühe Datirung einer aufsteigenden Todesahnung Mt 9 15 = Mc 2 20 = Lc 5 35 hinausgreift und schlechterdings unhistorisch ist[2].

Aber schon bei den Synoptikern fehlt es nicht an Ansätzen, Jesu Wissen in der Richtung des prophetischen Wahrsagens zu steigern. Er weiss nicht bloss, dass des Jairus Tochter nicht sterben oder todt bleiben wird Mc 5 36, sondern auch, dass die Jünger in Bethphage ein Füllen finden und den Besitz gegen etwaigen Widerspruch behaupten werden Mc 11 2 3 (vgl. Lc 19 32 εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς),

---

wahrzunehmen glaubt. Unbefangen und treffend urtheilt hier H. Köhler S. 160f, 224, 259. Für reale Präexistenz auch Briggs, The Messiah of the gospels 1894, S. 279, 283, 302.

[1] Strauss II, S. 241.

[2] So auch nach Hase, B. Weiss, während nach Beyschlag I, S. 284 wenigstens der Evglst die Beziehung auf den Tod sowohl 3 14 wie 2 19—21 erst hineingedeutet hat.

ferner dass ihnen in Jerusalem ein Wasserträger das Haus und dessen Eigenthümer das Local für das letzte Mahl anweisen werden Mc 14 13—15. Während dieser letzte Zug seinen sagenhaften Anflug alttest. Vorbildern verdankt, die früheren dagegen noch wirkliche Hergänge deutlich durchschimmern lassen, liegt die Sache ganz anders bei Joh. Nach Mc weiss Jesus wenigstens am letzten Abend bestimmt, dass ihn Judas verrathen 14 18 und Pt vor dem Hahnenschrei verleugnen wird 14 30. Bei Joh weiss Jesus jenes nicht etwa bloss am letzten Abend 13 11, sondern geradezu von vornherein 6 64 (ἐξ ἀρχῆς, vgl. 6 70 71), wodurch das sittliche Verhältniss zwischen ihm und dem künftigen Verräther zu Gunsten der Logoslehre zerstört wird. Was aber er selbst von Anfang an weiss, das sagt er 13 19 auch den Jüngern voraus in der ausgesprochenen Absicht, den unwiderleglichen Beweis dafür zu liefern, dass er, welchem der Vater Alles in die Hände gegeben, weder ohne sein Wissen umgarnt, noch wider seinen Willen ein Opfer des Verraths und der Arglist wird, sondern vielmehr, Alles nach wie vor durchschauend, sich selbst in die Hand des abgefallenen Jüngers gibt. Dass und wie ein in dieser Richtung gesprochenes Wort 13 26 sich erfüllt habe, wird 18 3 4 geflissentlich hervorgehoben. Dasselbe geschieht bezüglich der Ankündigung an Pt 13 38 ebenso 18 25—27. Aber Pt und die Uebrigen gehen nach 18 9 bei der Gefangennahme frei aus, damit sich das 17 12 gesprochene Wort erfülle, wornach Judas allein die Krisis zu seinem Schaden besteht. Ueberhaupt ist unter diesen Gesichtspunkt die ganze Leidensgeschichte gestellt[1]. Von dem oben über 13 1 18 4 Bemerkten abgesehen, erfüllt sich die Rede 10 18 (ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου ἀπ' ἐμαυτοῦ) in 18 4—7, das Wort 16 32 (μόνον ἀφῆτε) in 18 15 (wo nur zwei Jünger eine Zeit lang folgen) und alle Reden über die Erhöhung, namentlich 12 33, in 18 32. Man erkennt daraus die Zeit, da der apologetische Weissagungsbeweis Alles entschied (s. oben S. 354). Erst als er weiss, dass allen Weissagungen Genüge geschehen ist 19 28 (εἰδὼς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται), kann dieser durchaus prophetische Christus sterben.

Indessen erinnern gerade die Fälle mit Pt und Judas wieder daran, dass auch die synopt. Berichte ihrem Helden eine gewisse Virtuosität unmittelbaren Verständnisses der psychischen Vorgänge in anderen Menschen, eine divinatorische Fertigkeit, dieselben geistig zu berühren und zu fassen, beimessen, vgl. Mc 2 8 3 2—4 16 17 8 17 9 33—35 12 15 14 30. Gleichwohl behandeln sie eine solche geniale Tugend nicht wie etwas fertig in die Welt Mitgebrachtes, als göttliches An-

[1] Weiss, Lehrbegriff S. 264f.

gebinde. Dagegen überträgt Joh den Act 1 24 15 8 nach Jer 17 10 Ps 7 10 gebildeten Gottesnamen „Herzenskündiger" (καρδιογνώστης) nicht wörtlich, aber thatsächlich von Gott (I Joh 3 20) auf Christus. Dies erhellt gleich aus der Berufungsgeschichte[1]. Denn in allen Fünfen, besonders aber in Pt und Nathanael, erblickt Jesus sofort die Erstlinge, die ihm sein Vater gegeben, und begrüsst sie als seine Erwählten. Und so augenblicklich durchdringend ist sein, auf ihren persönlichen Werth und ihre Qualification zu dem in Aussicht genommenen Beruf gerichteter, Blick, dass er 1 43 im Gegensatz zu Mc 3 16 wie zu Mt 16 18 dem Simon sofort mit dem neuen Namen Petrus seine ganze Rolle im Reiche Gottes zuweist. Dem Nathanael aber bietet er 1 47 nicht bloss die ehrenvollste Charakteristik, sondern eröffnet ihm auch 1 48, dass sein eigenes Geistesauge bereits schon vorher auf ihn gerichtet war. Eben dieses übermenschliche Wissen ist es nun aber, woran sich 1 49 Nathanael's Glaube entzündet, wobei allerdings neben dem formalen Acte des Wissens auch der Inhalt des Gewussten in's Gewicht fallen mag. Aber nur jener ist 1 50 ausdrücklich betont, während diesen sich vorstellig zu machen, der Ahnung des Lesers überlassen bleibt. Wie Jesus aber die Seinen kennt, so auch die Weltmenschen, und zwar nicht bloss mit ihrem allgemeinen Deficit an sittlichem Gehalt 5 42, vgl. 7 19 8 40. Er kennt speciell 4 16—18 29 auch die Schicksale des samaritischen Weibes, gleich darauf 4 35 aber auch die heilsbegierigen Absichten der Samariter, während sie noch ferne sind. Dass Jesus zu Kana die Stunde weiss, da den Kranken in Kapernaum das Fieber verlässt 4 50 52, geht über den Charakter des prophetischen Wunders noch hinaus, sofern eine wunderbare Fernwirkung berichtet werden soll und darum auch die Stunde der Krisis der Stunde der Gewährung der Bitte entspricht. Im weiteren Verlaufe erkennt Jesus 6 15 unmittelbar die Absicht der Juden, ihn zum König zu machen, merkt gleich darauf 6 61 aber auch ihr enttäuschtes Murren. In der Entfernung erlebt er die Todesstunde des Lazarus, weiss aber auch im Voraus um dessen bevorstehende Rückkehr in's Leben 11 4 11 14 23. Hierbei mitunterlaufende Inconsequenzen, wie wenn er 11 3 zwar von der Krankheit erst hören muss, dagegen den Fortschritt der Krankheit zum Tode sofort aus der Botschaft mit heraushört, oder 11 34 nach der Grabesstätte fragt (vgl. auch die Frage an Pilatus 18 34), kommen gegen den so stark bezeugten Gesammteindruck gerade so wenig in Betracht, als etwa dem „Engel Jahve's", der doch Gott selbst repräsentirt, Allwissen-

[1] Späth, ZwTh 1868, S. 314.

heit darum abzusprechen ist, weil er die Hagar 16 8 fragt „Woher kommst du und wohin gehst du?“ oder 21 17 „Was ist dir?“ Dinge, die der Wirklichkeit nicht angehören, vertragen nun einmal keine absolute Consequenz der Darstellung. Zudem ist in unserem Falle Consequenz vom Gesichtspunkt der Menschheit aus, was vom Gesichtspunkt der Gottheit als Inconsequenz erscheint (s. unten S. 414). Zwei oder drei Pinselstriche in der Richtung nach der menschlichen Bedürftigkeit werden im Voraus unwirksam durch die gleich beim Anfang der Thätigkeit Jesu programmatisch gegebene Erklärung, dass er 2 24 „Alle kannte“ und 2 25 „nicht bedurfte, dass Jemand Zeugniss ablegte von dem Menschen, denn er selbst (αὐτός im Sinne der 7 15 ihm beigelegten Eigenschaft eines αὐτοδίδακτος) wusste, was in dem Menschen war“, wie er auch 7 15 seine Schriftkenntniss nicht sich erst anzueignen brauchte (μὴ μεμαθηκώς). Im Widerspruche mit Allem, was wir über die Bildungsmomente Jesu erfahren haben (s. I, S. 111f), braucht weder Natur, noch Geschichte, weder Buch noch Menschenverkehr ihn etwas zu lehren[1]. Solches wird wie am Anfange, so auch zum Schlusse noch einmal ausdrücklich bezeugt. Die Gedankenwelt der Jünger ist ihm 16 19 in dem Grade durchsichtig, dass sie 16 30 in corpore bekennen, was 21 17 Pt für seine Person noch einmal wiederholt: „Du weisst Alles“. Ebendaselbst wird auf die Wahrnehmung der bündig formulirten göttlichen Eigenschaft der Glaube der Jünger an seine göttliche Mission begründet (ἐν τούτῳ πιστεύομεν, ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες). Da dieses Ausgegangensein von Gott 16 30 aber im Sinne der Präexistenz zu nehmen ist (s. oben S. 404), so erhellt zum Schlusse auch noch einmal die enge Beziehung des johann. Christusbildes zum Prolog, und ist es auch von dieser Seite her unthunlich, diesen als für das Verständniss der Christusreden belanglos hinzustellen. Derselbe Logos, dessen Bewusstsein in die vorweltliche Vergangenheit zurückreicht, erkennt auch mit unfehlbar treffendem Blick die Menschen und ihre Beziehungen in der Gegenwart[2]. Ja sein Gesichtskreis umfasst, wenigstens bei richtiger Beurtheilung der zeitgeschicht-

---

[1] Scholten S. 214, 216, 253, 270.

[2] Durchaus richtig urtheilen darüber Ausleger wie Bengel (omniscientia), Krabbe, Lange, Pressensé, Meyer, B. Weiss § 145a, Katholiken wie K. Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des johann. Christus 1882. Abschwächungen dagegen bei Godet und Luthardt I, S. 364f, 411, II, S. 384, 542. Nach Beyschlag, Christologie S. 143 hat der Evglst Jesu Wissen „vielleicht ein- und das andere mal für unbedingter genommen, als es war und sein konnte“. Darauf hin erklärt er Neutest. Theologie II, S. 422 unsere obige These für „einfach nicht wahr“, indem er mit 11 34 operirt und dafür 2 25 16 30 unter den Tisch fallen lässt.

lichen Beziehungen des Evglms, auch die Zukunft seiner Jünger und seiner Sache, die Bekehrung der Samariter durch seine Jünger 4 21 36 37, den Kreuzestod des Pt 13 36 21 18 19, das lange Leben des ephesinischen Jüngers 21 22, die Entwickelung seiner Gemeinde auf dem Boden der Heidenwelt 10 16 12 23 24, die Befreiung von Gesetzes- und Sündenlast 8 32—34, die zukünftige Reifezeit 16 12 13[1] — Dinge, welche bei den Synoptikern nur in den Drohweissagungen über Tempel und Stadt, abgesehen von Zusätzen wie Mt 22 7 (Zerstörung Jerusalems) und apokalyptischen Einschaltungen wie Mc 13 6—8 14—20 24—27, Parallelen besitzen. Aber es versteht sich einfach von selbst und langt ebenso gewiss weit über die Competenzen des synopt. Christus hinaus, dass dem fleischgewordenen Logos irdische Vorkommnisse unbedingt bekannt sind, da er ja als der Vertraute Gottes und Mitwisser seiner Gedanken 1 18 sogar von himmlischen Dingen als Augen- und Ohrenzeuge reden kann und ein unmittelbares Wissen davon mit auf die Erde gebracht hat 3 11—13 32 6 46 8 38 40.

5. Allmacht.

Zur Offenbarung seines göttlichen Logoscharakters gehören nicht bloss die Zeichen der Allwissenheit, sondern auch die Beweise der Allmacht in den Wundern. Anders ist es auch gar nicht denkbar bei dem, in welchem und durch welchen nur Gott selbst wirkt[2], so dass 3 35 13 3 geradezu gesagt werden kann, der Vater habe ihm Alles in die Hände gegeben. In der That schreibt er sich 17 2 und besonders 10 28—30 in aller Form göttliche Macht zu: weil Gott grösser ist als Alle, kann Niemand etwas aus Gottes Hand reissen, und weil Christus mit dem Vater eins ist, kann auch aus seiner Hand Niemand etwas reissen. Beider Hand ist eine Allmachtshand. Daher diese Aussage 10 31 als Lästerung empfunden wird, so gut wie 8 59 das Ewigkeitsbekenntniss 8 58. Wie der Vater Gebete erhört 16 23, so auch der Sohn 14 13 (τοῦτο ποιήσω: Allmachtswort); wie der Vater den Geist sendet 14 26, so auch der Sohn 15 26 (ἐγὼ πέμψω). Könnte man solches, vom Erhöhten ausgesagt, wenigstens mit Mt 28 18 Lc 24 49 Mc 16 20 decken, so findet doch der grosse Unterschied statt, dass den johann. Christus auch schon die auf Erden verrichteten Thaten als Gottwesen ausweisen. Erst Joh hat den Wunderbegriff, dessen geschichtliche

[1] Theilweise hängt dies auch mit der Manier des 4. Evglsten zusammen, Erlebnisse der Christenheit antecipatorisch und prophetisch in das Leben Jesu zu übertragen. Vgl. HC IV, S. 5f.

[2] Pfleiderer S. 754: „Eben darum, weil er eigentlich nur Durchgangsort für die wirkende Allmacht ist, besitzt er schlechthin übernatürliche Wundermacht."

Wurzeln und Motive noch in den synopt. Evglien ziemlich bloss liegen, abstract genommen und construirt mit dessen Hülfe das Wunder rein von oben herab, ohne irgendwie den Glauben der Geheilten zu Hülfe zu nehmen oder irgend welche Gleichartigkeit mit daneben vorkommenden Heilungen Anderer zu gestatten (s. darüber unten S. 448f). Um jeden derartigen Gedanken auszuschliessen, sind ja gerade die in Vergangenheit und Gegenwart am besten beglaubigten „Werke", die Heilungen von Besessenen, ganz mit Stillschweigen übergangen. Dafür schliesst sich Joh mit seinem gehobenen Wunderbegriff an die anderen Evglien, deren Bericht er steigert, besonders an das jüngste derselben Lc an, dessen Comparativ er zum Superlativ erhebt (Jairus' Töchterlein bei Mt Mc, Jüngling zu Nain bei Lc, Lazarus Joh 11 37—44)[1]. Täuschungen, wie man sich solchen früher bezüglich des starken Farbenauftrags dieser Wunderbilder dahingab, sind heute nicht mehr möglich[2]. Der Evglst bekennt 20 30 ausdrücklich seine Absicht, die vor den Jüngern vollbrachten Wunder Jesu wenigstens auszugsweise vorzuführen[3]. Die Planmässigkeit, womit eine Auswahl von 7 Allmachtswundern über das öffentliche Leben Jesu vertheilt wird, ist keineswegs bloss auf kritischer Seite anerkannt[4]. Weil nämlich die Herrlichkeit des Sohnes Gottes dem jüd. Unglauben gegenüber durch unwiderstehlich wirkende Beweise dargethan werden soll, kommt es dem Evglsten bei der Auswahl im Einzelnen bloss darauf an, aus den verschiedenen Classen von Wundern, übrigens mit Uebergehung aller Exorcismen, je ein Exem-

[1] Vgl. HC IV², S. 87, 90, 151, 158f.

[2] Geschichtlich merkwürdig bleibt, dass nicht bloss Schleiermacher, Bleek, Gfrörer, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bunsen und der frühere C. Hase sich einreden konnten, man sehe wenigstens einigen Wunderthaten bei Joh noch am ehesten auf den Grund, sondern auch der frühere A. Schweizer, Evglm Joh 1841, S. 142, 149 die harmlose Einfachheit dieser Erzählungen als Bürgschaft für ihren keineswegs so gar unerhörten Inhalt ausgab. Das Richtige hat schon Hug, Einleitung in das NT II, S. 196. Keim I, S. 126 spricht von „Verwandlungen der natürlichen Ordnungen, welche die Welt und die Menschen auf den Kopf stellen". Umlenkend wieder Beyschlag, Christologie S. 143: wer in so viel Wunder „tagtäglich hineinsieht", werde „wohl manchmal auch vorhandene Mittelursachen überspringen" oder „irgend eine wunderbare Eigenschaft, die er wahrnimmt, für wunderbarer halten, als sie in der That ist". Zur johann. Frage S. 170: „Viel leichter konnte da, wo ächtes Wunder und wundersamstes Wesen ohnegleichen vorhanden war, die zuschauende gläubige Erwartung und Begeisterung, der steigende Austausch der nachfolgenden Betrachtung ... auch aus einem natürlich erhabenen Vorgang ein Wunder heraussehen oder ein wirkliches Wunder auf eine noch höhere Potenz des Wunderbaren erheben." Leben Jesu ³I, S. 133: „einzelne hohe Wunderwerke, vielleicht in dämmernder Erinnerung noch gesteigert."

[3] Osc. Holtzmann S. 95.

[4] Beyschlag, Johann. Frage S. 167, spricht von „der vermeintlichen Allmacht des johann. Christus". Dem exegetische Befund wird dagegen gerecht. B. Weiss § 145a: „Gleich das erste dieser Zeichen war ein schöpferisches All-

plar hervorzuheben, und zwar immer ein solches, das wo möglich einen einzigartigen Höhepunkt der ganzen Gattung darstellt (s. oben S. 375f). Demzufolge sind aus der synopt. Darstellung aufgenommen: die Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum (daraus 4 46–54 eine aus tagreiseweiter Entfernung vollbrachte Heilung wird) und diejenige des Gichtbrüchigen (aus der 5 1–16 eine Heilung 38jähriger Krankheit wird), die Speisung der 5000 und das Wandeln auf dem Meer. Nur die beiden letzten Exemplare haben wenigstens keine tiefgreifende Veränderung erfahren; alle aber sind in den Zusammenhang des Ganzen hauptsächlich darum aufgenommen, weil sie Veranlassung zu Reden geben, welche ihren höheren Gehalt illustriren (s. oben S. 376). Aber schon jene Lahmenheilung 5 1–9 erscheint trotz ihrem synopt. Hintergrund fast schon als Neubildung, und noch mehr gilt dies von der Blindenheilung 9 1–7, fast ganz von der Todtenerweckung 11 1–44. Endlich die Wasserwandlung 2 1–10 ist durchweg Bildung des Evglsten. Was aber 2 11 von diesem „ersten Zeichen" gesagt ist, dass darin der Logos-Christus seine ewige Herrlichkeit offenbar werden liess, das gilt von allen, und bei Gelegenheit des letzten erfahren wir 11 4 40 ausdrücklich, dass die darin sich kund gebende Kraft die Machtherrlichkeit (δόξα) Gottes selbst ist, die also auch dem Sohne eignet. Den schlagendsten Beweis dafür liefert seine Auferstehung, welche nach der Erklärung 2 19 = 21 10 17 18 seine eigene That ist. Der Ewige kann nicht dem Tod verfallen, und dass er wirklich der Ewige ist, zeigt schliesslich die 4 26 6 20, deutlicher noch 8 24 28 58 13 19 18 5 6 8 von ihm zur Selbstbezeichnung gestempelte Formel, womit Dtn 32 39 Jes 41 4 10 43 10 25 48 12 (vgl. Apk 1 8 17 22 16 Mc 6 50)[1] Gott selbst sich als ausschliesslichen Gegenstand des Glaubens darstellt (ἐγώ εἰμι = 'ani hu). Der johann. Christus bezeichnet sich damit als die allentscheidende Persönlichkeit; denn er ist wesentlich Theophanie 14 9: eine Unmöglichkeit auf dem Boden jüd.

---

machtswunder, durch welches Wein wurde, wo Wasser gewesen war (2 9). Die beiden Krankenheilungen 4 53 5 8 werden durch ein blosses Allmachtswort vollzogen; in der Brotspende und dem Wandeln auf dem Meere (Kap. 6) zeigt Jesus eine gottgleiche Herrschaft über die Elemente. Von den Blindenheilungen Jesu wird nur die eine unerhörte erzählt (9 32), bei der es eine Neuschöpfung des dem Blinden versagten Augenlichtes galt, und endlich ist die Todtenerweckung (11 43) ein specifisches Gotteswerk (5 21). Offenbar ist diese bestimmte Zahl von sieben grossen Gotteswundern ausgesucht, um in jedem ein Zeichen seiner göttlichen Allmacht von einer neuen Seite her aufzuweisen."

[1] Die constante Erscheinung des Ausdruckes bei Joh fordert eine solche Beziehung. Hier haben Hofmann, Schriftbeweis I, S. 63f, Meyer, Godet, Schegg, Schanz, Luthardt, Osc. Holtzmann S. 102, 188 das Richtige und Hengstenberg bezieht die Formel geradezu auf die Gottheit des Christus. Schlatter [1]S. 177 ist dem Richtigen näher als [2]S. 116.

Weltanschauung[1] und weit hinausgehend über den synopt. Träger des Gottesgeistes und Offenbarer des Vaters.

So ist in Folge der Zusammenlegung des Logosbegriffes mit dem als Messias auftretenden Jesus der synopt. Evglien an die Stelle der schlichten Erzählung, wie dieser das Himmelreich gepredigt, eine Gemeinde gesammelt, deren Machthabern und Führern das Herz des Volkes fast abgewonnen hätte, zuletzt aber in Verfolgung seines Berufes den Tod des Märtyrers gefunden hat, eine Darstellung geworden, die ihn vielmehr als Ausstrahlung Gottes über die Menschheit, aber dann auch wieder in sie hinein stellt. Der synopt. Christus lernt von den Lilien und von den Vögeln, vom Pflug und von der Saat, von den unempfänglichen Juden und von den heilsbegierigen Heiden, von den andächtigen, begeisterten Gläubigen zur Rechten, von den zu dämonischer Feindschaft fortschreitenden Gegnern zur Linken. Der johann. Christus dagegen hat alle Geheimnisse der oberen Welt am Busen des Vaters gesehen 1 18 3 11 12 6 46; er ist von oben gekommen 3 31 und hat aus dieser himmlischen Heimath sowohl den ganzen Inhalt seines Wissens als auch maassgebende Weisungen für sein Thun mitgebracht (s. oben S. 402). Wie in dieser Hinsicht, so spricht er auch sonst gern in der Zeitform der Vergangenheit, wenn er von seinen Beziehungen zu Gott redet. Bisher hatte man, zumal seit Pls, mit fortschreitender Zuversicht, Jesu ein vorgeschichtliches Dasein zugeschrieben; aber erst der johann. Christus schreibt ein solches sich selbst zu. Bisher hatte man, gleichfalls seit Pls in wachsendem Umfange, göttliche Namen und Eigenschaften auf den verklärten und erhöhten Christus übertragen; aber erst das johann. Evglm überträgt sie auch auf den im Fleische Wandelnden und zwar nicht bloss Gottes ewige Gegenwart, sondern auch seine Allwissenheit; es steigert demgemäss zuletzt selbst die Wunderthaten über das synopt. Maass hinaus zu Thaten einer rein schöpferischen Allmacht.

Alles ist gesagt mit dem Hinweise darauf, dass einerseits die Vorwürfe der Juden sich 5 18 (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ) 10 33 (ὅτι ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν) und demnach auch 19 7 (υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν) in der Anklage auf angemaasste Gottheit zusammenfassen, anderer-

[1] Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart S. 45: „So steht Jesus hier nicht nur an Gottes Statt, sondern direct als der Träger der göttlichen Eigenschaften, als Abbild Gottes da.“ „Diese Anschauung scheint . . . vom Standpunkt der späteren Gemeinde aus in das Evglm hineingetragen zu sein.“ S. 47: „Wir werden sagen dürfen, dass die ganze Vorstellung von einer Wesensoffenbarung Gottes in der Person Christi, einer Darstellung der Haupteigenschaften Gottes zwar ein nachfolgendes Werthurtheil der Gemeinde ist, aber im Bewusstsein Jesu und im unmittelbaren Verkehr mit den Jüngern nicht zum Ausdruck gekommen sein wird.“

seits die positive Lehre des Evglms beginnt 1 1 mit der Verkündigung der Gottheit des Logos (θεὸς ἦν ὁ λόγος, vgl. 1 18 μονογενὴς θεός) und schliesst mit dem Bekenntnisse zur Gottheit des Christus 20 28 (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου)[1].

3. Die menschliche Erscheinung.

I. Der Unterschied von Gott.

Die Unterordnung von Hbr und Joh unter die gemeinsame Kategorie des christl. Alexandrinismus bewährt sich auch darin, dass beiderorts derselbe Hiatus begegnet zwischen der Deduction von oben nach unten und der Construction von unten nach oben. Quelle jener ist die philonische Metaphysik, die Basis dieser die gemeinchristl., insonderheit die synopt. Ueberlieferung (s. oben S. 298). Diese Kehrseite an der Sache wird stark hervorgehoben[2]. Ohne Zögern bezeichnet der johann. Christus 8 40 sich selbst als Menschen (ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα), und wenn der Evglst 1 14 den Logos nicht sowohl Mensch, als vielmehr Fleisch werden lässt, so geschieht es, weil das Neue, was gesagt werden soll, eben darin besteht, dass er das Gegentheil von dem geworden ist, was er zuvor war, ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung[3], wie denn auch die Parallele I Joh 1 1—3 das handgreiflich Erfahrbare des erschienenen Heiles betont. Dabei versteht es sich übrigens ganz von selbst, dass der Logos, wenn einmal Fleisch, so auf keinen Fall etwas Anderes als Mensch geworden ist (vgl. Justin, Ap. I, 5, 23, 63 ἄνθρωπος γενόμενος = 32, 63, 66 σαρκοποιηθείς)[4].

---

[1] Weizsäcker, Evangel. Geschichte S. 246: „Mit Recht darf man daher sagen, dass sich schon in der Geschichtserzählung des Evglms die durchgängige Unterordnung des Stoffes unter die idealen Gesichtspunkte des Verfassers zeige. Der Stoff ist ihm überall vorzugsweise Mittel, dessen Verwendung gewisse Begriffe oder vielmehr wesentliche Verhältnisse beleuchten muss, deren Grundzüge im Eingange des Evglms enthalten sind. Wie hierdurch die wunderbaren Erweisungen Jesu ganz als die freie Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit des Schmuckes aller Wechselbeziehung zu dem Glauben der Empfänger und aller menschlich milden Motive entkleidet dastehen, wie über dieselben desshalb eine gewisse Kälte ausgegossen ist, eben weil sie ganz unter das Schlaglicht jener Idee gestellt sind, so erscheint auch das Auftreten und Handeln der ihm gegenüberstehenden Personen in unverkennbarer Einförmigkeit."

[2] Vgl. Schultz S. 449: „Nicht nach seinem Unterschiede von dem einen Gott will er Gott sein. Da ist er einfach Subject der Frömmigkeit. Da bleibt Gott sein Gott und Vater, wie er Gott und Vater der Gemeine ist (20 17)."

[3] Beyschlag II, S. 432f.

[4] B. Weiss § 145c: „Hiermit soll freilich nicht die Menschwerdung beschrieben werden, die ja schon 1 9—12 vorausgesetzt wird, da nur der Menschgewordene geschichtlich auftreten, in der Welt sein, erkannt und angenommen werden kann. Es soll vielmehr nach dem Context nur diejenige Seite an der-

Die Parallele mit dem Christus in Hbr reicht noch weiter. Was wir hier 5 7 von den „Tagen seines Fleisches“ lesen, in welchen er sich ganz in das Menschenloos und Menschengefühl hineinleben sollte (s. oben S. 297, 299), das gilt in vollem Maasse von dem Fleisch gewordenen Logos des Joh. Derselbe hungert 4 8 31 und dürstet 4 7 9, wird vom Wandern müde 4 6. Sein menschliches Seelenleben erlischt nirgends ganz im Meer des Logosgedankens. Vielmehr ist die Fläche desselben zuweilen von Gemüthsbewegungen und Stürmen keineswegs etwa bloss leise gestreift 11 33 38, sondern es kommt zu Thränen 11 35, zur ihn selbst befremdenden Bangniss vor dem Tode 12 27[1]. Was man gegen die Schwere des Momentes geltend gemacht hat, reducirt sich auf das rasche Vorübergehen desselben[2]. Auch in seinen Entschliessungen kann er zögern und schwanken 7 8 10; er muss fragen 11 34, hören 9 35 11 6 und um Auskunft bitten 18 34. Auch sonst ist sein Geistesleben menschlich construirt. Das Denken bewegt sich 8 47 10 28 29 im logischen Geleise der rabbinischen Middot (s. oben I, S. 41) vom Gleichen zum Gleichen 3 6, vom Höheren zum Niederen 8 46, vom Kleineren zum Grösseren 7 24. Fast inconsequenter Weise ist 17 25 gelegentlich sogar von einem Erkenntnissprocess in Bezug auf die übersinnliche Wahrheit selbst die Rede (ἐγὼ δέ σε ἔγνων, wie die Jünger auch: καὶ οὗτοι ἔγνωσαν). Aber dem logischen Gerüste wohnt eine Seele inne, ein Herzschlag der Sympathie 11 5 und der wahlverwandtschaftlichen Anziehung 13 23. Sein Mitgefühl, seine Fürsorge, seine Liebe erfahren Mutter und Lieblingsjünger noch unter dem Kreuz 19 26 27, und seine Jünger und Jüngerinnen erkennt er 20 16 17 als Geschwister an. Ohne diese Züge würde das, auf den blinkenden und blendenden Stahlspiegel des Logosbegriffes gehauchte, „Angesicht des Christus“, trotz aller darauf erstrahlenden „Herrlichkeit Gottes“ II Kor 4 6, neben den so ansprechenden Holzschnitten der Synoptiker einen durchaus fremdartigen, ja fast abschreckenden, medusenhaften Anblick gewähren, welchem gegenüber sich die Christenheit nur verhalten könnte, wie II Kor 3 13 14 die Israeliten gegenüber dem Angesichte des Moses.

Was sich, wie in Hbr, so in Joh allein fragen kann, das betrifft den Modus dieser Zusammenlegung von Göttlichem und Menschlichem. Auch hier tritt eine völlige Incommensurabilität des Gedankens zu

selben hervorgehoben werden, nach welcher es zu einem sinnenfälligen Schauen des an sich unsichtbaren Logos kommen konnte.“

[1] C. Hase, Geschichte Jesu, [2] S. 59: „Durch den goldenen Panzer der Logoslehre fühlt man den Pulsschlag des menschlichsten Herzens in Freud' und Leid.“

[2] Auch der gesuchte Ausdruck 11 33 ἐτάραξεν ἑαυτόν sieht aus, wie eine Verwahrung angesichts der, vom Standpunkte der stoischen ἀταραξία erhobenen, Vorwürfe und Instanzen gegen die Gottheit des Christus: keine passive, sondern spontane ταραχή. So selbst Edwin Abbott, Expositor III 1896, S. 218f.

Tage, sobald die mit unserer Weltanschauung unabtrennbar verknüpfte Persönlichkeitsfrage mit hereingezogen wird (s. auch unten S. 463 f)[1]. Die fragliche Einheit erscheint nämlich nur denkbar, wenn das constitutive Princip der Persönlichkeit entweder dem einen oder dem anderen Factor aberkannt wird. Geht es nun nicht an, den präexistenten Logos zu Gunsten des menschgewordenen der Persönlichkeit zu entkleiden (s. oben S. 394), so ermangelt einer solchen dafür vielleicht um so eher die von ihm angenommene Menschennatur (vgl. die später beliebte Formel ὁ λόγος ἀνέλαβεν τὴν σάρκα). Man hat daher die Lösung im Sinne etwa des apollinaristischen Interpolators der Ignatiusbriefe (Phl 3 ὁ θεὸς λόγος μετὰ σώματος) darin gefunden, dass der johann. Logos sich nur habe mit einem materiellen Körper[2], ja mit einem Scheinleib[3] umkleiden lassen. Letzteres ist falsch, Ersteres nicht ganz genügend[4]. Denn das Fleisch ist wie bei Pls (s. unten 3, 1) stets als beseelt zu denken[5], und dass im johann. Christus diese Seele, welche 12 27 in Erschütterung geräth, nicht mit dem Ich des Logos zu vereinerleien ist, zeigen schon die Formeln, wornach Jesus, wenn er sein Fleisch in den Tod gibt (6 51 δοῦναι τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς), sein seelisches Leben ablegt (ψυχὴν τιθέναι 10 11 15 17 18 13 37 38 15 13 I Joh 3 16). Weil nun aber dieselbe Erschütterung (ταραχή), welche 12 27 von Jesu Seele ausgesagt ist, 13 21 auch seinem Geist zugeschrieben wird, weil ferner das „Ergrimmen im Geist" 11 33 sofort als ein „Ergrimmen in sich selbst" 11 38 bezeichnet wird, und weil endlich Christus, wie anderwärts seine Seele, so 19 30 seinen Geist aufgibt, erscheinen beide Begriffe so wenig wie bei Pls (s. oben S. 10) streng gegeneinander abgegrenzt, sind vielmehr in populärer Weise promiscue gebraucht[6]. Um so weniger kann dann aber der Geist mit dem Logos vereinerleit, d. h. der Logos einfach als das Ich in der Person Jesu gedacht werden, zu welchem seit dem Moment 1 14 die Zuthat einer unpersönlichen Menschennatur hinzuzurechnen wäre. Die so freilich sich ergebende schlechthinige Un-

[1] Vgl. Thoma S. 45: „Das ist eigentlich nicht zu fragen, da dieser moderne Begriff in der alten Philosophie nicht existirt." H. Schultz S. 456: „Fragen, welche nicht einmal die philosophische Schule aufweist, geschweige denn die volksthümliche Sprache."

[2] So Köstlin S. 139 f, Zeller, Theologische Jahrbücher 1842, 1, S. 79 f, Scholten S. 94, 113, Pfleiderer, Urchristenthum S. 758, Thoma S. 242 f.

[3] So Baur, Neutest. Theologie S. 362 f.

[4] Vgl. dagegen Wittichen S. 69, Beiträge II, S. 127, Luthardt I, S. 295, B. Weiss § 145 c, Lehrbegriff S. 253 f.

[5] Biedermann II, S. 116: „Der Logos ist als Jesus wirklicher Mensch und hat als solcher reales Fleisch und Blut als sein Fleisch und Blut; darum ist sein Ich auch die Seele, die ψυχή dieser Leiblichkeit, und in dieser Hinsicht ist von ihr auszusagen, was überhaupt von einer menschlichen Seele gilt."

[6] B. Weiss § 145 c, Lehrbegriff S. 256 f.

denkbarkeit der Sache (vgl. auch Justin, Apol. II, 10 Χριστὸν γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν) beschäftigt den Evglsten, der keine schulmässige Sprache führt und keine philosophischen Zwecke verfolgt, nicht weiter[1]. Wie sonst, so geht er auch hier seiner Logoslehre nur so weit nach, als sein religiöses Bedürfniss es erfordert und zulässt. Demnach kommt es ihm diesmal lediglich darauf an, den Personalunterschied zwischen dem fleischgewordenen Logos und Gott festzulegen, wie derselbe z. B. 8 18 ausdrücklich gesetzt ist (ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πατήρ). Daher 12 27 28 ein förmliches Zwiegespräch zwischen dem Vater im Himmel und dem Sohne auf Erden statt hat, wie denn überhaupt „der Vater" im Munde des johann. Christus einfach der Name Gottes ist[2], der ihn hinlänglich vom Sohn unterscheidet. Dieser dagegen führt den von Pls ausgeprägten Namen Jesus Christus, unter welchem er 17 3 (sonst nur 1 17, um so öfter in den Briefen) neben Gott als 2. Gegenstand des christl. Bekenntnisses auftritt. Einerseits redet der johann. Christus mit Gott wie mit seines Gleichen (17 22 καθὼς ἡμεῖς), andererseits stellt er sich mit den Menschen zusammen Gott gegenüber (4 22 ἡμεῖς προσκυνοῦμεν)[3]. Aus der Entfernung persönlichen Gegenüberstehens redet ihn Jesus im hohepriesterlichen Gebete an, nennt ihn dabei wiederholt Vater und erinnert sich sogar eines früheren, anders gearteten Zustandes, da er noch „bei dem Vater" war 17 5, vgl. 1 1 18. Unbeschadet eines solchen metaphysischen Verhältnisses besteht aber auf Seiten des Sohnes sowohl sittliche Selbständigkeit 5 19 8 29 10 11—18 12 50 13 1 14 31 16 33 17 4 12 19 30, wie menschliche Eigenart 4 7 8 5 14 17 1[4].

Mit der durchgeführten persönlichen Distanz zwischen Vater und Sohn hängt es nun aber zusammen, wenn Gott, trotzdem dass er im Logos sein eigentliches Offenbarungsorgan hat, doch auch neben und ausser diesem unmittelbar wirkt und handelt. Zwar ist der Logos damit, dass er in der Gottesferne der sinnlichen Welt seinen Standort gewonnen, nicht losgerissen von Gott. Nicht bloss die Erinnerung begleitet ihn, auch die Engel Gottes bilden 1 51 die ständigen Mittel- und Bindeglieder zwischen dem Himmel und jener Erdenstation. Demgemäss schreibt sich der fleischgewordene Logos 14 10 eine wirksame Immanenz Gottes zu (ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα). Im Gegensatze zu dieser folgerichtigen Darstellung, die den Vater durch und im Sohne thätig setzt, empfindet man es zunächst als In-

[1] Vgl. Veil S. 130f.
[2] Osc. Holtzmann S. 213.
[3] Scholten S. 207.
[4] Osc. Holtzmann S. 82f.

consequenz, wenn durch das ganze Evglm ein neben dem Wirken des Sohnes hergehendes, nicht in diesem aufgehendes, sondern durchaus übergreifendes Wirken des Vaters gelehrt wird[1]: ein directes, fortdauerndes, eigenes Wirken 5 17, ein Hören 9 31, ein Sprechen 1 33 9 29 und Zeugnissgeben 5 32 37 8 18, ein Wollen 6 40, ein Suchen 4 23. So aber auch, wenn gesagt wird, dass der Vater den Sohn liebt 3 35 5 20 und erkennt 10 15, die Menschen zum Sohne zieht 6 44 oder sie dem Sohne gibt 17 4 und gleichfalls liebt 16 27, ja sogar die Welt liebt 3 16[2]. Aber nicht bloss setzt Philo trotz des Logos Gott ebenfalls unmittelbar in Action[3], sondern die Sache hat auch innerhalb der johann. Weltanschauung Grund und Boden. Nachdem der Logos, durch welchen Gott sonst auf die Welt einwirkt, selbst in die Welt eingegangen, kann der Evglst nicht wohl anders, als jetzt Gott entweder durch den Geist (s. S. 460, 465) oder aber ganz direct wirksam denken. Letzteres geschieht aber doch fast immer nur in Bezug auf den Sohn auf Erden, wobei Gott entweder die Initiative ergreift, welcher dann dieser sich anschliesst[4], oder geradezu mit ihm zusammen handelt wie 5 19 21 22 30 14 23.

2. Der menschliche Ursprung.

1. Die Geburt.

Mit der Frage 6 42, deren Form ganz gleichgebildet ist mit den, eine bejahende Beantwortung verlangenden Fragen 7 25 42, beantworten die Juden die Versicherung Jesu 6 41, er sei das vom Himmel gekommene Brot mit einem Hinweis auf seine notorischen Geburtsverhältnisse (οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα). Vater und Mutter Jesu sind Zeugen dafür, dass er nicht vom Himmel gekommen sein kann. Wenn im weiteren Fortgang Jesus keine Rücksicht auf diesen Einwand nimmt, so geschieht dies keineswegs, weil etwa die Zuhörer das heilige Familiengeheimniss seiner übernatürlichen Geburt nicht hätten fassen können, er aber dasselbe stillschweigend anerkannt hätte[5], sondern weil es dem Joh hinter dem grösseren Geheimniss der Logosincarnation verschwindet. Versäumt es der Evglst hier, seine eigene Stellung zu dem Problem

---

[1] Reuss II, S. 432, 438. B. Weiss § 145b glaubt daher mit Stellen wie 5 17 21 6 37 44 45 65 17 1 die ganze Voraussetzung, die im johann. Logos das bekannte Mittelwesen findet, aus den Angeln heben zu können.

[2] Vgl. Wittichen S. 14f, Osc. Holtzmann S. 81f, Beyschlag, Christologie S. 172, Neutest. Theologie II, S. 440, Harnack, ZThK 1892, S. 208f.

[3] Osc. Holtzmann, Neutest. Zeitgeschichte S. 42.

[4] Vgl. Pfleiderer, ZwTh 1866, S. 263, Köstlin S. 98, 110.

[5] Gegen die Hypothese von Brandt S. 222f, welcher dem Joh Combination von Mc 6 2 mit 15 40 zutraut, um die Brüder Jesu zu Vettern zu machen.

anzudeuten, so thut er es an einem späteren Orte um so sicherer. Auch 7 27 bezeugen nämlich die Juden ihr Wissen um die Herkunft Jesu (τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν), während sie bezüglich des zu erwartenden Messias sich zu dem Glauben an einen im Himmel verborgen gehaltenen, plötzlich auf Erden erscheinenden, ausserhalb alles Zusammenhanges mit menschlichen Generationen stehenden, Christus bekennen (s. I, S. 76, 82 f, 246). Aehnlich erwarten nach Justin, Dial. 8 110 die Juden einen, vor seiner Salbung durch Elias unbekannten, die Welt mit seinem Hervortreten überraschenden Messias, was Joh 1 31 zu Grunde liegt. Dagegen bestätigt Christus 7 28 das Wissen der Juden um seine irdische Herkunft in vollem Ernste und mit Nachdruck als richtig (ἔκραξεν οὖν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγων· κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί). Sofern sie also seinen Vater und seine Mutter, die Urheber seiner natürlichen Existenz, zu kennen vorgeben, ist nichts gegen ihre Erklärung einzuwenden. Sie haben vollkommen Recht, so gut wie Philippus Recht hat, wenn er ihn schon 1 45 den Sohn Joseph's nennt, gleich den Juden 6 42[1]. Nur geht dieses ihr Wissen bloss in irdischer und fleischlicher Richtung. Etwas Anderes, was daneben doch statt hat, wissen sie nicht. Schon mit ihrem Einwurfe 6 42 verhält es sich ganz wie mit dem Unverstande des Nikodemus 3 4, des samaritischen Weibes 4 11 12 15 und der Jünger 4 33. Auch sie begreifen nicht, dass der irdische Vater Jesu trotz der geschichtlichen Realität seiner Vaterschaft nur eine unwahre Erscheinung und Abschattung eines höheren Vaterverhältnisses darstellt, in welchem Jesus zu seinem wahrhaften Sender, steht (7 28 ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με). So gut die aus Gott Gezeugten 1 13 unbeschadet ihrer Gotteskindschaft noch ihre menschlichen Väter haben, so gut auch der Unigenitus selbst[2]. Und so gut die Juden neben ihren leiblichen Vätern 8 38—44 noch den Teufel zum Vater haben können, so gut umgekehrt Christus neben Joseph Gott[3]. Wenn er sonach ständig behauptet, er sei von Gott

[1] Das Richtige bei O. Holtzmann S. 46 f. Luthardt I, S. 337, 339 corrigirt hier den Evglsten: der Josephssohn beruhe auf Missverstand. Auch B. Weiss bei Meyer [8] S. 103 bezieht 1 45 auf die Volksmeinung 7 28, S. 299 dagegen auf die wirkliche Kenntniss der Leute bezüglich der Herkunft Jesu. Nach § 145 c soll die übernatürliche Geburt stillschweigend von Joh vorausgesetzt sein. Ein gefährliches Stillschweigen über wichtige Dinge, während selbst Kleinigkeiten richtig gestellt werden 7 22.

[2] H. Schultz S. 459: „Eine Erklärung dieses Glaubens durch ein Naturwunder der Entstehung Christi wird 1 13 offenbar absichtlich abgelehnt." Gegentheils findet Resch, Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evglien, 4, 1896, S. 57 f, 221 f in der patristisch, aber durch keine Codices bezeugten, Lesart ὃς ... ἐγεννήθη „nichts weniger und nichts mehr als eine exacte Aussage über die vaterlose Geburt Jesu".

[3] Osc. Holtzmann S. 239.

und vom Himmel gekommen, so sind damit seine geschichtlichen Herkunftsverhältnisse nicht verleugnet; nur wird den Juden, die daran haften blieben, vorgeworfen, dass sie „nach dem Fleisch" urtheilen 8 15. Von der Meinung, der johann. Christus habe überhaupt keinen irdischen Ursprung, sondern sei dem Melchisedek Hbr 7 3 entsprechend gleichsam vom Himmel gefallen[1], bleibt nur so viel bestehen, dass die Kindheitsgeschichte übergangen ist, theils weil es seine Schwierigkeiten hat, den Logos im Zustande hilfloser Kindheit vor- und darzustellen[2], theils weil zwar für die Snptker das Subject der evangel. Geschichte erst entsteht, für Joh aber bereits vor seiner irdischen Geburt vorhanden, die Letztere daher zu einem gleichgültigen Acte herabgesunken ist[3]. Ja man muss weitergehen und behaupten, dass Präexistenz und wunderbare Geburt, wiewohl schon Justinus, Apol. I 32 Beides zusammen zu denken vermag, sich gegenseitig ausschliessen[4]. So wenig die präexistirenden Seelen Plato's einer jungfräulichen Geburt bedürfen, um auf Erden zu erscheinen, so wenig der philonische Logos, wenn er bei Joh Fleisch wird. Dass aber der johann. Christus selbst über seine Entstehungsverhältnisse im Sinne der synopt. Geburtsverhältnisse habe denken müssen, folgt aus 3 6 (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν) so wenig, dass vielmehr erst aus diesem Wort, das ja Maria so gut betrifft, wie Joseph, zu verstehen ist, wie tief unterhalb des Gesichtspunktes unseres Evglsten jede Reflexion auf davidische Abstammung und sonstige Geburtsverhältnisse gelegen ist[5]. Schon Kaiser Julian[6] hat dies eingesehen: „Wie kann sie, da sie doch Mensch ist, einen Gott gebären?" Die synopt. Geburtsgeschichte und der johann. Prolog laufen parallel[7], nicht aber ist dieser Voraussetzung jener, jene Fortsetzung dieses. Vielmehr zeigen Stellen wie 3 13 6 33 38 41 46 50 58 62 7 29 8 14 23 16 27 28 30 17 16 18 37 nur, wie völlig geschiedene Begriffe fleischliche Abstammung und göttliche Sendung sind, wie ganz andere Dinge der irdische

---

[1] Hasert (der „Sächsische Anonymus"), Evglien S. 393f.

[2] Keim I, S. 106.

[3] Baur, Evglien S. 98f.

[4] Harnack I, S. 100f. Ménégoz, La théologie de l'épître aux Hébreux 1894, S. 90, 193f. Lobstein, Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christ 1896, S. 45f.

[5] Scholten S. 199f.

[6] Neumann, Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt 1880, S. 261f.

[7] Beyschlag II, S. 488. Harnack S. 216. Schon Bunsen, Bibelwerk IX, S. 170, 216, 222, 225 behandelt den johann. Prolog als das Seiten- und Gegenstück zu den Geburtsgeschichten bei Mt und Lc. In Wahrheit will jener diese ersetzen.

Boden, wo Christus geboren wurde, und der himmlische Hintergrund seines vor der Geburt schon vorhandenen Personwesens sind. Letzteres allein betonend, ist dann die dualistische Gnosis bis zu einer völligen Entmenschlichung des Gottessohnes vorgeschritten. Im Gegensatze dazu hält Joh an der Fleischwerdung fest, und nach dieser Norm (κατὰ σάρκα) steht nichts im Wege, dass Jesus bleibt, was er dem ältesten Evglientypus, dem Pls und dem Apokalyptiker, also gerade den drei Hauptautoritäten, welchen sich der 4. Evglst bei aller Freiheit der Weiterbildung gern anschliesst, war: der Sohn Joseph's und Maria's aus Nazaret. Weiter darf man schwerlich gehen. Wenn namentlich die Juden auf die Eröffnung hin, dass leibliche Abstammung, auch die von Abraham, überhaupt werthlos sei, Jesu 8 41 entgegen, sie seien nicht aus Hurerei geboren (ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα), so klingt das allerdings, wie wenn es die Kehrseite sein sollte zu der Beschuldigung unehelicher Geburt, welche Acta Pilati 2 „die Aeltesten des Volkes der Juden" erheben (πρῶτον ὅτι ἐκ πορνείας oder ἐξ ἁμαρτίας γεγέννησαι, vgl. auch Orig. Cels. 1 28 32 38 39)[1]. Die Möglichkeit an sich lässt sich nicht bestreiten, da seit Hadrian's Zeiten die Rede von der unehelichen, dann auch von der ehebrecherischen Herkunft unter den Juden aufkam[2]. Naturgemäss konnte dieselbe aber doch erst ausgespielt werden als herausgeforderte Gegenkarte auf die Geburtsgeschichten. Wenn nun der 4. Evglst diese Letzteren überhaupt ignorirt, so liegt es wenigstens nicht gerade nahe, dass er seine Juden mit Beziehung darauf sprechen lasse[3]. Jedenfalls bleibt es dabei, dass die übernatürliche Geburt, wie sie ausserhalb der Evglien gar keinen Anhalt im NT hat, dem ältesten unter jenen noch unbekannt und, nachdem Mt und Lc sie eingeführt haben, vom jüngsten wieder zu Gunsten der ältesten Darstellung verleugnet[4], zugleich freilich durch viel höheren Glanz überreichlich ersetzt ist. Aber auch mit der Möglichkeit, dass Joh diese Geburtsgeschichten noch gar nicht gekannt hat, darf gerechnet werden.

2. Mutter und Brüder.

Neben dem, wohl als schon verstorben vorausgesetzten, Vater wird 6 42 die Mutter erwähnt, aber so wenig als vorher 2 1 3 5 12 auch nachher 19 25 26 mit Namen genannt. Haben wir in dem Vater das

---

[1] Laible, Jesus Christus im Talmud S. 9f. Schon Euthymius fand Joh 8 41 eine Anspielung auf Jesu Geburt. Vgl. auch Weizsäcker S. 527.

[2] Grätz, Geschichte der Juden III, S. 243. Rösch, StKr 1873, S. 85f.

[3] Noack, Aus der Jordanwiege nach Golgatha III, S. 153 wollte 7 53—8 11 eine Beziehung auf die uneheliche Geburt Jesu entdecken. Vgl. Rösch S. 78f.

[4] Volkmar S. 263. Wittichen S. 39. Osc. Holtzmann S. 47.

irdische Gegenbild des wahrhaftigen, himmlischen Vaters zu erkennen, so besteht die Wahrscheinlichkeit, dass auch, was von der Mutter gesagt ist, neben dem buchstäblichen noch ein geistiges Verständniss erfordere. Unter dieser Voraussetzung nur versteht sich gleich 2 4 das auf der Hochzeit zu Kana im Bewusstsein seiner Würde hoch von oben herab gesprochene, abweisende Wort Jesu (τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι), sofern es ja selbst in der Sprache jener Zeit einen harten Laut behält[1]. Aber darum ist die zurückgewiesene Autorität in vorliegendem Falle eben die jüd. Volks- und Religionsgemeinschaft, die alte Gottesgemeinde, aus welcher Jesus hervorgegangen ist, mit der er sich jetzt aber auseinandersetzt, indem er aus dem Wasser des Täufers den Wein des Evglms schafft[2]. Parallel damit läuft 7 3—9

[1] Vgl. darüber C. Hase, Geschichte Jesu [2]S. 415 und Strauss I, S. 240f: „Jeder wird urtheilen, dass ihm dies gar zu schroff gerathen sei, der nicht erwägt, wie es sich hier nicht um ein natürlich-menschliches, sondern um das eingebildete Verhältniss des fleischgewordenen Schöpferwortes zu jeder menschlichen Autorität handelt, wovon selbst die übrigens heiligste von ihm zurückgewiesen werden muss." Hasert S. 393 bemerkt, dass der 4. Evglst die Mutter Jesu nur als „Weib" einführt (2 4 19 26), nie als „Maria".

[2] Vgl. Hönig, ZwTh 1884, S. 86. Es verlohnt sich, der Sache noch etwas näher zu treten. Denn nicht bloss Jesu Worte an Maria gewinnen so den Sinn, dass die Motive seines Handelns nicht mehr im alten Religionsgeiste liegen, von da aus unbegreiflich bleiben, sondern auch die, an Wunderhülfe appellirende, Anzeige des Weinmangels im Munde der Mutter 2 3, sowie die Aufforderung an die Diener, sich zum Vollzug der Befehle ihres Sohnes bereit zu halten 2 5, setzen Leser voraus, die vom Prolog herkommen, nicht aber solche, die sich dabei in die wirkliche Situation einer Mutter versetzen. Vgl. Scholten S. 200. Wie konnte denn Maria, wenn doch das hier berichtete Wunder wirklich das erste war, welches Jesus verrichtete 2 11, es überhaupt erwarten? Die griech. Exegeten und ihre Nachfolger bis auf den kathol. A. Maier und den protest. Hengstenberg verwiesen auf die Wunder bei der Geburt. Aber eben diese fallen ja in Joh weg. Also recurrirten der Katholik Schanz zu Joh, S. 145f und der Protestant Nösgen I, S. 210 auf die feierliche messianische Inauguration bei der Taufe, überhaupt auf das öffentliche Auftreten Jesu, wodurch Maria zum Bewusstsein der Veränderung gebracht werden konnte, die mit ihrem Sohne vorgegangen war. Aber das Taufzeichen fällt ja nach Mc 1 11 = Lc 3 22 lediglich in das Bewusstsein Jesu selbst, nach Joh 1 32—34 in dasjenige des Täufers; eine öffentliche Wirksamkeit stand unter allen Umständen erst noch bevor, abgesehen davon, dass wenigstens die geschichtliche Maria Mc 3 31—35 zu der prophetischen Rolle Jesu eine ganz abgünstige und verständnisslose Stellung einnimmt. Als die unverfänglichste Auskunft bot sich daher die Annahme, Maria habe an ein ausserordentliches Ereigniss selbst am wenigsten gedacht; sie sei eben nur gewohnt gewesen, in allen Nöthen vertrauend zu ihrem Sohne aufzusehen; es sei ihr vorgekommen, als sei eben jetzt der schickliche Ort, jene Ueberlegenheit des Rathes und der That zu offenbaren, die sie in ihm voraussetzte; ächt weiblich und weibisch zugleich sei es, dass nach ihrer Ansicht Jesus nicht gleichgültig zusehen könne, wie ein so wichtiges Ereigniss übel auslaufe; in der Zuversicht, dass er einen Ausweg finden werde, weise sie gleich auch die Diener an, ihm wo nöthig Handreichung zu thun. Variationen dieses, schon bei Calvin vorkommenden, Gedankens finden sich

seine Abweisung des Begehrens der Brüder. Wie die Mutter 2 4 nicht weiss, wann für Jesus die rechte Stunde schlägt, so ist 7 6 für

bei Meyer, Reuss, B. Weiss, Bugge und Schenkel, Charakterbild[3], S. 86. Freilich will eine solche gemüthliche Kleinmalerei weiblicher und häuslicher Sorgen schlecht zu den sonstigen, alles Maass des Gewöhnlichen überschreitenden Umrissen des johann. Gemäldes stimmen; auch wird unter dieser Voraussetzung der Contrast zwischen der pathetischen Antwort Jesu und der naiven Bitte der Mutter kaum mehr erträglich. Beyschlag, LJ [3]I, S. 328f, II, S. 136 misst der Letzteren mindestens Erwartung eines Wunders wie das I Reg 17 8–16 = Lc 4 25 26 erzählte bei, wie dann auch Luthardt, Godet, Keil und die meisten Exegeten einsehen, dass man der Maria mindestens den Gedanken an wunderbare Abhülfe zuerkennen muss. Eben darum erblickte schon Greiling, Das Leben Jesu von Nazareth 1813, S. 114f in ihrer Bitte auch etwas Versuchliches für den Messias nach synopt. Analogie. Aber eben weil die Stimme Mt 4 3 = Lc 4 3 eine Versuchung bedeutet, weist sie Jesus Mt 4 4 = Lc 4 4 rundweg ab. Hier dagegen geschieht solches nur in der Form, in der Sache dagegen gelangt die Mutter zum Ziele und macht sich gleich 2 5 darauf gefasst. Um nun dieses neue Räthsel, den Widerspruch zwischen der bestimmten Ablehnung der Abhülfe und der sofortigen Leistung derselben zu erklären, verlegte B. Weiss, LJ [3]I, S. 350f weiterhin in das Bewusstsein Jesu einen raschen Wechsel der Strömungen; wie er bei all' seinem Thun, insonderheit bei jeder „Offenbarung seiner Herrlichkeit" auf einen göttlichen Wink hin gehandelt habe, so sei ein solcher hier erst nach den 2 4 gesprochenen Worten eingetreten. Dann aber würden jene zuvor gesprochenen Worte, die unmittelbar darauf durch eine göttliche Weisung Remedur erfahren, den um so bestimmteren Eindruck des Voreiligen machen, und das Räthsel, wie Maria aus diesen selben Worten nur Anlass zu Hoffnungen auf Erhörung entnehmen konnte, immer noch seiner Lösung harren. Zwar auch hier hat man zu helfen gesucht. Nach B. Brückner bei de Wette zu Joh[5], S. 50 hält sich die Mutter, anstatt sich durch das Abweisende in Jesu Worten schrecken zu lassen, an das „Noch nicht" (οὔπω), welches Wort ja auch in dem ähnlichen Falle 7 8 eine Rolle spielt; daraus gewinne sie die Voraussetzung der allgemeinen Möglichkeit einer Abhülfe, und in dieser stillen, demüthigen Hoffnung dürfe sie auch nicht getäuscht werden. Nachdem daher Jesus seine messianische Würde und seine höheren Interessen verwahrt, treibt doch der mütterliche Glaube die schlummernde Kraft in ihm hervor, und er krönt diesen unerschütterlichen Glauben durch Erfüllung der Bitte. Auf diesem, von Ewald, Geschichte Christus[3], S. 329 beschrittenen Wege gewinnen wir wenigstens eine psychologische Vermittelung jener vorausgesetzten höheren Weisung in einer Form, die ihre Analogie in der Geschichte von dem kananäischen Weibe hat Mc 7 24–30 = Mt 15 21–28 sofern Jesus zuerst abweist, dann aber an die Stelle der scheinbaren Härte plötzlich ein um so überschwänglicherer Reichthum seiner helfenden Gnade tritt. Daran erinnern Besser, StKr 1845, S. 416f und Godet I, S. 118. Gerade darum könnte die angezogene Parallele freilich als Muster wirksam gewesen sein und die ganze Darstellung von dem Verhalten Jesu zu dem Weibe beeinflusst haben, wie andererseits Strauss II, S. 240 im Wort des Zwölfjährigen Lc 2 49 die Parallele zu Joh 7 4, Volkmar S. 263 in der Perikope Mt 12 46–50 = Mc 3 31–35 = Lc 8 19–21 das synopt. Vorbild zur johann. Darstellung des Bruches mit der Familie finden wollte. Aber freilich bleibt die Mutter auch noch 2 11 in Jesu Begleitung, während sie in jenem synopt. Bilde einfach als ungläubig und der durch das Auftreten ihres Sohnes geschaffenen Situation nirgends gewachsen erscheint. Nun wird aber, wie auch Godet II, S. 290 bemerkt, jener Zug des Unglaubens, welchem Jesus in der eigenen Familie begegnet, bei Joh nachgetragen in dem Seitenstück 7 3–10. Auch hier wie 2 4 7 begegnet die Schwierigkeit eines überraschenden,

die Brüder „immerdar Zeit", während die seinige „noch nicht da ist." Weder diese noch jene verstehen sich auf die göttliche Chronologie und Oekonomie, auf die wahre „Fülle der Zeit" Gal 4 4. Beidemale begreift sich aber auch die Zurückweisung nur, wenn sich nicht Personen, sondern Principien gegenüber stehen. Einen hoffnungsvollen Blick thut die alte Gemeinde auf den in ihrer Mitte erstandenen Gottesmann 2 3; ein auf dem öffentlichen Schauplatz und im Centrum des Volkslebens unwiderstehlich und evident sich geltend machendes Werk erhofft sie von ihm 7 3 4. Er aber weist jedes Handeln zurück, welches vom alten Religionsgeist eingegeben wäre, verwahrt sich gegen jede Einmischung des jüd. Geistes[1]. Sein neuer Wein gehört nicht in die alten Schläuche Mc 2 22.

Wie die Mutter, so sind demnach auch die 2 12 7 3—8 eingeführten Brüder zunächst Repräsentanten und Typen, nämlich des jüd. Volkes als der „Brüder nach dem Fleisch" Rm 9 3[2]. Darum finden sie den ganzen Plan seines Auftretens allen Forderungen, welche aus den Prämissen der Messianität fliessen, widersprechend. Wenn dieses ihr Verhalten aber 7 5 (οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν) geradezu auf ihren Unglauben zurückgeführt wird, so ist andererseits eben damit Act 1 14 vorbehalten und vorbereitet, wo Mutter und Brüder nach der Auferstehung sich der neuen Gemeinde anschliessen[3]. Seither gehören die Brüder zu den wahren Brüdern 20 17, und repräsentirt auch die Mutter das treu gebliebene Israel. Denn wie sie 2 5 auf alle eigene Willensäusserung verzichtet, alles Weitere ihrem Sohne anheimgibt, so erscheint sie 19 25—27 in Gemeinschaft der übrigen Treuen unter dem Kreuze und wird Jesu wahrstem Bruder, als dem von ihm selbst bestimmten, die Bedeutung von Grössen wie Pt und Jak weit überragenden, Pfleger der aus Israel, aber auch aus den Heiden gesammelten Gemeinde anvertraut[4].

---

unmotivirten Willensumschlags, und B. Weiss II, S. 350f erklärt sie auch diesmal aus momentan erfolgenden Zuflüssen prophetischer Offenbarungen oder göttlicher Weisungen. Aber die Annahme solcher stimmt nicht zu der johann. Lehre von Jesu Geistbegabung (s. unten S. 459f). Dazu kommt, dass ein 3. analoger Fall 11 6 7 vorliegt, welcher zu einer Erklärung des Räthsels unter dem Gesichtspunkt nöthigt, dass der Logos-Christus überhaupt nicht auf fremde Initiative hin handelt, gehe sie nun von der Mutter, von den Brüdern oder von Freunden aus. So Osc. Holtzmann S. 231. Darum reift auch 6 5 der Gedanke, die Menge zu speisen, in ihm selbst, während ihn Mc 6 36 8 4 erst die Jünger dazu veranlassen. Er lässt sich von Niemanden vorwärts treiben, weil ihm die 12 Stunden seines Lebenstags 11 9 mit dem, was sie bringen werden, im Voraus genau bekannt sind (s. oben S. 405).

[1] Hönig S. 87.

[2] Volkmar, Evglien S. 263. [3] Hönig S. 87.

[4] Bei diesem schlechthin unlösbaren Charakter der Schwierigkeiten, welche

3. Die Heimath.

Die synopt. Vorgeschichten bringen eine Geburt Jesu in Bethlehem, weil sie zugleich von der Vorstellung ausgehen, Jesus sei „aus dem Samen David's nach dem Fleisch" Rm 1 3, müsse daher nach Mich 5 1 auch in Bethlehem, der Heimath der Familie David's, geboren sein. Da nun aber der älteste Typus Mc 1 9 einfach nur von „Jesus von Nazaret" spricht, musste gezeigt werden, dass er, wiewohl Nazarener, doch aus Bethlehem sein könne, sei es nun, dass die Eltern Jesu schon ursprünglich da wohnten und nur aus Furcht vor Herodes und Archelaus nach Nazaret übergesiedelt seien (Mt), oder aber, dass sie von Anfang an schon in Nazaret ansässig waren und nur vorübergehender Weise, durch ein kaiserliches Gebot veranlasst, Bethlehem zum Aufenthaltsorte machten (Lc). Der 4. Evglst seinerseits beobachtet in bezeichnender Weise das gleiche Stillschweigen sowohl hinsichtlich der Abstammung von David wie hinsichtlich der Geburt in Bethlehem. Auch hier ist Jesus einfach „von Nazaret" 1 45 46 19 19. Zwar wird der für diesen Ort Mc 6 1 = Mt 13 54 sich findende Ausdruck (πατρίς) Joh 4 44 offenbar in erweitertem Sinne von der unmittelbar vorher und nachher genannten Landschaft Galiläa gebraucht, die auch 2 1 12 7 3 41 42 52 als Heimath Jesu und seiner Familie erscheint[1]. Entscheidend sind die letzten Stellen, sofern die Juden gerade den Mangel der synopt. Kriterien der Messianität Jesu — Herkunft von David und Geburt in Bethlehem — constatiren und gegen Jesu Ansprüche geltend machen. Denn die Frage 7 42 (οὐχ ἡ γραφὴ εἶπεν ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυεὶδ καὶ ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς κώμης, ὅπου

---

einer geschichtlichen Auffassung der johann. Maria entgegenstehen, liegt allerdings die Annahme von Scholten S. 167, 201, 383f und Keim III, S. 426, Dritte Bearbeitung[2] 343f nahe genug, dass dem Evglsten „die Mutter Jesu" überhaupt nur eine „dogmatische Figur" bedeute, sofern die Gemeinde in ihr repräsentirt werde. Dann aber wandelt unser Autor damit vielleicht in den Spuren des Apokalyptikers, welcher 12 1 2 5 die Mutter des Messias als ein Weib geschildert hatte, das sich schon durch die 12 Sterne um ihr Haupt deutlich genug als die Theokratie kennzeichnet. In dieser apokalyptischen Messiasmutter recognoscirt desshalb z. B. Newman, Letter to Dr. Pusey on his Eirenicon S. 62 die Kirche nach alter kath. Tradition. Vgl. Ambrosius, De inst. virg. 14: Multa in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt. In der gleichen Richtung wird wenigstens von der kath. Wissenschaft die Donna orante der Katakombengemälde verwerthet. Vgl. Rossi, Roma sotterranea I, S. 347f, II, S. 324f, 339f, F. X. Kraus, Roma sotterranea[2] 1879, S. 301f, 315.

[1] An Galiläa denken nach Theophylakt und Aelteren Kühnöl, Meyer, de Wette, Ewald, Weizsäcker, Beyschlag, auch unter denjenigen Theologen, welche noch die Geburt Jesu in Bethlehem für geschichtlich halten, Tholuck, B. Brückner, Hofmann, Ebrard, Luthardt, Bugge und B. Weiss bei Meyer II[8], S. 185, wo die früheren Deutungen auf Judäa, Bethlehem und Nazaret widerlegt sind.

ἦν Δαυείδ, ἔρχεται ὁ Χριστός; — wegen Jes 11 1 Jer 23 5 Ps 89 5 — ist im Geiste des Schriftstellers ebenso zu bejahen, wie die gleichgebildete 7 25 (οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι). Umgekehrt ist die vorangehende Frage 7 41 (μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται) einer verneinenden Antwort sicher (wegen des Widerspruches gegen die Behauptung der ἄλλοι). Auch 7 52 gehen die Juden von der Prämisse aus, dass Jesus aus Galiläa gebürtig ist. Gerade darum, weil er nach der öffentlichen Meinung weder von David, noch aus Bethlehem stammt, sperrt man sich gegen Jesu Messianität. Abgelehnt wird aber im Geiste des Evglsten als Missverstand einer jüd. befangenen, fleischlichen Schriftauslegung bloss die Schlussfolgerung, zugegeben dagegen wird stillschweigend die Prämisse[1].

Während der johann. Christus den Juden ihr eitles Pochen auf den Davidssohn aus Bethlehem nicht minder benimmt, wie dasjenige auf die leibliche Abstammung von Abraham[2], wird er selbst nirgends als Davidssohn eingeführt[3]. Er protestirt 7 28 gegen jede Begründung seiner Autorität auf leibliche Abstammungsverhältnisse, während er zugleich die Vorstellungen, welche unter den Zeitgenossen über seine Herkunft cursirten, als richtig zugibt. Nur aus seiner Kenntniss der himmlischen Dinge wird seine himmlische Herkunft erschlossen. Daneben wird er 1 45 ganz unbefangen als Sohn Joseph's aus Nazaret eingeführt und der ungläubigen Frage, was aus diesem Orte Gutes kommen könne 1 46, nicht etwa mit einem Hinweise auf Bethlehem entgegengetreten[4]. In keiner Weise legt der Evglst die Fragen 7 42 52 zurecht; keinerlei berichtigende Bemerkung fügt er bei. Und doch hätte er, wofern er auf die beiden populären Messiaskriterien den mindesten Werth gelegt hätte, eine so mächtige Aufforderung, die davidische Abstammung und die Geburtsgeschichte zu vertreten, nicht so gänzlich vernachlässigen dürfen. In Wirklichkeit schlägt er sich mit seinem Stillschweigen in der zweiten Beziehung auf Seiten des Mc und Pls gegen Mt und Lc, in der ersten gegen alle vier auf Seiten Jesu selbst (s. I, S. 244)[5]: ein merkwürdiges Beispiel vom Durchschlagen alter, ja ursprünglicher Kunde; hier, in sonst so ganz anders gearteter Umgebung, fast nur unter der Voraussetzung erklärbar, dass zur Zeit der Abfassung des Evglms das „empfangen vom hl. Geist,

[1] Letzteres leugnen grundlos Baumgarten-Crusius, B. Brückner, B. Weiss, Franke S. 53f und selbst Hilgenfeld, Einleitung S. 719.

[2] Volkmar S. 533.

[3] Hasert S. 391. Scholten S. 209. O. Holtzmann S. 14, 47.

[4] Osc. Holtzmann S. 47.

[5] Das Richtige bei Schleiermacher, Renan, Strauss, Weisse, Scholten, Osc. Holtzmann, bzw. auch Reuss, Ideen S. 15.

geboren von der Jungfrau" noch keinen Bestandtheil des christl. Gemeinglaubens oder der evangel. Ueberlieferung gebildet hat.

3. Der Menschensohn.

Da mindestens seit den Tagen des Irenäus und des Tertullian der synopt. Menschensohn als dogmatische Kennzeichnung der menschlichen Seite am Gottessohn gilt, erhebt sich die Frage, ob der bei Mt in dieser Richtung weisende Ansatz (s. I, S. 257 f) etwa bei Joh Fortsetzung gefunden hat. Thatsache ist zunächst, dass Joh einen bedeutend eingeschränkten Gebrauch des Terminus aufweist. Er bringt ihn bloss 12 mal (vgl. dagegen I, S. 246)[1], und zwar erstmalig 1 51, wornach Christus den lebendigen Mittelort und Herd aller den Himmel mit der Erde verbindenden Gotteskräfte darstellt. Wie hier Engel Gottes auf den Menschensohn herab- und von ihm aufsteigen, so steigt er aber 3 13 auch selbst gen Himmel auf und fährt vom Himmel herab, indem er eben aus diesem Herabgestiegensein seine Fähigkeit, Bescheid über die himmlischen Dinge 3 12 zu geben, ableitet. Unter diesen Stellen erinnert die 1. an Gen 28 10—17, die 2. an Dtn 30 11 12. An Dan 7 13, wo weder von einem Hinauf- noch von einem Herabsteigen die Rede ist, könnte höchstens gedacht werden bei dem ℵBL fehlenden Zusatz „der im Himmel ist", sofern man ihm die Aussage entlocken will, dass der Menschensohn schon von Haus aus dem Himmel angehöre (imperfectische Fassung des Particips ὤν). In Wirklichkeit aber ist nur gesagt, dass er jetzt wieder im Himmel ist, nämlich als Erhöhter (genau wie 1 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κ. τ. π.). Eine solche Daseinsweise erscheint nämlich als Folge des Aufgestiegenseins (ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν), sobald dieses statt mit Beziehung auf die, die Regel bildenden, Menschen, vielmehr mit Beziehung auf den, die Ausnahme bildenden, Menschensohn gefasst wird. Die Stelle ist durchweg auf doppeltes Verständniss berechnet. Im Zusammenhang mit dem Vorangegangenen wird gezeigt, dass durch den vom Himmel gekommenen Menschensohn eine Gotteserkenntniss vermittelt sei, wie sie von anderen Menschen nur durch ein, ihnen freilich unmögliches, Emporsteigen in den Himmel hätte erworben werden können. Hier hat die Vorstellung des Hinaufsteigens in den Himmel als den Bereich der göttlichen Geheimnisse ihre Wahrheit nur bei den auf Erden lebenden Menschen, sofern es für sie unumgängliche Voraussetzung einer unmittelbaren Anschauung des Göttlichen wäre. Wie aber in dieser Fassung der Satz ganz der

[1] Das Statistische s. bei H. L. Oort, De uitdrukking ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in het Nieuwe Testament 1893, S. 36 f.

1. Hälfte von 1 18 entspricht, so das Folgende der 2., nur dass an Stelle des Gottes oder Gottessohnes der Menschensohn tritt, und zwar hier, wo eine Rede Jesu von sich selbst eben zu einer Rede des Evglsten über ihn wird, um so begreiflicher, als mit demselben Ausdruck Jesus auch bei den Synoptikern von sich in 3. Person spricht. Von diesem Zuge abgesehen, bringt 16 28 eine deutliche Parallele. Was hier als Hingang zum Vater erscheint, das bezeichnet unsere Stelle in sinnlich anschaulicher Weise als Himmelfahrt, womit sich der 4. Evglst nur wieder einmal an den 3. anschliesst. Der Zusammenhang mit dem Folgenden stellt diesen Sinn ausser Zweifel, weil die Vorstellung von der „Erhöhung" 3 14 dadurch motivirt ist. Scheint nun freilich das Perfect (ἀναβέβηκεν) in keiner Weise in den Mund des auf Erden sprechenden Christus zu passen, so versteht es sich dafür um so besser vom geschichtlichen Standpunkt des Evglsten aus (vgl. die Präterita 3 16—19), welchem eine derartige Vertauschung der geschichtlichen Vergangenheit mit der Gegenwart lehrhafter Anschauung auch sonst (vgl. z. B. 4 38) nicht fremd ist[1].

Auf die nächste Stelle 5 27 dürfen die exegetischen Resultate von 1 51 3 13 nicht ohne Weiteres übertragen werden, weil der Ausdruck absichtlich artikellos wie Apk 1 13 14 14 gesetzt ist, während freilich eine gewisse Beziehung auf die stehende Selbstbezeichnung Jesu hier so wenig wie dort fehlen wird. Denn der Artikel fehlt auch 4 25 vor „Messias" und 10 36 vor „Sohn Gottes". Diesmal aber liegt der Grund zur artikellosen Setzung der Worte darin, dass es auf ihren Begriff ankommt und aus Letzterem argumentirt wird. Jesu Qualification zum Richter liegt in seiner Eigenschaft als Menschensohn. Aus dem, was ein Menschensohn (vgl. Barn. 12 10 = ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων Justin, Dialog 48 49 67) ist, empfängt hier der bekannte synopt. Terminus seine allgemeine Begründung; er wird generalisirt. Dem, welcher 5 26 noch als Sohn Gottes erschien, wird das Gericht über-

[1] Nach Hilgenfeld, Evglien S. 257 erhellt aus 3 14, „dass der johann. Christus den Erlösungstod nebst seinen Folgen, wie 2 19 die Auferstehung, gleich anfangs klar übersieht, dass das ganze Erlösungswerk von vornherein vor seinem Blick abgeschlossen ist". Aehnlich stehen Bruno Bauer, Strauss, Weizsäcker und Pfleiderer, Urchristenthum S. 698: „grossartige Unbekümmertheit um geschichtliche Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit" S. 705 „um historische Anachronismen". In diesem Sinne ist nun aber schon 2 19—22 zu verstehen. Erst nachdem er auferstanden war, empfing nach 2 22 das ursprünglich dem Tempel geltende Wort die Beziehung auf die Auferstehung, und erst, nachdem er gen Himmel gefahren ist, kann man, soll man aber auch das ἀναβέβηκεν im vollen Wortverstande fassen. Nach Osc. Holtzmann S. 83 wäre sogar das Mc 14 62 nach Dan 7 13 geweissagte Ereigniss „bei Joh nicht mehr zukünftig, sondern vergangen", sofern Christus vom Himmel herabgestigen ist, im Tode aber wieder dahin zurückkehrt.

tragen, weil er zugleich auch Menschensohn ist. Irgendwie also ist es Jesu Menschsein, worin die begründende Macht des Gedankens liegt. Warum Jesus ein zum Gerichthalten taugliches Organ ist, soll erklärt werden. Zum Gericht gehört die Menschennatur. Darum will Gott Act 17 31 durch einen Menschen das Gericht halten lassen. Unsere Stelle bietet somit einen theol. Versuch, das Selbstzeugniss Jesu, dass er als Menschensohn richterliche Befugnisse besitze, mit dem nächsten Wortsinn des Namens zu vermitteln[1]. Der Gedanke von Mc 2 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24 (ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς) wird dahin umgebogen, dass Jesus sich in seiner Eigenschaft als Angehöriger der Menschheit auch zum Richter über dieselbe qualificirt weiss, wie er ja Mt 25 31 gleichfalls als „Menschensohn" weltrichterliche Function übt.

Dem 3 13 ausgesagten Auf- und Abgestiegensein entspricht es, wenn mit Bezug auf 6 58 (ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς) 62 der Menschensohn dahin zurückkehrt, wo er zuvor gewesen ist (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον). Die gemeinte Sache fällt zusammen mit seiner himmlischen Verklärung, jenem „Hingang zum Vater" 7 33 13 3 16 5 7 28, welcher 20 17 auch als Auffahrt zum Vater, 3 13 als Himmelfahrt erscheint. Daher von Letzterer die kirchliche Erklärung auch unsere Stelle verstanden hat. Erkennen, dass sein Leben in den Himmel mündet, wie es aus dem Himmel geflossen war, heisst aber wissen, dass er der in das Fleisch gekommene und wieder in den vorirdischen, rein geistigen Zustand zurückgekehrte Logos ist. Vom danielischen Menschensohn = Messias aus (s. oben S. 401) versteht sich daher auch diese Stelle noch lange nicht, trotzdem, dass es nach 6 27 Sache des Menschensohnes als des himmlischen Menschen zu sein scheint, den Menschen himmlische Speise zu geben[2]. Aber er soll sie ja nicht bloss geben, sondern selbst dazu werden, und 6 53 dient die Phrase „das Fleisch des Menschensohnes essen" (φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, wogegen das σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου 6 56 textkritisch unhaltbar ist) sogar dazu, den Schauder

[1] Die Beziehung des Ausdruckes υἱὸς ἀνθρώπου auf die zu richtenden Menschen ist seit Augustinus und Luther vielfach bemerkt worden. Insonderheit Baur S. 78f hat auf die „den Menschen besonders nahe stehende Seite" hingewiesen, nach welcher hier der Name in Betracht kommt. Ebenso Holsten, ZwTh 1891, S. 44. Weizsäcker, Evangel. Geschichte S. 431 und Usteri, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1886, S. 17 erkennen darin richtig die Spur einer Reflexion des Evglsten, welcher das Richteramt des Messias aus dem Wortsinn der Selbstbezeichnung Jesu zu begründen versucht, und Lietzmann S. 55 verweist auf das Testament Abraham's, wo Gott sagt: ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου κριθήσεται.

[2] Harnack S. 200.

der Gegner über solches Essen begreiflich zu machen[1]. Schon in dieser Stelle redet der johann. Christus ganz wie bei den Snptkern von sich als dem Menschensohn in der 3. Person, und 9 35 fragt er sogar nach dem Glauben an denselben (nach der LA von ℵBD) in einer Weise, die keinen Zweifel darüber bestehen lässt, dass er damit sich selbst in seiner Eigenschaft als Messias meint. Ganz ebenso fasst aber auch 12 34 das Volk den Terminus als Selbstbezeichnung Jesu im Sinne der Messianität[2]. Diese Jerusalemiten stellen ja ihre dogmatische Wissenschaft vom Messias (ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου, ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα) der Rede Jesu 12 32 entgegen. Sie können die hier von ihm geweissagte Entfernung und Erhöhung von der Erde nicht auf ihre messianische Schablone zurückführen und fragen daher, was das für ein begriffswidriger Menschensohn = Messias sei, welcher im Widerspruche mit Dan 7 14 Jes 9 5–7 Ps 110 4 nicht ewig bleiben, sondern sich wieder entfernen wird von der Erde[3]. Freilich muss man mindestens[4] bis 12 23 (ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) zurückgehen, um zu verstehen, wie die Juden dazu kommen, den Prädicaten, welche sie Jesu letzten Worten entnehmen, gerade den Menschensohn zum Subject zu geben[5]. Zugleich aber erhellt aus diesen wechselseitigen Beziehungen der angeführten Stellen einerseits, wie zum johann. Begriff des Menschensohnes gehört, dass er verherrlicht wird, andererseits, wie leicht auch bei Joh dieser Menschensohn sich im Begriff des Messias mit dem Gottessohn zusammenfindet (δοξάζεσθαι vom Menschensohn 12 23 13 31, vom Gottessohn 11 4, von Jesus überhaupt 7 39 12 16)[6]. Insofern macht es auch keinen Unterschied, ob man 9 35 „Menschensohn" oder „Gottessohn" liest. Drittens aber erhellt aus der Vergleichung von 12 23 mit 12 34 (3 14 8 28) auch die wesentliche Identität der Vorstellung des Verherrlichtwerdens (δοξάζεσθαι) mit der des Erhöhtwerdens (ὑψοῦσθαι), welche nie

[1] Osc. Holtzmann S. 83. Lietzmann S. 56.

[2] Gegen Titius S. 135. Das Richtige bei Lietzmann S. 55 f.

[3] Zwar wendet Usteri S. 3 nach J. P. Lange u. A. ein, dann hätten sie gefragt nicht „Wer ist dieser Menschensohn", sondern „Wie passt das zum Menschensohn?" Der Name habe also dem Volk fremdartig geklungen. Aber „die Frage sucht nicht nach dem Träger dieses Namens in der Geschichte, sondern nach dem dogmatischen Ort dieses Begriffes in der jüd. Weltanschauung". So Oscar Holtzmann, Das Johannesevglm S. 260. Die richtige Erklärung der viel missdeuteten Stelle findet sich bei Frommann S. 396, Lutz S. 291, Baur S. 83, Hilgenfeld, Evglien S. 300, ZwTh 1863, S. 329, Stier, Reden Jesu bei Joh II, S. 86, Meyer-Weiss [8]S. 445.

[4] Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps [2]S. 113 geht bis auf 8 28, de Wette mit Recht sogar bis auf 3 14 zurück.

[5] Usteri S. 3.

[6] Oort S. 67.

anders als in Verbindung mit dem Menschensohn, nämlich gerade nur in den angeführten Stellen, begegnet (s. darüber unten S. 456).

Angesichts einer solchen Sachlage wird die viel erörterte Selbstbezeichnung Jesu im 4. Evglm in der Hauptsache als eine Accommodation an die geläufige synopt. Tradition[1], als ein aus der älteren Darstellung überkommener und übernommener, also wohl unumgänglich gewesener Artikel erscheinen[2], an welchen sich zuweilen wohl eigene theol. Reflexionen des Evglsten ansetzen. Dann aber gehen dieselben in der Richtung nicht sowohl auf den Gedanken einer Einheit des Göttlichen und des Menschlichen[3], als vielmehr auf das, was der Logos, indem er Fleisch wurde, geworden ist im Gegensatze zu demjenigen, was er zuvor war[4]. Also ein synopt. Terminus technicus, aber angepasst den leitenden Gedanken der johann. Theologie[5].

4. Das gegenseitige Verhältniss beider Factoren.

I. Der Gottessohn.

1. Sohn und Logos.

Liess sich sowohl was auf der göttlichen, als was auf der menschlichen Seite des johann. Christusbildes liegt, mit hinlänglicher Sicherheit bestimmen, so charakterisiren sich dafür diejenigen Factoren desselben, welche gleichsam den Ausgleich übernehmen sollen, durch ein merkliches Schwanken der Begriffsbestimmung. Dahin gehört gleich der Name des Gottessohnes, sofern derselbe im Munde des Täufers 1 34, des Nathanael 1 49, des Pt 6 69 (nach herkömmlicher, aber wohl aus Mt 16 16 eingetragener Lesart) und der Martha 11 27 in seiner geschichtlichen, d. h. theokratischen Bedeutung (= Messias 1 41 4 25) vorkommt. Auf die Frage, ob er der Christus sei 10 24, verweist Jesus 10 25 auf die Werke, die er „im Namen des Vaters", also als Sohn, vollbringt. Selbst nach I Joh ist der Satz „Jesus ist der Christus" 5 1 gleichbedeutend mit „Jesus ist der Sohn Gottes" 5 5. Gleichwohl erfährt diese Selbstbezeichnung (10 36 ὅτι εἶπον· υἱὸς θεοῦ εἰμί) in der einzigartigen Stelle 10 34—36 eine Rechtfertigung, welche bereits über

---

[1] Pfleiderer, ZwTh 1866, S. 250, 1869, S. 408.

[2] Dass „in den Prämissen der johann. Theologie an sich kein Anlass vorlag, den Titel des Menschensohnes festzuhalten", ist also richtig, darum aber noch keineswegs der von Titius S. 136 daraus gezogene Schluss auf die Geschichtlichkeit der betreffenden johann. Selbstaussagen Jesu.

[3] So Baur, ZwTh 1858, S. 275f, Neutest. Theologie S. 78.

[4] Auch Holsten S. 13 spricht vom „Rahmen des Menschensohn gewordenen Gottessohnes", in welchen Joh das ihm aufgegangene Idealbild hineinzeichnete. Ebenso S. 44f.

[5] Oort S. 65f. Cone S. 292f.

das synopt. Maass hinausgeht, sofern sie gleich der christologischen Rede 5 19—30 die betreffende Aussage gegen die darauf begründete, innerhalb der Synopse unmögliche, Anklage auf angemaasste Gottgleichheit 5 18 = 10 33 (19 7 steht nur ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν, was auch synoptisch verstanden werden könnte) schützen soll. Der synopt. Christus hat auch da, wo er die Messiaskrone in Anspruch nimmt, zu einer derartigen Beschuldigung keinen Anlass gegeben (s. I, S. 265 f). Aber selbst der johann. thut es nicht, ohne eine Rechtfertigung dafür aufzubieten, welche nicht von den alexandrinischen Voraussetzungen des Evglsten, sondern noch von den Prämissen der jüd. Theologie ausgeht. Aehnlich wie Mc 12 35—37 Jesus den Meistern der Schriftgelehrsamkeit an der Hand der Schrift ihre Unwissenheit beweist, so führt der johann. Christus wie zur Bewährung seiner gleichsam angeborenen Schriftkenntniss (7 15 γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς) mit geradezu gelehrten, bibl.-theologischen Mitteln den Nachweis, dass seine Gottessohnschaft, sofern sie ihn in die Sphäre Gottes selbst erhebt, weder mit dem Buchstaben der Schrift streitet, noch dem 17 3 streng gewahrten Monotheismus zu nahe tritt. Die Ausführung ist von religionsgeschichtlichem Belange, sofern hiernach das AT selbst einen der vielen Wege eröffnet, welche für das antike Denken gangbar waren als Aufstiege zur Apotheose[1]. Schon Ex 22 8 heissen die im Heiligthum Recht Sprechenden Götter, insofern sie als diejenigen gedacht sind, durch deren Vermittelung Gott Recht spricht; vgl. Dtn 1 17 („das Richteramt ist Gottes") und 19 17 (vor Jahve = vor die Priester und Richter), II Chr 19 5—7 Jdc 5 8 I Sam 2 25 28 13. Ganz insonderheit kommt das Psalmbuch in Betracht und zwar zunächst bezüglich des theokratischen Königs[2], auch wenn man 45 7 nicht mit den Alexandrinern und Hbr 1 8 „dein Thron, o Gott"[3], sondern „dein Gottesthron" übersetzt. Denn von einem solchen ist eben nur darum zu reden, weil ein mit Gott zu vergleichender Richter denselben inne hat[4]. Auch Ps 58 12 wird mit Bezug auf 2 (nach der gewöhnlichen Lesart 'elim: Anrede an israelitische Richter) zu übersetzen sein: „Es gibt Götter als Richtende auf Erden." Noch deutlicher lautet 82 1: „Gott tritt auf in einer Gottesversammlung,

[1] Harnack I[3], S. 113 f, 177 f.

[2] H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi S. 320 f, 326 zeigt, wie bei den alten Culturvölkern am Euphrat und Nil, und so auch bei den Israeliten, der König als Ausdruck der Staatsgewalt, als Vertreter der Majestät des Gesetzes göttliche Werthung empfängt, während er im Uebrigen, als Individuum, Mensch ist wie jeder andere.

[3] So H. Schultz, Alttest. Theologie[5] S. 115.

[4] Hitzig, Psalmen I, S. 251.

inmitten von Göttern richtet er" und 6 „Ich habe gesagt, Götter seid ihr". Dass diese Personen nicht als Engel oder als heidnische Götter, sondern als menschliche Richter gedacht sind, scheint aus der Drohung 82 7 „gleich Menschen sollt ihr sterben" hervorzugehen. Nicht weil sie „gleich Menschen" sterben, müssen diese Richter Engel oder Götter sein, sondern weil diese Titulargötter Menschen sind, sollen sie auch wie Menschen sterben[1]. Unter dieser Voraussetzung werden hier theokratische Obrigkeiten als Träger des Amtes in der Gemeinde Gottes dem Volke gegenüber „Götter" genannt[2]. Ebenso kennt Philo (De somniis 1 39 mit Bezug auf Gen 31 13 LXX) „viele Götter", aber doch nur so, dass man sich dabei des uneigentlichen Gebrauches bewusst bleiben soll (ἐν καταχρήσει λεγόμενοι). Aehnlich steht es, wenn Joh 10 34 die Stelle Ps 82 6 citirt wird: „Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten ihr Alle". Wie nämlich hier das 2. Versglied den überraschenden Inhalt des 1. erklärt, so nennt sich auch der johann. Christus nie direct „Gott", sondern immer nur „Gottes Sohn". War nun dieser Titel bei den Snptkern blosse theokratische Bezeichnung des Messias, so konnte doch schon der Umstand, dass dieselbe, wenn von Jesus für sich in Anspruch genommen, von den Synedristen für Gotteslästerung erklärt wurde Mc 14 61 63 = Mt 26 63 65 = Lc 22 70 71, zu einer Darstellung Veranlassung bieten, wie wir sie hier vor uns haben. Ihr zufolge gibt das Wort „Ich und der Vater sind eins" 10 30 und überhaupt sein Reden von Gott als seinem Vater, von sich als Gottes Sohn, Veranlassung zu der Folgerung, dass er, wiewohl ein Mensch, sich zu Gott mache 10 33. Jesus aber lehrt diese göttliche Würde, die er keineswegs zurückweist, als die Concentration jenes Strahlenglanzes der Gottheit auffassen, unter der schon in der hl. Schrift solche Personen erscheinen, mit welchen Gott in ein besonderes Verhältniss getreten ist, so dass sie als seine Repräsentation gelten können[3]. Wenn 10 35 diejenigen, an welche der Gottesspruch (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) Ps 82 6 ergangen ist, eben um des göttlichen Auftrags willen, der an sie ergangen ist[4], Götter heissen um dieser ihrer Beziehung zu Gott willen, ohne dass der Einheit Gottes etwas vergeben wird: wie kann euch so unerhört vorkommen, wenn auch der „Heilige Gottes" 6 69, d. h. der Gott schlechtweg zugehörige, der Ausführung des Werkes Gottes ausschliesslich geweihte Mensch (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον) so heissen sollte? So-

[1] Hitzig II, S. 191.

[2] Anders allerdings Hupfeld-Nowack, Die Psalmen II, S. 305, Smend S. 305 f.

[3] Franke S. 69.

[4] H. Schultz, Gottheit Christi S. 325.

weit also wäre immerhin die synopt. Linie gewahrt und liegt zur metaphysischen Herleitung des Sohnesnamens kein Anlass vor [1]. Gleichwohl beweist die Unthunlichkeit einer unmittelbaren Zusammenlegung der Begriffe Logos und Gottessohn noch nicht, dass dieselben in keinen Zusammenhang mit einander gebracht werden dürfen. Jene Anklage der Juden, welche den Ausgangspunkt dieser Betrachtung bildete[2], lautet in ihrer präcisen Fassung 5 18, dass Gott Jesu in besonderem Sinne als Vater angehören soll (ὅτι πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν), und dieser „eigene Vater" ist nur die Kehrseite zu dem „eigenen Sohn" Rm 8 32 (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν), der schon 3 16 nachgewirkt hat (s. unten S. 440). Sonach bildet der paulin. Gottessohn die Mittelstufe zwischen der populär-synopt. und der johann. Fassung des Begriffs. An entschieden paulinisirenden Stellen, wie 8 35 36 (s. oben S. 361), kommt man daher weder mit der einfach theokratischen Bedeutung, noch mit der religiösen Weiterbildung derselben durch die Snptker aus, und vollends darüber und selbst über die paulin. Linie hinaus liegt es, wenn 11 4 die Verherrlichung des Vaters sich in der Verherrlichung des Sohnes schon auf Erden verwirklicht (s. unten 452). Niemals ist bei Joh vom „Vater im Himmel", von „unserem Vater" in dem Sinne, wie bei den Snptkern und bei Pls die Rede, sondern die im Evglm herrschende (s. oben S. 396) Bezeichnung Gottes als des Vaters entspricht, wie ausdrücklich 3 35

---

[1] Insofern sind im Rechte Meyer-Weiss S. 395, Beyschlag I, S. 254f, II, S. 427, Harnack, ZThK, S. 196f.

[2] Wenn die Argumentation 10 34–36 im Zusammenhang der johann. Christologie unerwartet kommt, so gehört sie dafür in einem Evglm, welches eine noch vornehmlich im Kampf mit dem Judenthum und seiner Theologie begriffene Kirche (Weizsäcker S. 524) aufweist, um so wahrscheinlicher zu dem Material jener christologischen Controversen, wie sie aus Justin's Dialog bekannt sind (s. oben S. 367). In Joh handelt es sich dabei um die Nachweisbarkeit der Kriterien der Messianität (7 27 41 42 52 9 29), um das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ Gal 5 11 Joh 10 18 17 12 34), um den Mangel an Zeugen für Jesu messianische Ansprüche (5 31–47 8 12–20) und vor Allem um seine Gottheit (5 19–30 10 30–39). Aber nur aus dem johann., nicht aus dem synopt. Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ (dieser ergab nur enge Beziehung zum Vater, nicht Gottgleichheit) war letzterer Anspruch abzuleiten und demgemäss auch zu bekämpfen. Vgl. Weizsäcker S. 526: „Ein Streit, welchen Jesus selbst über seine Gottheit oder Menschheit führt, ist ein Geschichtsbild, das sich nie vollziehen lässt." „Dieser Streit ist vielmehr der Streit der Epigonen. Das sind die Einwendungen, welche die Juden der christl. Kirche gemacht haben, nachdem ihre volle Loslösung vollzogen ist und die Ausbildung ihrer höheren Lehre von der Person ihres Christus schon die wesentlichsten Stufen durchlaufen hat. Es ist nicht ein Streit des Lebens, sondern der Streit der Schule, der in die Geschichte des Lebens zurückgetragen ist." Man befindet sich in der Zeit, da die Christen nach dem Ausdrucke des Plinius Christo quasi deo carmen dicunt, und es handelt sich darum, die Berechtigung solcher Ausdrücke aufrecht zu erhalten. Vgl. Osc. Holtzmann S. 63.

5 19—23 26 8 28 geschieht, so eigentlich durchweg im Evglm dem Sohnesnamen Jesu[1]. Die Art, wie z. B. 6 46 von der Vaterschaft Gottes mit ausschliesslicher Beziehung auf Jesus die Rede ist (οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα), zeigt deutlich, dass der Evglst die geschichtliche Erscheinung des Sohnes auf das übergeschichtliche Wesen des präexistenten Logos zurückführt[2]. Nur in solchem volleren Sinne, in der specifisch johann. Steigerung des synopt. und des paulin. Messiasbegriffes, will der Evglst 20 31 den Glauben an Jesu Gottessohnschaft begründen, und trotz allen Ansätzen einer von unten nach oben wachsenden, an die historischen Daten anknüpfenden Christuslehre hat er das Leitmotiv des Prologs, welches er ja gerade 20 28 fast unmittelbar vor jener Schlusserklärung noch einmal anschlägt, bis zu Ende nicht aufgegeben[3]. In der durch den Namen Jesu als des Sohnes Gottes charakteristisch gekennzeichneten Weltanschauung sollen die Gläubigen das Leben haben (ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). Nun sind aber nach 1 12 die „an seinen Namen Gläubigen" diejenigen, welche den in die Welt eintretenden Logos angenommen und dabei aus dem Anschauen seiner Herrlichkeit einen Eindruck gewonnen haben, der sie nicht an ein Gotteskind, wie es ihrer viele gibt, sondern an das Verhältniss eines Eingeborenen zum Vater denken liess 1 14. Folglich ist auch der Name „Sohn Gottes" nicht bloss als messianisches Ehrenprädicat zu verstehen[4], sondern hat zum letzten Hintergrund das Gottwesen, dessen Verhältniss zu Gott und zur Welt der Prolog dargethan hat. Der Name „Sohn Gottes" stellt demnach den Coincidenzpunkt synopt.-paulinischer und specifisch johann. Gedankenreihen dar. Aus keinem

---

[1] Gewöhnlich steht ὁ πατήρ absolut, aber stets im Sinne des daneben nicht selten vorkommenden ὁ πατήρ μου; vgl. 14 11 mit 20 und 14 31 mit 10 18. Die von Westcott zu I Joh 1 10 gegebene Statistik bemüht sich vergeblich um Ausfindigmachung von Unterschieden.

[2] Gegen Harnack, ZThK II, S. 204. Nur auf das Selbstzeugniss Jesu will Joh nach Harnack S. 230f die Gottessohnschaft stützen, und eben dieses soll nach B. Weiss § 143a und Beyschlag I, S. 252f, II, S. 425 nur dem synopt. Liebling Gottes gelten. Nach Hofmann, Schriftbeweis I, S. 118f heisst Jesus nur als menschgewordener Logos Sohn Gottes. Vgl. Harnack S. 216: „Man kann weder im Prolog noch im Evglm eine Stelle nachweisen, nach der Jesus Christus als Sohn Gottes ausserhalb seiner geschichtlichen Erscheinung betrachtet wird."

[3] Luthardt I, S. 336f hält das θεός μου 20 28 für die volle Entfaltung des εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν 1 41.

[4] So Hugo Delff, Das 4. Evglm 1890, S. 25, Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evglms 1890, S. 17, 23, StKr 1893, S. 85f, 97, aber zugleich im Sinne eines mit dem Geist Gottes begabten und durch treue Amtsverrichtung zur Gottessohnschaft emporwachsenden Menschen.

anderen Grunde bevorzugt wohl Joh gerade diesen Namen vor anderen Selbstbezeichnungen Jesu, wie „Menschensohn“ und „Gesandter des Vaters“. Der Prolog ist somit nicht etwa vergessen, sobald der „Sohn“ auftritt, sondern die Anschauung 1 1 2 14 18 bleibt namentlich überall da maassgebend, wo von einem Verhältniss einzigartiger Gleichheit zwischen Vater und Sohn die Rede ist 5 19 21—26 14 13 17 1. Diese Gleichheit erscheint bald als vollkommenste Einheit 10 30 14 1 17 22, bald als Immanenz des Einen im Andern 10 38 14 11 17 21 und wird speciell als durchgängige Eigenthumsgemeinschaft 10 28 29 16 15 17 10 beschrieben. Wie aber Letztere auf einer Mittheilung des Vaters an den Sohn beruht 3 35 5 26 13 3, so entspricht überhaupt dem Verhältniss der Gleichheit auf der anderen Seite ein durchgehendes Abhängigkeitsverhältniss des Sohnes 4 34 6 38 57 8 26 10 18 12 49 14 31 15 10. Der Sohn kommt nach den Weisungen 5 19 20 und im Namen des Vaters 5 43 12 13, thut seine Werke im Namen des Vaters 10 25, dessen Verherrlichung 11 4 14 13 der letzte Zweck seines Auftretens ist. Der Vater ist grösser als Alle 10 29, auch als der Sohn 14 28, in dessen Munde er „mein Gott“ heisst 20 17 und der mit seinem ganzen Wirken und Wollen selbstlos an den Willen des Vaters hingegeben erscheint. Damit ist zwar nach der einen Seite das ethisch vermittelte Verhältniss zu Gott, wie die Snptker es darstellen (s. I, S. 269 f)[1], nach der anderen aber eine in seinem ursprünglichen Wesensverhältniss zu Gott bedingte Unmöglichkeit, anders zu handeln, ausgesagt (5 19 οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν und 30 οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν; vgl. 3 27 οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδέν und 10 35 οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή)[2]. Gerade wie im Prolog der Logos einerseits selbst Gott, andererseits Gottes Organ ist und wie der Logosbegriff eine gleich widerspruchsvolle Doppelseitigkeit auch vorher bei Philo (s. I, S. 96 f) und nachher bei Justin aufweist, so erscheint der johann. Christus einerseits als mit Gott eins, andererseits als ihm untergeordnet; er verdankt dem Vater Alles, was er besitzt 3 35 13 3 17 2, seinen ganzen Lebensfonds 5 26 6 57, seine richterliche Stellung 5 22, sein Werk überhaupt 17 4, seinen Jüngerkreis 17 6 24, seinen Namen 17 11 12 und seine Herrlichkeit 17 22. Er seinerseits „ehrt den Vater“ 8 49, stellt aber gleichwohl 5 23 in dessen Namen die Forderung, „dass sie Alle den Sohn ehren sollen, wie sie den Vater ehren“. Durchaus bedeutet eben der johann. Begriff der Sohnschaft das einzigartige Verhältniss, in welchem Christus zu Gott steht, sowohl nach der Seite der Gleichheit, wie nach der Unterordnung[3]. Auf jener Seite wirkt

[1] So B. Weiss § 143 a, bei Meyer II, S. 204.
[2] Immer S. 509.
[3] Harnack S. 197, 200.

der speculative Logosgedanke nach, auf dieser schliesst sich der Evglst der geschichtlich gegebenen Erinnerung an; dort construirt er sein Christusbild von oben, hier von unten, und der Name „Sohn Gottes" vermittelt die Möglichkeit der Zusammenschau.

2. Der Eingeborene.

Aber selbst die Bezeichnung als „Eingeborener" (ὁ μονογενὴς υἱός) könnte, so wenig synoptisch, so charakteristisch vielmehr für die Höhenlage der johann. Christologie sie ist, doch als auf der synopt. Leiter erreichbar erscheinen, wenn damit bloss die sowohl 3 35 5 20 (10 17 15 9) wie Mc 1 11 12 6 bezeugte Beziehung der Liebe zwischen Vater und Sohn, die sittlich bedingte Gemeinschaft zwischen Beiden ausgedrückt sein sollte[1]. Aber den nächsten Anschluss findet der johann. Terminus auch hier wiederum bei Pls, eben in dem „eigenen Sohn" Gottes (s. S. 433)[2]. Bemerkenswerther Weise ist vom Eingeborenen im Prolog 1 14 (hier nur gleichnissweise und indirect) 18 (hier fraglich ob ὁ μονογενὴς υἱός oder μονογενὴς θεός zu lesen)[3] nur in vorbereitender Weise, mit voller

---

[1] Die traditionelle Theologie rückt den Sohnescharakter in die Ewigkeit hinauf. So noch Olshausen, Godet, Meyer, Keil, Schanz, indem sie in Nachfolge des Origenes den μονογενὴς υἱός auf das metaphysische Verhältniss des innergöttlichen Ursprunges, nach orthodoxem Schema geradezu auf die Wesensgleichheit beziehen. Der johann. Sohnesname würde dann unmittelbar am Logos haften, wie bei Justin, Apol. I 23 μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων, 33 τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν, II 6 ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός. Vgl. über den justinischen „Ersterzeugten" Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christenthums 1894, S. 69, 76. So beziehen die Ausdrücke auch schon auf den λόγος ἄσαρκος sowohl die Orthodoxie, als auch fast die ganze kritische Schule, namentlich Köstlin S. 89f, 96, 149f, Hilgenfeld, Evglien S. 332, Einleitung in das NT S. 727, Scholten S. 82, Hausrath IV, S. 387, Immer S. 508f, Thoma S. 184f, 190, Pfleiderer, Urchristenthum 1887, S. 753, Lipsius, Dogmatik S. 465f, Oscar Holtzmann S. 82. Wie aber einst schon Marcellus von Ancyra auf vororigenistische Traditionen zurückgegriffen hatte, so dass zur Beschreibung des vorweltlichen Verhältnisses nur der Ausdruck Logos verwendbar blieb, die Sohnschaft aber erst mit der Menschwerdung beginnen sollte, so haben den Ausdruck υἱὸς μονογενὴς nicht sowohl in Congruenz mit dem Logos überhaupt, als vielmehr, weil erst nach 1 14 auftretend, mit dem λόγος ἐνσαρκωθείς, dem menschlich-geschichtlichen Christus gefasst Lücke, Niedner, Zeitschrift für die historische Theologie 1849, S. 372, Hofmann I, S 118f, Luthardt I, S. 298f, 382f, 456, Weisse, Protest. Kirchenzeitung 1860, S. 625f, Schmid II, S. 378, B. Weiss § 143a, 145a, Bovon II, S. 574, Wittichen 1869, S. 14, Beyschlag, Christologie S. 151f, Neutest. Theologie II, S. 422, 425f, Harnack, ThLZ 1876, S. 545f, ZThK 1892, S. 198f. Bei den Letztgenannten tritt im Unterschied von ihren Vorgängern überhaupt das Bestreben hervor, die ganze johann. Christologie womöglich von der menschlichen, sittlichen Seite her zu gestalten.

[2] Cremer unter γίνομαι, μονογενής.

[3] Wird μονογενὴς θεός gelesen, so wäre etwa gesagt, dass Gottes Wesen nur durch ein einzigartiges Gottwesen geoffenbart werden konnte. Dagegen erklären sich Luthardt, Keil, Beyschlag II, S. 427, Ezra Abbot, The authorship

Sicherheit erst 3 16 18, später noch I Joh 4 9 die Rede. Aus der Art aber, wie sich 3 17 zwischen diese doppelte Erwähnung der einfache Terminus „Sohn" in die Mitte schiebt, erhellt, dass dieser dem Evglsten nur eine Abbreviatur für den vollen Ausdruck bedeutet[1]. Der Letztere gehört lediglich der Lehrsprache des Evglsten an[2] und bezeichnet das Verständniss, welches dieser jener synopt. und gemeinchristl., insonderheit auch paulin. Bezeichnungsweise Jesu abgewonnen hat.

Wie nun ist der Terminus zu fassen, woher abzuleiten? Innerhalb des Alexandrinismus (s. I, S. 97) und des Paulinismus begegnet als nächste Parallele der „Erstgeborene" Rm 8 29 Kol 1 15 Hbr 1 6. Aber der dabei obwaltende, das zeitliche Verhältniss zur geschaffenen oder auch zur erlösten Creatur bestimmende, Gesichtspunkt kommt gerade für die Erklärung des „Eingeborenen" nicht in Betracht. Wohl aber stellen beide Ausdrücke Verhältnissbegriffe dar, und dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass der johann. nicht auf die Vorstellung des Gebärens, sondern auf diejenige des Zeugens zurückgeht[3]. Nun wird dieses Wort (γεννᾶν) zwar auch in der johann.

of the fourth gospel 1888, S. 241f, Bovon II, S. 576, aber auch Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien S. 121, 123f.

[1] Nach Biedermann II, S. 115f und Schanz zu Joh, S. 98f soll dagegen der einfache υἱός den in Christus erschienenen Logos im Unterschiede vom jenseitigen μονογενής bezeichnen.

[2] Jesu selbst schreiben die Selbstbezeichnung als μονογενής nur Ausleger zu, wie Hengstenberg, Godet, Wahle, Bugge, Luthardt, Nösgen I, S. 474 (nicht ganz sicher); daneben auch B. Weiss bei Meyer [8] S. 144.

[3] Obwohl noch B. Weiss § 145a dem Ausdruck μονογενής jede Beziehung auf den Begriff der Zeugung abspricht, ist doch die Verwandtschaft der Begriffe γίνεσθαι (bezeichnet 8 58 ein Werden durch Zeugung und Geburt) und γεννᾶσθαι (Frommann S. 415 macht als analoge Composita aus orphischen Fragmenten αὐτογενής und ὀδογενής geltend) nicht bloss von jeher für das griech. Sprachgefühl Veranlassung gewesen, im μονογενής den vom Vater Gezeugten zu finden, sondern hat auch auf einen Zusammenhang desselben mit dem johann. Begriff des γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ geführt. Vgl. Baur S. 357: „Im Begriff des Sohnes liegt von selbst der Begriff der Zeugung." „Was die γεγεννημένοι ἐκ θεοῦ 1 13 14 auf relative Weise sind, ist er als μονογενής auf absolute. Daher ist auch Gott auf eine ganz eigenthümliche Weise sein Vater, πατὴρ ἴδιος 5 18." Das Recht zu dieser Anschauung wäre über allen Zweifel erhaben, wenn I Joh 5 18 ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ (vgl. Joh 18 37) im Unterschiede von ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ mit den englischen Auslegern (Revised version, Westcott, Plummer, Lias) auf Christus zu beziehen wäre, erhellt aber doch auch aus einem gewissen Parallelismus dessen, was von ihm und was von den τέκνα θεοῦ gilt (s. unten S. 439). Erst nachdem wir 1 12 erfahren haben, was es mit der Gotteskindschaft (τέκνα θεοῦ γενέσθαι) auf sich habe, ist 1 14 18 vom μονογενής die Rede. Aus Gott gezeugt ist I Joh 2 29, wer die Gerechtigkeit thut, „wie jener gerecht ist" 3 7; er kann eben darum, weil der göttliche Same in ihm bleibt 3 9, auch nicht sündigen 5 18, wie Christus 3 3 5 sündlos ist (s. unten S. 445f). Der Unterschied ist nur, dass solche Aussagen bezüglich der τέκνα τοῦ θεοῦ einstweilen bloss antecipatorische, ideale Geltung be-

Literatur gewöhnlich als gleichbedeutend mit jenem, bei Joh nur 16 21 begegnenden, Worte (τίκτειν) gebraucht. Aber wenigstens im Prolog ist der betreffende Ausdruck wie Mt 1 20 und wohl auch Lc 1 35 Gal 4 23 29 mit „gezeugt werden" zu übersetzen (1 13 ἐγεννήθησαν ἐκ θελήματος ἀνδρός). Dieses gigni trifft 3 8 mit dem nasci 3 4 in einer Weise zusammen, dass daraus der doppelstrahlige Begriff „von oben (aus Gott) gezeugt werden" und „von Neuem geboren werden" (Beides heisst ἄνωθεν γεννᾶσθαι 3 3 7) resultirt. Solche schillernde Begriffe gehören unabkömmlich zur Signatur des 4. Evglms; ihr doppeltes Farbenspiel entsteht überall, wo die beiden Strömungen sich berühren, die ältere, snptkerartige und die neue, johanneische. In unserem Fall waltet jene ob, sofern die Stelle 3 3 5 über Mt 18 3 auf Mc 10 15 = Lc 18 17 zurückgeht, diese dagegen, sofern die Zeugung aus Geist 3 5 6 8 gleichbedeutend ist mit der Zeugung aus Gott I Joh 2 29 4 7 5 1 4 18, über deren Meinung der „göttliche Same" (σπέρμα τοῦ θεοῦ I Joh 3 9) und die Bezeichnung Gottes als des Zeugenden (ὁ γεννήσας I Joh 5 1) gar keinen Zweifel bestehen lassen [1].

Angesichts der gewichtigen Stellung, welche dem Entwickelten zufolge die Begriffe „Zeugung aus Gott" und „Gotteskindschaft" im Zusammenhange der johann. Gedankenwelt einnehmen (vgl. unten 3, 2), ist es von vornherein kaum wahrscheinlich, dass auf der 2. Hälfte des Ausdrucks überhaupt keinerlei Nachdruck liege, so dass nach dem Sprachgebrauch von LXX und Apokryphen einfach zu übersetzen wäre unicus im Sinne von „besonders lieb" (Gen 22 2 = jaḥid, Aquila μονογενής, vgl. εἷς υἱὸς ἀγαπητός Mc 12 6) [2]. Dagegen gebraucht der 4. Evglst den Terminus so, wie er ihn Lc 7 12 8 42 9 38, vgl. Hbr 11 17, vorgefunden, im Sinne eines Sohnes, ausser welchem der Vater sonst keinen mehr hat. Dient der Ausdruck insofern dazu, den Eingeborenen, bzw. Einerzeugten, schlechthin über das Niveau der anderen Gotteskinder zu erheben [3], so entzieht er ihn andererseits doch nicht

---

anspruchen (s. oben S. 387). Vgl. H. Schultz S. 440: „Die Seinen sollen werden, was er ist, und sind es im Princip schon in der Gegenwart", nicht „aus der Welt" 15 19 17 14 16 I Joh 4 5, gehasst von der Welt 7 7 15 18—20 16 3 20 17 14 I Joh 3 13 u. s. w. Nach I Joh 3 2 wird erst ein letzter Verwandlungsprocess diejenigen, welche einstweilen, „jetzt Gottes Kinder" sind, dem Sohne Gottes gleich machen, vgl. Rm 8 17 23 24 29 I Kor 15 49 II Kor 3 18 Phl 3 21 Kol 3 4. Nach Haupt zu I Joh, S. 142f, Stevens S. 253 und Westcott, Note III 3 zu 3 1, bzw. 24, soll der Ausdruck τέκνα gerade dieses noch entwickelungsfähige Sein, den „thougt of progress" im Unterschiede vom Vollendungszustande bezeichnen.

[1] Vgl. dazu HC IV, S. 4, 62f.

[2] So Paulus, Commentar über das Evglm des Joh I 1804, S. 105f, Die 3 Lehrbriefe des Joh 1829, S. 214f. Ihm nach Weiss und Godet gegen de Wette-Brückner.

[3] Nur der Ausdruck τέκνα τοῦ θεοῦ, nicht aber der gleichwerthige υἱοὶ τοῦ

jeder Vergleichbarkeit mit ihnen. Vielmehr ist eine dem synopt. Zusammenhang zwischen den Söhnen Gottes und dem Sohne schlechthin correspondirende Beziehung beider Begriffe auch bei Joh wahrnehmbar. Wie es Mt 5 45 Sache aller Gotteskinder ist, das Thun ihres Vaters nachzuahmen, so richtet sich Joh 5 17 auch der johann. Sohn nach dem Thun seines Vaters. Mit einer Gemeinschaft von Gotteskindern, in deren Mitte der Logos Fleisch geworden ist, werden wir 1 12—14 bekannt gemacht. Sollen nach 11 52 diese in der ganzen Welt zerstreuten Kinder Gottes sich zusammenschliessen zu einem gegliederten Ganzen, so wird zuvor auf einem einzelnen Punkte ganz und vollständig gesetzt sein müssen, was auf den gesammten Umkreis übertragen werden soll. Der göttliche Zeugungsprocess, welcher Gotteskinder in Fülle liefert, wird sich einmal in vollständig richtigem, urbildlichem Verlauf und mit vollständig durchschlagendem Erfolge vollzogen haben müssen. Diese Vollkommenheit der Erzeugung, das Einzigartige der Verwandtschaft, welche besteht zwischen Gott und dem schlechthin normalen Producte des Zeugungsprocesses, veranschaulicht der Name unigenitus (μονογενής). Die Möglichkeit eines solchen, die ganze Schöpferthätigkeit Gottes krönenden, Meisterwerkes begreift sich im Zusammenhang des Prologs freilich nur, wenn man erwägt, dass der 1 3 überall vermittelnd eintretende Logos in diesem Falle etwas geleistet hat, was auch einzig in seiner Art war, dass er nämlich 1 14 selbst Fleisch geworden ist. Mit der Fleischwerdung wäre demnach der eingeborene Sohn gegeben. Wenn auf derartigem Gedankenhintergrunde Entstehung und Gebrauch unseres Ausdrucks begreiflich erscheinen, so ist eben damit auch gesetzt, dass der Begriff des Sohnes denjenigen des Logos keineswegs deckt, sondern nur jene Spitze der Bewegung bezeichnet, auf welcher der übergeschichtliche Logos zu einem geschichtlichen Wesen wird. Er lebt jetzt in Form eines menschlichen Bewusstseins, welches sich mit Gott Eins weiss[1]. Die Erzeugung eines Selbstbewusstseins, wie es sich in den johann. Christusreden darstellt, ist die letzte und höchste That des auf die Welt wirkenden Logos[2].

θεοῦ, welcher vielmehr nur in der Einzahl gebraucht und für Christus allein vorbehalten ist, wird daher Joh 1 12 11 52 I Joh 3 1 2 10 5 2 aus dem Paulinismus aufgenommen. Während also 12 36 die υἱοὶ φωτός aus Lc 16 8 Eph 5 8 I Th 5 5 Aufnahme finden, sind die υἱοὶ τοῦ θεοῦ, obwohl mit jenen identisch (θεός = φῶς I Joh 1 5), consequent vermieden.

[1] Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart S. 47: „Für sein Selbstbewusstsein stellte sich das in ihm lebende Göttliche so dar, dass er sich als der Sohn dem Vater gegenüber fühlte."

[2] Wenn hiernach der Logos im Eingeborenen, gleichsam sein eigenes Product geworden wäre, so hätte auch diese Vorstellung ihre Parallele wieder bei

Dieser ganzen Betrachtungsweise, derzufolge wie der Sohn überhaupt, so der Eingeborene insonderheit in der geschichtlichen, bzw. auch nachgeschichtlichen Erscheinung[1] zu finden und insofern vom vorgeschichtlichen Logos zu unterscheiden wäre, steht nun freilich der Umstand entgegen, dass gerade nach den Hauptstellen Joh 3 17 I Joh 4 14 „der Vater den Sohn gesandt", ja 3 16 „seinen eingeborenen Sohn gegeben" oder I Joh 4 9 10 „gesandt hat". Hiernach wäre also doch die Sohnschaft bereits Voraussetzung der Sendung[2]. Man kann zwar einwenden, dass ja auch die Propheten gesandt worden seien, ohne darum schon vor ihrer Sendung Propheten gewesen zu sein (s. oben S. 404). Aber diese sind eben dazu gesandt worden, um Propheten zu werden, während einer analogen Erklärung der Sendung des Sohnes die exegetische Thatsache entgegentritt, dass I Joh 4 14 (ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου) Gott seinen Sohn vielmehr als Heiland der Welt, d. h. damit er jetzt dieses, nicht etwa erst jenes werde, gesandt hat[3]. Auch I Joh 3 8 „ist der Sohn Gottes dazu erschienen (wörtlich: offenbar geworden, ἐφανερώθη), dass er die Werke des Teufels zerstöre." Mit Sicherheit ist freilich auch dies nicht dahin auszulegen, dass was offenbar wird, vorher schon fertig gewesen sein musste; sonst wäre nicht zu verstehen, wie I Joh 3 2 (οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα) der eigene Zukunftsstand der Gläubigen dermalen gleichfalls „noch nicht

---

Justin, Apol. I 33, wo nach Veil S. 81 „der präexistirende Christus den geschichtlichen Jesus Christus erzeugt".

[1] In dieser Beziehung weist Thoma S. 190 auf den, vom synopt. Bilde toto coelo verschiedenen, Schlusseffect der christologischen Construction bei Joh hin: „Der eingeborene Sohn ist in seiner überweltlichen Existenz nicht nach der Vorstellung des Urchristenthums zur Rechten Gottes als Mitregent im Messiasreiche der Macht gedacht, sondern vorzustellen als an des Vaters Busen geschmiegt, dem Pulsschlag seines Herzens lauschend, das Auge an seinen Lippen hängend und in seinem Angesicht das Geheimniss seines Wesens lesend."

[2] Schenkel, Christusbild der Apostel S. 380 legt 3 16 dahin aus: „Nur ungern hat sich Gott von seinem eingeborenen Sohn getrennt." Auch wenn das Opfer des Vaters nicht sowohl in der Sendung an sich, als vielmehr darin lag, dass er den Eingeborenen ἔδωκεν, nämlich εἰς θάνατον, also παρέδωκεν Rm 8 32, bringt letztere Stelle mit ihrem οὐκ ἐφείσατο eine derartige Stimmung zum Ausdruck. Aber dieselbe gilt dann dem geschichtlichen, nicht etwa einem vorgeschichtlichen Sohne. Würde das γεννηθῆναι des μονογενής wirklich dem irdischen Erscheinen vorangängig gedacht sein, so entspräche solches allerdings dem philonischen πρωτόγονος (s. I, S. 97) und dem paulin. πρωτότοκος, aber nicht nach Rm 8 29 (s. oben S. 88, 203), sondern noch Kol 1 15 (s. S. 83, 245).

[3] Cremer unter στέλλω, ἀποστέλλω und zu υἱός c: „Nicht die göttliche Sendung ist es, welche Jesum erst zum Sohne Gottes macht, sondern dass der Sohn es ist, der gesendet wird, gibt seiner Sendung ihre besondere Bedeutung, und Hbr 7 3 Joh 8 54 58 17 5 kann seine Sohnschaft schwerlich von seiner Präexistenz getrennt werden."

offenbar geworden" sein soll[1]. Andererseits bleibt noch zu erwägen, dass im Alexandrinismus das Prädicat „eingeboren" dem übermenschlichen Zwischenwesen zukommt (s. I, S. 95).

Zu einer vollen begrifflichen Klarheit ist somit auch auf diesem Punkte der johann. Lehre nicht zu gelangen. Diese ganze Begriffswelt ist merkbar flüssiger und weicher, ihre Gliederung molluskenhafter als der paulin. Lehrbegriff. Von Hause aus denkt der Evglst, wenn er „Sohn" oder „Eingeborener" sagt, an das, „was wir geschaut haben" 1 14 I Joh 1 1. Nachdem aber die Präexistenz einmal wie vom paulin. Gottessohn, so vom philonischen Logos her gegeben war, kann es nicht eben befremden, wenn dieselbe, wie das 12 41 einfach bezüglich Jesu 12 36 der Fall ist[2], gelegentlich auch auf den Eingeborenen Anwendung findet[3]. Wie Pls die Lebensgeschichte seines Christus rückwärts in die Vorweltlichkeit verfolgt und in Zusammenschau des vorgeschichtlichen und des geschichtlichen Christus durchgängig die Einheit des persönlichen Subjects festhält (s. oben S. 83, 86 f, 90), so wird auch der johann. Logos anthropomorphisirt[4]. Daher der Eingeborene schon im Prolog, mindestens indirect, eingeführt und damit ein Gesichtswinkel eröffnet wird, unter dem er einfach mit dem Logos zusammenfällt. Auf diesem Wege ist die kirchliche Theologie weiter geschritten und hat einen scharfen Schnitt zwischen der gottverwandten Anlage oder göttlichen Bestimmung der „Gotteskinder" und der göttlichen Natur des „Eingeborenen", seiner Wesenseinheit mit Gott gemacht. Indessen finden wir gerade diesen Schnitt bei Joh nirgends ausdrücklich gezogen; wohl aber sind es Spuren des Gegentheiles, wenn der Eingeborene als Sohn in ein Verwandtschaftsverhältniss zu den „Kindern Gottes" tritt, kraft dessen er 20 17 sagen kann: „Mein Vater und euer Vater, mein Gott und euer Gott."

2. Die sittliche und die metaphysische Begründung der Einheit mit Gott.

Dieselbe Zwiespältigkeit der, aus zwei differenten Quellen zusammengeflossenen, johann. Begriffswelt ergibt sich sofort auch, wenn die Frage nach dem Wie der von Christus ausgesagten Gotteinheit

[1] Vgl. Beyschlag, Christologie S. 149, welcher S. 155 auch die Bemerkung macht, unmöglich hätte der Evglst sein Werk etwa eröffnen können mit ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός oder ὁ μονογενής.

[2] Beyschlag II, S. 420.

[3] Vgl. Mohnhaupt, JpTh 1888, S. 176: „Das Sohnesverhältniss ist auf das jenseitige Verhältniss des Logos zum Vater übertragen." „Doch ist mit dem metaphysischen das religiöse Sohnesverhältniss bei Joh noch untrennbar verbunden."

[4] Wird so der Logos zu einem menschenähnlichen Wesen, so liegt auch in seiner Menschwerdung keine Denkschwierigkeit mehr. Gleichwohl ist es nicht

gestellt wird. Wie der „Eingeborene“ des Prologes 1 18 allein Gott gesehen hat, so sieht und kennt auch im Evglm 3 11 32 6 46 7 29 8 28 55 10 15 Christus allein Gott, so dass hinwiederum ihn kennen so viel ist, wie Gott kennen 8 19 12 45 14 7—9. Wie daher der Vater keine Geheimnisse hat vor dem Sohn 5 20, so ist andererseits der Sohn in seinem Thun ganz nur ein Abbild des Thuns des Vaters 5 17 19 30 8 28 38 14 24. Setzt sich in solchen Aussagen zunächst nur ein, im Prolog angelegtes, metaphysisches Verhältniss fort, so scheint dasselbe doch zugleich je länger, je mehr durch eine rein sittlich orientirte Betrachtungsweise verdrängt zu werden. Eben dieser Umstand ist denn auch mit besonderem Erfolg gegen die Ableitbarkeit des johann. Christuszeugnisses aus der Logoslehre geltend gemacht, es ist sogar behauptet worden, die Einheit des johann. Christus mit dem Vater werde durchweg und ausschliesslich als eine sittliche, auf dem Wege des moralischen Processes hergestellte, beschrieben[1]. Die ganze Ethik des Evglms und der Briefe schien darauf hinzuweisen, sofern der Weg, der zum Logos führt, hier nicht, wie bei Philo, die Ekstase (s. I, S. 99), sondern, wie etwa bei Tatian, das tugendhafte Handeln, die vom wahren Gottesbewusstsein geleitete Sittlichkeit ist. Sittliche Erfahrungen muss man gemacht haben, um zu verstehen, dass Jesus von Gott ausgegangen ist 7 16—18 28 29. Seine Einheit mit dem Vater hat 14 20 17 11 21—23 ihre Analogie in dem Verhältniss der Gläubigen zu ihm, zu einander und zu Gott[2]. Dieses entsteht auf der Grundlage jenes, und erst der Brief setzt statt dessen auch hier wieder das directe Hin und Wieder: „wir sind in Gott“ I Joh 2 5 5 20 und „Gott ist in uns“ 4 4. Die Ursache der stetigen Gemeinschaft des Sohnes mit Gott ist nun aber sein unverbrüchlich beharrliches Thun dessen, was Gott wohlgefällig ist 8 29 (οὐκ ἀφῆκεν vielleicht wie 16 32 geradezu als Correctur von Mc 15 34 = Mt 27 46 gedacht), die Thatsache, dass er Gott kennt und sein Wort hält 8 55. Der Wille seines Senders ist seine Speise 4 34: ein Ausdruck der Gehorsamsübung wie Rm 5 19 Phl 2 8. Eben darum nur, weil er das ihm vom Vater gegebene Gebot 12 49 gehalten hat[3], bleibt er in seiner Liebe 15 10, kann er der Welt zeigen, was Liebe zu Gott heisst 14 31.

correct und kann nur mit Ueberspringung deutlich wahrnehmbarer Vermittelungen gesagt werden, der Logos sei der geschichtlich erschienene Christus selbst. So Hofmann I, S. 109 f, Luthardt I, S. 253, Julius Köstlin, Der Glaube S. 197.

[1] Der eigentliche Prophet der sittlich bedingten Gottheit des Erlösers war Rothe, Theol. Ethik [2]III, S 138 f, Dogmatik II, S. 91 f, 97 f. Nach ihm besonders H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi S. 449 f.

[2] K. R. Köstlin S. 95. Jul. Köstlin S. 183.

[3] Die ἐντολαί (s. oben S. 389) kommen im Evglm und im Briefe in charakteristisch nüancirten Beziehungen vor: Joh 10 18 12 49 50 14 31 gehen sie von Gott

Andererseits wird aber doch eben diese Liebe, welche 3 35 5 20 der Vater dem Sohn widmet, 17 24 ausdrücklich als eine von diesem schon vor der Zeit der Welt, also auch vor der sittlichen Bewährung in seinen Erdentagen, genossene bezeichnet und damit über den Präexistenzgedanken auf den Prolog zurückgegriffen (s. oben S. 403). Demnach ist in den oben charakterisirten Aeusserungen eben nur wieder die menschliche Bewusstseinsform zu finden, in welcher dem fleischgewordenen Logos sein metaphysisches Verhältniss zum Vater erscheint[1]. In Folge dieser Liebesgemeinschaft lässt also 5 20 der Vater dem Sohne eine zusammenhängende, aber mit der Zeit fortschreitende, Enthüllung des eigenen Thuns zu Theil werden (μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα), gerade wie dann seinerseits auch der Sohn seine Jünger immer Grösseres schauen lässt 1 50 (μείζω τούτων ὄψῃ), und diese selbst sogar Grösseres thun werden als er 14 12 (μείζονα τούτων ποιήσει). Nimmt man noch die Andeutung eines beim Antritt des Leidens erreichten Höhepunktes des Bewusstseins 13 3 hinzu, so hat man die Spuren des Versuches beisammen, dasjenige in Zeitform umzusetzen, was der Prolog sub specie aeternitatis dargestellt hat[2].

aus und sind an den Sohn gerichtet; wo aber an dessen Gläubige, da gehen sie 15 14 17 vom Sohne aus. Jene sollen 15 10 seine Gebote halten, wie er diejenige, seines Vaters gehalten hat. Abermals also ist die Mittelstellung ausdrücklich gewahrt. Dagegen erscheint das 13 34 15 12 von ihm gegebene Gebot der Bruderliebe I Joh 3 23 direct als Gottes Gebot; wer es hält, bleibt Joh 15 10 in Jesu Liebe, I Joh 3 24 in Gott; er beweist Joh 14 15 21 23 Liebe zu jenem, I Joh 5 3 zu diesem. Von Geboten Gottes, die gehalten sein wollen, 1st I Joh 2 3 4 3 22 4 21 5 2 die Rede, nie aber, wie im Evglm, von einem διακονεῖν 12 26 oder ἀκολουθεῖν Χριστῷ 8 12 10 4 27 12 26, von ἀκούειν τὸν λόγον 5 24 oder τῆς φωνῆς desselben 10 3 16 18 37. So tritt nach I Joh 2 9—11 3 14 15 die Bruderliebe in Verbindungen auf, wo Joh 8 12 von Jesu Nachfolge, 5 24 vom Hören auf sein Wort und Glauben an seinen Sender, 6 53 vom Essen und Trinken seines Blutes die Rede ist. Die Welt überwindet 16 33 Christus, I Joh 5 4 der Glaube. So gewiss das sachlich keinen Unterschied macht, so charakteristisch ist die Differenz der Gedankenbildung. Auf jeden Fall ist im Evglm das Heil directer an ein persönliches Verhältniss zu Jesus geknüpft, als im Briefe, und demgemäss auch das analoge Verhältniss des Sohnes zum Vater bestimmter als ein sittlich vermitteltes gedacht. Vgl. Joh. Weiss, Nachfolge S. 56: „Da selbst Jesus nur so das dauernde Vertrauen und die Liebe des Vaters sich sichert, dass er dauernd Gottes Gebot gehorsam und hingebend erfüllt, so ist auch für die Jünger diese Liebesstellung zu Gott nur dadurch aufrecht zu erhalten, dass sie seinen Willen thun, wie ihn Jesus verkündigt und ihn selber thut."

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 754: „So gibt Joh der metaphysischen Gotteinheit des Sohnes, welche zwar immer die zu Grunde liegende Voraussetzung seiner einzigartigen Offenbarungswirksamkeit bildet, eine so überwiegend ethische Wendung, dass dabei der Sohn Gottes als das Ideal der menschlichen Frömmigkeit, der christl. Gotteskindschaft erscheint, wie er dieses auch bei Pls war. Das ist nun der Punkt, wo sich die johann. Christusidee vom philonischen Logosbegriff wesentlich unterscheidet." Vgl. auch H. Schultz S. 458.

[2] Anders Harnack, ZThK II, S. 195, welcher aus 5 20 vielmehr folgert, „dass

Das beschriebene Resultat ist im 4. Evglm einfach dadurch erreicht worden, dass dieses sich mit Bewusstsein möglichst nahe an den synopt. Typus anschliesst. Es gebraucht Kategorien, die an der synopt. Christologie messbar, ja theilweise derselben entlehnt sind; denn es will nicht einen anderen Christus verkündigen, als die früheren Evglsten, wohl aber einen neuen Schlüssel zu dessen Verständniss in die Hände geben[1]. Daher nicht bloss die Aufnahme zahlreicher synopt. Sprüche wie 2 19 4 44 5 8 6 20 12 7 8 25 27 13 16 20 21 38 14 31 15 20 16 32 18 11 20 37 39, sondern auch der längst und oft bemerkte Anschluss zahlreicher Aussagen des johann. Christus an die Grundstelle Mt 11 27 = Lc 10 22, zu welcher sich Worte wie Joh 10 15 „Wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne" und andere (s. I, S. 275) nur wie Variationen verhalten. Im Grunde tönt jenes synopt. Bekenntniss sogar an den 17 johann. Stellen wieder, wo Jesus selbst sich als Sohn schlechthin (ὁ υἱός) einführt. Insonderheit kann 5 19 der Sohn nichts von sich selbst thun, wenn er nicht den Vater etwas thun sieht; denn was derselbe thut, solches thut gleich also auch der Sohn. Während diese Aussage einerseits der metaphysischen Construction des Verhältnisses von Gott und Logos entspricht (Uebertragung des Gedankens Conf. ling. 14 μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων von der Weltschöpfung auf das irdische Thun Jesu), erklärt sie die Einheit des Sohnes mit dem Vater andererseits wieder sittlich und religiös als eine Einheit im Gedanken und Willen, darum auch im Wirken und Thun. Aus Eigenwillen kann der Sohn nichts thun, vielmehr spiegelt sich jeder Gottesgedanke auf dem Grunde seines menschlichen Seelenwesens, und wird auf diesem Wege auch jede Gotteswirkung im Sohne Antrieb zu einem entsprechenden menschlichen Thun. Wenn aber die synopt. Evglien diese Stellung Jesu zu Gott doch keineswegs so verstehen, dass sein Wissen und Wollen mit demjenigen Gottes zusammenfalle, vielmehr, was das Wissen anlangt, der Zeitpunkt der Vollendung dieses Weltalters ausdrücklich als Unterscheidungspunkt namhaft gemacht wird (s. oben S. 405) und in Beziehung auf die immer noch ringende und im Werden begriffene Willensentwickelung Jesus den Ehrennamen des Guten von sich ab auf Gott allein zurückweist (s. I, S. 268), so fallen zwar beide Bekenntnisse

---

der Sohn nicht ein von Anfang an fertiges, selbständiges Wissen und Schauen des Göttlichen hat". Vgl. dagegen HC IV, S. 92.

[1] Hilgenfeld, ZwTh 1882, S. 416: „Was es vor Allem sein will, ist: eben ein Evglm, die dem wahren Wesen des Erlösers entsprechende Darstellung seiner irdischen Erscheinung."

zur vollen Menschheit im 4. Evglm den Consequenzen der neuen Christologie zum Opfer; gleichwohl bleibt neben dem einen Worte „Ich und der Vater sind Eins“ 10 30 das andere bestehen: „Der Vater ist grösser als ich“ 14 28. Gilt dieses zwar, so gut wie die Aussage 5 19, auch vom Logos, sofern nach den allgemeinen Bestimmungen 1 1 2 immer nur der Vater Quelle und Ursprung des göttlichen Wesens (ὁ θεός) ist, so doch erst recht von der Menschengestalt, in welcher der Logos vom Evglsten zur Darstellung gebracht wird [1]. Jetzt ist seine Unterordnung erkennbare Thatsache geworden (s. oben S. 435). Unverträglich mit der Logostheorie könnte man es höchstens etwa finden, wenn Jesus 8 38 in dem gleichen Verhältnisse sittlicher Abhängigkeit von seinem Vater zu stehen scheint, wie die feindseligen Juden von dem ihrigen. Er wäre mithin in keinem anderen Sinne Sohn Gottes, als die Juden nach 8 41 44 Kinder des Teufels sind. Wenn letzteres Verhältniss nicht dahin verstanden werden darf, dass sie incarnirte Emanationen des Teufels sind, so scheint auch das erstere nur auf sittliche Beschaffenheit, nicht auf eine metaphysische Einheit zurückzuweisen. Aber nicht bloss ist der Ausdruck hier durch die Absicht bedingt, den Gegensatz in conformer Weise darzustellen, sondern er ist auch durchaus zutreffend, sofern die Juden sich thatsächlich in dem Bereich des Fürsten dieser Welt befinden und demgemäss das Wesen des Satanischen genugsam kennen zu lernen Gelegenheit hatten, wie andererseits Christus redet, was er gesehen hat bei dem Vater, also überzeitlich gewonnenes Wissen in menschliche Redeform kleidet (s. oben S. 400, 403f) [2].

Besteht sonach bezüglich des Sohnesbewusstseins nur ein latenter Hiatus zwischen den synopt. Zügen, womit das johann. Logos- und Christusbild ausgestattet erscheint, und dem eigentlichen Kern desselben, dem metaphysischen Princip, so fehlt es doch nicht an einzelnen Punkten, auf welchen die total verschiedene Wellenbildung beider sich berührenden Strömungen deutlich zu Tage tritt. So fallen schon die Versuchungen von Lc 4 1 bis zu Lc 22 28 weg [3], und an ihre Stelle treten im Anschlusse weniger an die Snptker, als an II Kor 5 21 (s. I, S. 269) formulirte Selbstbekenntnisse zur Sündlosigkeit: 7 18 (weil er nicht ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν, sondern der Gottgesandte ist) 8 46 (im Zusammenhang mit seinem Charakter als

[1] So die moderne Auslegung bei Lücke, de Wette, Ebrard, Luthardt, Godet, B. Weiss, Beyschlag u. A. gegen die patristische Beziehung der Stelle auf die ewige Zeugung des Sohnes durch den Ungezeugten.

[2] Luthardt II, S. 80: „So ist es doch jene überzeitliche Anschauung, die sich ihm so für sein zeitliches Bewusstsein vermittelt.“

[3] Vgl. HC IV, S. 168, 217.

Offenbarer der göttlichen Wahrheit) 14 30 (ohne Anknüpfungspunkt für Angriffe und Versuche des Teufels, also gegen die Snptker). Auch nach dem Selbstzeugniss 5 30 ist ihm die sittliche Lebensthat zur Naturnothwendigkeit geworden. Somit deckt sich für den Evglsten jene Einheit mit Gott, wie sie im Munde seines Christus gewöhnlich rein sittlich begründet wird (von dieser Seite ist die Sündlosigkeit 8 29 gefasst), mit der aus dem Logosverhältniss sich ergebenden, unabänderlichen und wesenhaften Einheit.

Da nun aber in Folge dieser Einheit ein Auseinandergehen des Willens des Sohnes und desjenigen des Vaters unmöglich ist[1], wird das harte Gebetsringen in Gethsemane undenkbar[2]. Ueberhaupt erhebt sich die Frage, ob und wiefern der fleischgewordene Logos, welcher doch von Haus aus selbst Gottwesen ist, zu Gott beten könne. Zwar dass er solches thut, steht durchaus fest, und es entspricht dem Verhältniss der Unterordnung, wenn Jesu Wunder als Gebetserhörungen erscheinen (s. S. 448). Das ist aber nur die eine Kehrseite an der Sache. Die Bitte 12 27 wird zwar ausgesprochen, aber nur in Frageform, so dass sie um so leichter sofort wieder zurückgenommen werden kann. Am Grabe des Lazarus verschwindet 11 41 die Bitte sogar hinter dem im Voraus ausgesprochenen Dank für ihre Erhörung, und auch dieser Dank wird 11 42 sogleich wieder aufgehoben, sofern es dessen in einem Verhältnisse von so unmittelbarer Lebensgemeinschaft, wie das zwischen Vater und Sohn bestehende ist, gar nicht erst bedarf. Das Gebet ist somit lediglich „um des Volkes willen, das umhersteht", wie 17 13 um der Jünger willen, beidemal lediglich aus Rücksicht auf die Umgebung gesprochen[3]. Die Ableitung eines so durchaus unsynopt., zumal mit Mt 6 6 contrastirenden, Zuges aus der Idee des Logos, dessen Gebete selbstverständlich erhört sind, ehe sie ausgesprochen werden, ist um so sicherer, als 12 28 30 auch die Kehrseite dazu nicht fehlt, wornach Gott seinerseits seines Sohnes Gebete ebenfalls nur mit Rücksicht auf das Auditorium laut beantwortet. Die in der Ewigkeit wurzelnde wechselseitige Bezogenheit des Bewusstseins schliesst als dauernde

[1] Eben darum darf das Verhältniss der metaphysischen und sittlichen Einheit auch nicht so bestimmt werden, wie sie Jul. Köstlin, Der Glaube 1895, S. 23 sich zu denken scheint, als sei jene durch diese, „sein Verbleiben in jener für ihn wesentlichen und schon von seinem Ursprung herkommenden Gemeinschaft", durch den in fortdauernder, freier Selbsthingabe bewährten Gehorsam „bedingt" gewesen. Das schlösse die Möglichkeit eines Herausfallens aus dem ewigen Logosverhältniss, d. h. einen Ungedanken, in sich.

[2] Volkmar, Evglien S. 577.

[3] B. Weiss bei Meyer [8] S. 417: „auf die Umstehenden berechnet." H. Schultz S. 457: „Sein Gebet ist mehr Bekenntniss als wirkliches Gebet."

Zuständlichkeit einzelne unterscheidbare Acte aus. Indem aber auf diese Weise der johann. Christus des wirklichen Bittens und Dankens enthoben ist, ist auch der eigentliche Grundzug im Verhältniss des Menschen zu Gott ausgetilgt[1].

3. Werke und Zeichen.

Die Hauptaufgabe des fleischgewordenen Wortes kann nur darin bestehen, selbst Worte zu haben und zu sprechen, an welchen für die Welt das Leben hängt 6 68. In zwei ganz parallelen Sätzen 15 22 24 werden nun aber diesen Worten die Werke als eine zweite und selbständige Seite der Wirksamkeit nebengeordnet. Dies die johann. Reproduction des, von Mc 1 27 an bis herab auf Lc 24 19 die ganze synopt. Darstellung beherrschenden, doppelten Gesichtspunktes: „ein Prophet, mächtig in Werk und Wort."

Der Vater hat ein Werk (ἔργον) auf Erden, welches zu vollbringen, zu vollenden 4 34 5 36 17 4, Lebensaufgabe des Sohnes ist. Das eine grosse Werk zerfällt aber in eine Reihe von einzelnen Werken (ἔργα), die dem Sohn „vom Vater her" 10 32 zukommen. Auf Grund derselben sucht und findet er 7 3 21 10 37 38 14 11 15 24 Glauben. Sie stehen in einem unauflöslichen Zusammenhang mit seinem Sohnesbewusstsein, sofern sie den Zweckvorstellungen entsprechen, zu welchen nach 5 20 die an dem väterlichen Urbilde wahrgenommenen Willensbewegungen sich in Bewusstsein und Willen des Sohnes gestalten mussten. Somit zeugen diese Werke 5 36 10 25 von der göttlichen Sendung des Sohnes. Sie heissen daher 9 3 Werke Gottes (anders nur 6 28, wo τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ die von Gott gewollten Werke sind), 9 4 Werke dessen, der ihn gesandt hat, 10 37 Werke seines Vaters, d. h. Werke, die der Vater 14 10 in und durch Christus, die dieser seinerseits im Namen des Vaters 10 25, also kraft seines Sohnesverhältnisses thut.

Parallel mit diesen Aussagen über die „Werke" laufen die Aussagen über die Wunder oder „Zeichen" (σημεῖα). In diesen werden 9 3 jene offenbar. Sie sind Thatbeweise der göttlichen Herrlichkeit des Sohnes 2 11 11 4 40. „Niemand kann diese Zeichen thun, die du thust" — sagt 3 2 Nikodemus im Rückblick auf 2 23 „die Zeichen, die er that", wobei der Artikel (τὰ σημεῖα) andeutet, dass sich bei ihm solche Zeichen ganz von selbst verstehen[2]. Daher erwartet sie gleich die Mutter 2 3 5. Anlässlich der Wunder folgt man ihm nach, huldigt man ihm 6 2 14 7 31 9 16 35—38 11 45 47 12 18, und sollte man billig

[1] Pfleiderer, ZwTh 1866, S. 246.
[2] Osc. Holtzmann S. 206.

an ihn glauben 12 37. Der Form nach beruhen diese Zeichen allerdings auf Gebetserhörung 6 11 23 9 31 11 41 42, wie Mc 6 41 7 34 8 6 7 9 29, daher auch Martha 11 22 sie auf Gottes Causalität zurückführt, wie Jesus Lc 8 39. Auch dies ist nur die in den Rahmen eines menschlichen Bewusstseins geschobene Abspiegelung eines ewigen Verhältnisses, demzufolge die Erläuterung 2 11 von der ganzen Reihe der Machtthaten gilt, in welchen der menschgewordene Logos immer vollkräftiger seine göttliche Herrlichkeit entfaltet (s. oben S. 411).

Von Belang für die richtige Feststellung des johann. Christusbildes sind nun aber die bei aller Anlehnung an den synopt. Bericht eintretenden Modificationen dieser Unterlage, die Differenzen von den synopt. Wundererzählungen[1]. In Wegfall kommen erstlich fast alle jene, besonders dem ältesten Bilde anhaftenden, Vermittelungen und Anhaltspunkte für ein geschichtliches Erkennen dieses dunkelsten Punktes in der Lebensgeschichte Jesu[2]. Nur die Manipulation Joh 9 6 erinnert noch an Mc 7 33 8 23 und scheint erwähnt, um den Thatbestand einer verbotenen Arbeit am Sabbath herzustellen. Dagegen ist von der Allmählichkeit der eintretenden Wirkung Mc 8 24 25 9 26 27 nirgends mehr bei Joh die Rede. Noch viel deutlicher aber tritt auch die im ältesten Bericht gleichfalls zu constatirende psychologische Vermittelung auf Seiten der zu Heilenden in den Hintergrund und ist davon selbst 5 6 nur eine leise Spur zu entdecken. Bei den Snptkern geht der Glaube dem Wunderzeichen voran und ermöglicht es, bei Joh ruft das Zeichen ebenso regelmässig erst den Glauben hervor 2 23 4 48 53 9 36 38 11 45[3]. Stellen wie Mc 2 5 5 34 7 29 9 23 10 52 und vollends der bezeichnende Zug Mc 6 5 6 liegen daher ganz ausserhalb des Kreises der johann. Vorstellung. Höchstens 11 40 wird auf einen Augenblick die synopt. Vorstellung gestreift, wornach der menschliche Glaube die unentrathsame Kehrseite zur göttlichen Wundermacht bildet. In Wahrheit ist die letztere der einzige Factor des Wunders, und der mit solcher Macht ausgerüstete Gottessohn das einzige Subject des Wunderthuns. Vom Täufer wird das wunderlose Auftreten 10 41 ausdrücklich bezeugt. Ebenso wenig hören wir von apostol. Wundern. Jene übertragbare Gabe der Heilungen (χάρισμα τῶν ἰαμάτων) Mc 6 7 ist hier so gut verschwunden, wie die Mt 7 22 23 12 27 = Lc 11 19 Mc 9 38 13 22 bezeugte Thatsache, dass auch das Verrichten

[1] Vgl. Scholten S. 217f, 373.

[2] Vgl. H. Holtzmann, Synopt. Evglien S. 507f.

[3] Osc. Holtzmann S. 95. Schlatter S. 112. Böttticher S. 23: „Während also nach den Snptkern Jesus das helfende Wort spricht, weil er Glauben sieht, ist es bei Joh so, dass geglaubt wird, weil Jesus das Wort spricht, durch das er seine Wundermacht offenbart."

von Heilwundern gar nicht als eine ausschliessliche Fähigkeit Jesu betrachtet wurde (s. darüber oben S. 410). Andererseits aber fallen auch Wunder hinweg, wie die Finsterniss, das Erdbeben, das Zerreissen des Vorhangs und Anderes, was bei den Snptkern nur zur Verherrlichung Jesu geschieht. Er allein, nicht die Naturwelt vollbringt Wunder. Freilich ist diesen seinen Wundern auch wieder jenes Motiv des Wohlthuns (Act 10 38 διῆλθεν εὐεργετῶν) und des Erbarmens (σπλαγχνισθείς Mc 1 41 8 2 Mt 14 14 Lc 7 13), jener Charakterzug der Menschenliebe und Menschenfreundlichkeit abgestreift, welcher dem synopt. Bilde unabkömmlich ist. Mindestens tritt er hinter der Offenbarung der Herrlichkeit des Gottessohnes so sehr zurück, dass gleich beim ersten Wunder, das Jesus that, dem „Luxuswunder", nichts mehr davon zu bemerken ist und beim letzten der Anstoss gar nicht in Betracht kommt, den wir, indem wir von jenem synopt. Standpunkte ausgehen, daran nehmen, dass Jesus den Freund durch absichtliche Zögerung erst sterben oder gar begraben werden lässt, nur um den Eindruck seiner Wundermacht zu steigern[1]. Jedenfalls beabsichtigt er das Wunder gleich von vornherein, was auch bei der Brotspeise 6 6 ausdrücklich hervorgehoben wird, während in der synopt. Darstellung erst das am Abend eingetretene Bedürfniss den Gedanken an Aushülfe weckt. Wie endlich das ganze Leben Jesu schon dadurch an öffentlicher Bedeutung gewinnt, dass es sich mehr in der Hauptstadt, als in der Provinz abspielt[2], so contrastirt auch mit den wenigen Wundern, womit die drei galiläischen Episoden ausgestattet sind, die 2 23 4 45 ausdrücklich behauptete Vielheit der in Jerusalem geschehenen Zeichen[3]. Unter allen Umständen wird uns Jesus auch als Wunderthäter im synopt. Berichte immer noch verständlicher, als im 4. Evglm, wo die historischen Grundzüge des wohlthuenden Heilens und Helfens in so greller Weise übermalt sind, dass dem allmächtigen Thaumaturgen gegenüber alle menschlichen Kategorien und Analogien lautlos verstummen.

Als sinnvolle Arabesken gehören zu diesem grossen Wundergemälde übrigens auch jene halbmysteriösen Vorgänge, mit welchen der 4. Evglst seine Streitscenen, sobald der Conflict zu heftig zu werden und einer Katastrophe zuzueilen scheint, plötzlich abschliesst. Denn nicht bloss spricht Christus ruhig fort, während die Juden ihn zu greifen, ja zu tödten suchen 5 16 18 7 32 10 31; es ermangeln auch die

[1] HC IV, S. 155, 159f.

[2] Ueber die Gründe dieser Erscheinung vgl. Osc. Holtzmann, Neutest. Zeitgeschichte S. 90.

[3] Luthardt I, S. 353f.

energisch aufgenommenen Versuche, sich seiner zu bemächtigen, einfach desshalb, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist, jedes Erfolges 7 30 44—46 8 20. Ohne dass man sich eine Vorstellung davon machen kann, wie die mehrfach so weit gediehene Verwickelung sich wieder friedlich auflösen mochte, lässt Joh entweder einfach zur rechten Zeit den Vorhang fallen, wie 5 47 (als er sich 6 1 wieder hebt, ist die Scene nicht mehr in Jerusalem, sondern in Galiläa), oder er entrückt seinen Helden auf mysteriöse Weise dem gefährlichen Gewühl (8 59 Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, 10 39 ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν, 12 36 ἐκρύβη). So zieht er sich bald von Jerusalem nach Peräa 10 40 oder Ephraim 11 54, bald in Jerusalem selbst, man weiss nicht wohin, zurück 12 36, und die vom Fest 5 16 18 bis zur Osterzeit des darauf folgenden Jahres festgehaltene und endlich in der Aufforderung zur Denunciation seines jeweiligen Aufenthaltes 11 57 gipfelnde Absicht der Machthaber, ihn vom Schauplatze zu entfernen, sieht sich auf eine unbegreifliche Weise verhindert, in That überzugehen. Die Gegner erscheinen hier wie unsichtbar gebunden. Dass solches mit natürlichen Dingen nicht zugehen könne, hat der Evglst selbst keinen Hehl, und angesichts der 6 19 21 verleugneten Schwerkraft könnten allerdings auch die unbegreiflichen Rettungen auf eine dem basilidianischen Doketismus verwandte Vorstellungsweise zurückweisen (Iren. I 24 4: transfiguratum quemadmodum vellet sic ascendisse ad eum, qui miserat eum, deridentem eos, quum teneri non posset et invisibilis esset omnibus). Daher 8 59 der spätere Zusatz aus Lc 4 30, wo die Sache schon ähnlich liegt. Denselben Doketismus wollte man auch in dem verborgenen Gang 7 10 (ἀνέβη οὐ φανερῶς, ἀλλ' ἐν κρυπτῷ) entdecken, womit im Zusammenhange stehe, dass Jesus 7 14 plötzlich in Jerusalem erscheine, zuerst unerkannt 7 15 20 auftrete und erst, nachdem er 7 21 die Identität seiner Person selbst festgestellt, erkannt werden könne 7 25: solches Erscheinen, ohne dass Jemand wusste, wie und woher er gekommen, solle den Jerusalemiten ein Fingerzeig sein, wie sehr sie im Unrecht sind mit ihrer Behauptung, zu wissen, woher er gekommen ist 7 27[1]. Wenn nun aber gerade hier eine einfachere Erklärung näher liegt[2], bleibt es doch des Evglsten Art, seine Leser in solchen Fällen gern rathend und wohl auch rathlos stehen zu lassen im Zwielicht des Unbegreiflichen[3].

Und nun aber das Wunderbarste! Mit diesem ganzen Wunder-

[1] Baur, Evglien S. 288, 291.
[2] Vgl. HC IV, S. 118f.
[3] Keim III, S. 64.

apparat sind wir gleichfalls keineswegs jenseit der Sphäre menschlicher Zustände und irdischer Hergänge versetzt. Im Gegentheil tritt jetzt erst der Contrast zwischen dem von Ort zu Ort wandernden, gelegentlich ermüdenden Erdenpilger und dem geheimnissvoll verschwindenden, wundersam über den See wandelnden und das Schiff versetzenden Gottessohn, zwischen dem dürstenden und fragenden Pilger und dem aus Wasser Wein, aus 5 Broten und 2 Fischen Nahrung für Tausende Schaffenden, zwischen dem Nachstellung und Verfolgung, Gefangenschaft, Misshandlung und Tod Leidenden und dem durch eigenen Willen sterbenden und sich selbst wieder erweckenden Gottwesen erst recht grell hervor. Der Hiatus ist der denkbar stärkste, ja er ist undenkbar geworden, und lediglich das Verständniss für Sinn und Charakter einer auf allegorische Auslegung berechneten Darstellung (s. oben S. 375 f) kann darüber hinausheben. Während der äussere Bestand des Wunders auf den Gipfel sinnenfälliger Realität erhoben wird, führt eine nach innen gewandte Gegenwirkung es ganz auf seinen ideellen Gehalt zurück, so dass man fragen kann, wo denn das Factum geblieben sei. So sehr trifft dies z. B. bei der Speisung der 5000 zu, dass 6 31 34 die Juden als zu leistende Beglaubigung für Jesu Lehrautorität gerade das fordern, was ihnen bei geschichtlicher Fassung des Berichts 6 5—13 Tags zuvor als Gipfel alles Wunderbaren schon zu Theil geworden wäre [1]. In einer Weltanschauung, welcher alles Irdische nur Gleichniss des Ewigen ist, hat Beides nebeneinander Platz: Steigerung und Entwerthung der Form, jenes um ihres gesteigerten Inhaltes willen, dieses, weil sie ihm gegenüber eben doch immer nur Form ist [2].

4. Verherrlichung.

Mehrfach schon ist im Vorhergehenden ein Begriff gestreift worden, welcher recht eigentlich zur Vermittelung des göttlichen und des menschlichen Factors in der johann. Christologie geprägt scheint. Es ist dies die „Herrlichkeit" (δόξα), das den menschgewordenen Logos vor anderen Menschen kennzeichnende Merkmal der Göttlich-

[1] Schenkel, Charakterbild [4] S. 127.

[2] Osc. Holtzmann S. 149. Keim III, S. 72: „Johannes, der Bildlichkeit seiner Sprache und des Verständnisses der Verständigen in den Gemeinden bewusst.". Pfleiderer, Urchristenthum S. 774: „Das Geistige ist ihm wohl immer das Wesentliche und die Hauptsache, aber das sinnliche Mittel darf dabei doch auch nie fehlen und wird dann sogar um so stärker betont, je höher der durch dasselbe zu vermittelnde geistige Zweck und Erfolg geschätzt wird. Diese Eigenthümlichkeit hat übrigens Joh mit der ganzen hellenistischen Richtung gemein, deren Spiritualismus bekanntlich immer — man denke an Sapientia Sal und Philo — mit einem sehr massiven Wunderglauben Hand in Hand ging."

keit (s. S. 377, 411). Auf seine Genesis betrachtet, bildet dieser Begriff zunächst ein aus dem AT und der Zeittheologie hereinragendes Element der Offenbarungslehre (s. oben I, S. 57), sucht aber seinen nächsten Anschluss an der älteren, synopt. Tradition, welcher zufolge die Herrlichkeit („Klarheit") vor der Auferstehung und Erhöhung des Messias freilich nur Einmal hervorbricht, in der Verklärungsscene. Auch hier bildet den Uebergang zum 4. der 3. Evglst, sofern allein Lc 9 32 der göttlichen Lichtglorie ausdrücklich gedacht ist. Aber erst mit Jesu Tode ist diese Herrlichkeit Lc 24 26 sein eigentliches Element geworden, und erst bei seiner Wiederkunft wird sie Lc 21 27 allgemein sichtbar werden. Die Veränderung der Beleuchtung, unter welcher im Gegensatze hierzu das Leben Jesu bei Joh erscheint, besteht recht eigentlich darin, dass, entsprechend einer allgemeinen Verschiebung der christologischen Grundanschauung (s. oben S. 370), jene Zukunft schon Gegenwart geworden ist und die irdischen Tage des Messias von dem Glanze der Herrlichkeit beschienen und umrahmt sind. Dies ist ja der Totaleindruck, welchen 1 14 die Betrachtung seines Auftretens hinterlässt, und demgemäss hat durch die, besonders in den Wunderberichten aufgesteckten, Lichter der ganze Horizont schon des auf Erden wandelnden Christus bedeutend an Mittagsglanz gewonnen im Vergleich mit der mässigen Tageshelle der synopt. Geschichte[1].

Weiterhin aber kommt der, auch seinerseits bereits das synopt. Verklärungsbild bedingende[2], Midrasch des Pls II Kor 3 7—11 in Betracht, welcher die Herrlichkeit der neutest. Amtsträger mit derjenigen des Moses vergleicht. Die „Diener des neuen Bundes" haben hiernach ihre Herrlichkeit von dem Herrn selbst, welcher mit der, auf seinem Angesichte leuchtenden, Herrlichkeit Gottes 3 18 4 6 das Gegenbild zu dem, mit glänzendem Angesichte von der Gottesschau auf dem Sinai zurückkehrenden, Moses bilden soll 3 7. Aber erst den Erhöhten charakterisirt bei Pls dieser Lichtglanz, wie überhaupt die Gottessohnschaft „in Macht" Rm 1 4 erst seit der Auferstehung besteht. Dagegen redet Joh 1 14 von einem „Schauen seiner Herrlichkeit" mit bestimmter Beziehung auf den Fleisch gewordenen Logos,

[1] Thoma S. 245: „Nicht bloss in einzelnen Momenten schlug er das Staubgewand des Fleisches zurück und liess seine Eingeweihten das Mysterium seiner himmlischen Majestät sehen, wie der synopt. Jesus im Helldunkel der Vision und etwa beim Abschied auf dem einsamen Verklärungsberge; sondern in unbeschreiblich vielen Zeichen vor allem Volk, bei zahlreicher Hochzeits- und Leichenversammlung wies er seine Glorie, in wunderbaren Reden that er freiöffentlich sein Wissen kund. Sein ganzes Leben und Sterben ist eine fortgehende Reihe von Apokalypsen, von Enthüllungen, ein stetes Wegziehen der sinnlichen Hülle, die sein wahres Wesen zugleich enthielt und verschleierte."

[2] HC I, ²S. 190f, IV, ²S. 36.

und seit 2 11 durchbricht diese in ihm stets, wenngleich zunächst latent, vorhandene Herrlichkeit mit immer unwiderstehlicher wirkenden Stössen auch das Erdengewand[1]. Eine alexandrinische Parallele endlich liegt vor bei Philo (Monarch. 1 6), wo Moses nach Ex 33 18 nicht direct Gottes Angesicht, aber wenigstens seine ihn umstrahlende Herrlichkeit zu schauen bekommt (τὴν περὶ αὐτὸν δόξαν θεάσασθαι)[2], wie Joh 12 41 Jesajas.

Bei der näheren Bestimmung des Wesens dieser Herrlichkeit kehrt sofort die eigenthümliche Amphibolie des johann. Wunders wieder. Besteht nämlich die Entfaltung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes einerseits in gesteigerter Intensität der das äussere Auge treffenden Lichtstrahlen, so erweist sich dieses Aeussere, Sinnliche andererseits wieder nur als vorüberfliehendes Spiegelbild eines, auf geistig gefestigter Basis beruhenden, inneren Thatbestandes. Die 1 14 vom Logos ausstrahlende Herrlichkeit wird auf die benannten Grössen „Gnade und Wahrheit 1 17 gebracht, und auch der Begriff des „Verherrlichtwerdens" (δοξάζεσθαι) erfährt dieselbe Wendung, indem Christus durch innere Hoheit, Seelenruhe und Siegeskraft bereits verklärt erscheint, noch ehe die wirkliche Erhöhung erfolgt. Zumal nachdem der Verräther geschieden, der letzte Schatten geschwunden, Jesus nur noch von solchen umgeben ist, die den Ertrag seines Werkes darstellen und seinen Erfolg verbürgen, weiss er sich im reinen Sonnenglanz der Vollendung. „Jetzt ist des Menschen Sohn verherrlicht" 13 31. Die 12 23 angekündigte Stunde der Verherrlichung ist angebrochen; es ist freilich die Abschiedsstunde (s. oben S. 405), aber er feiert sie in vollem Siegesgefühl. Nur die nach aussen tretende Glorie steht noch aus, deren Verleihung 17 2 erbeten wird.

Ist aber so des Menschen Sohn verherrlicht, so ist 13 31 eben damit auch Gott verherrlicht in ihm, die Offenbarung des Vaters im vollendeten Lebenswerke des Sohnes 17 4 vollständig erreicht, die der richtigen Erkenntniss Gottes entsprechende Verehrung und Anerkennung in der Welt 4 23 24 gesichert. Daher erscheint 13 32 die Verherrlichung als eine gegenseitige (dem ἐν αὐτῷ = Ἰησοῦ entspricht auf Seiten Gottes auch ein ἐν αὐτῷ oder ἑαυτῷ). Gott nimmt den Sohn zur Vergeltung für das, was dieser zur Ehre des Vaters gethan hat, in seine Herrlichkeit auf 17 5 24. Und zwar „sofort" wird solches ge-

[1] Osc. Holtzmann S. 286f. Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi S. 45: „Für die Christen nach Pls war allerdings die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitze des erhöhten Christus erschienen. Und das ist ja nun die specifische Leistung des 4. Evglsten, dass er die Geschichte Jesu so darstellt, dass überall der Glanz dieser Herrlichkeit auch durch die irdische Hülle hervorbricht."

[2] Siegfried S. 318. Thoma S. 384f.

schehen: in raschem Verlaufe wird sich Alles vollenden, wird Gott sich zu seinem Sohne bekennen und ihn durch die Nacht des Todes in ein Alles überstrahlendes Licht führen.

Aber nicht bloss ist solches Verherrlichen ein wechselseitiges zwischen Vater und Sohn 13 31 32 17 2, sondern auch die Gemeinde wird in diesen Process der Verherrlichung hineingezogen. Auch in dieser Beziehung bewährt sich nämlich die schon bekannte (s. oben S. 400) Proportion: Gott verhält sich zu Christus, wie Christus zu den Seinigen. Wie Gott verherrlicht wird durch das Heilswerk des Sohnes 13 31 14 13 17 2 4, so wird 17 10 auch der Sohn seinerseits verherrlicht durch die Glaubensanerkennung, welche er bei seinen Jüngern als ihr Haupt und Herr, ja als gottgesandter Welterlöser findet (δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς). Oder umgekehrt: die Herrlichkeit, welche der Vater dem Sohne gegeben hat, hat dieser 17 22 weiterhin den Jüngern mitgetheilt. Darunter könnte möglicher Weise nach Rm 8 17 18 21 dieselbe himmlische Glorie gemeint sein, welche Jesus im Moment des Gebetes 17 1—5 noch nicht einmal selbst in Empfang genommen hat, vielmehr 17 24 erst künftighin mit den Seinigen zu theilen gedenkt. Wie in letzterem Zusammenhang der noch auf Erden Weilende schon sagen kann: „Wo ich bin", so würde also 17 22 auch die Gabe (δέδωκα) ein vorweggenommenes Resultat ausdrücken[1]. Wahrscheinlicher aber liegt nur eine Variante vor zu 17 10 (δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς), was keineswegs proleptisch genommen zu werden braucht. Wie II Kor 3 7—11 ist von der schon gegenwärtigen Glorie der „Diener des Geistes" die Rede und zwar mit Bezug auf ihre Einsicht in das Verhältniss von Vater und Sohn. Wie II Kor 3 18 „wir Alle", so theilen auch 17 21 die Apostel diese Herrlichkeit mit den „Allen", und wie II Kor 4 6, so geht diese in ihnen wiederstrahlende „Herrlichkeit des Christus" schliesslich auf Gott selbst zurück, welcher auch Joh 8 54 das eigentliche Subject (ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με), wie das Object des Verherrlichens bleibt. Letzteres vermöge der Lebensarbeit nicht bloss des Sohnes, sondern 15 8 auch der Jünger desselben (ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί).

Ein gewisses Schwanken aber kommt in diese, sonst ziemlich schematisch angelegten, Gedankengänge dadurch, dass in Stellen wie 7 39 12 16 von einer mit der Vollendung der Lebensaufgabe Jesu erst zu erreichenden, von einer erst weiterhin bevorstehenden Herrlichkeit, in einer anderen Reihe dagegen, nämlich 1 14 2 11 11 4 40

[1] De Wette, Meyer, Keil, Schanz, Luthardt, Wahle, Bugge; vgl. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evglien S. 206: „von dem Princip, das sich in ihnen erst verwirklichen soll."

von einem schon mitgebrachten und fertigen, gegenwärtigen Besitz die Rede ist. Neben dieser letzteren Vorstellung scheint nun die Wahrheit des Gebetes nicht bestehen zu können, welches auf Verherrlichung in der Todesstunde 17 1 im Sinne einer Zurückgabe der Herrlichkeit gerichtet ist, die der Sohn als ewiger Gegenstand der väterlichen Liebe Gottes bei diesem einst besessen, mit dem Moment der Incarnation aber, wie es hiernach scheinen muss, aufgegeben hatte. Die Kluft, die sich hier aufthut, darf man nicht ausgleichen wollen durch Unterscheidungen zwischen der göttlichen Herrlichkeit vor und der gottmenschlichen nach der Menschwerdung[1] oder zwischen der uranfänglichen Allmachtsherrlichkeit und der geschichtlichen Herrlichkeit der Gnade und Wahrheit[2]. Dieses ist falsch, weil gerade die jetzt schon sich offenbarende Herrlichkeit in Allmachtswundern besteht, und jenes ist falsch, weil 17 5 die postexistente ausdrücklich mit der präexistenten Herrlichkeit vereinerleit wird (daher die Gleichsetzung von παρὰ σεαυτῷ und παρὰ σοί). Wie Christus 13 31 32 einerseits schon verherrlicht ist, andererseits erst verherrlicht werden soll, so hat auch schon 12 28 Gottes Stimme eine dahinter liegende und eine noch bevorstehende Glorification unterschieden. Jene besteht in den Werken und Zeichen, die den Sohn auf Erden beglaubigen; diese in der Rückkehr zu derjenigen Höhe, welche er von Anfang an eingenommen hat. Im Unterschiede von Phl 2 9 Hbr 2 7—9 12 2 erscheint nun aber diese Herrlichkeit nicht als eine neue; sie wird nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der Steigerung, als vielmehr unter denjenigen der Wiederherstellung gebracht[3]. Der Bann zeitweiliger Verborgenheit ist mit dem Tode definitiv gebrochen; die theilweise verschleierte Herrlichkeit gehörte den Erdentagen an, die im ewigen Leben des Logos nur eine Episode bilden. Insofern kann, was, sub specie aeternitatis betrachtet, identisch ist, vom irdischen Boden aus gesehen, unter dem Gesichtspunkte eines Zuwachses erscheinen, wie denn auch die Jünger die mitgebrachte Herrlichkeit zwar 1 14 schon geschaut haben, gleichwohl aber 17 24 diejenige, welche Gott seinem Sohne gegeben hat, auf einer verheissenen Vollendungsstufe erst noch schauen werden: dieses in Nachwirkung der synopt., jenes in Consequenz der johann. Grundanschauung.

Es erübrigt noch, einen Seitengänger in's Auge zu fassen, wel-

[1] Meyer, Steinmeyer, Keil, Schanz zu Joh, S. 97, 518. Anders H. Schultz S. 451f, der den Gesichtspunkt Gottes von demjenigen der Gemeinde unterscheidet.

[2] Olshausen, Godet, Luthardt I, S. 298, II, S. 396. Wieder anders Bugge S. 335, der sogar von zeitweiligem „Verzicht" S. 398 spricht.

[3] Osc. Holtzmann S. 287.

cher dem Begriff der Verherrlichung in demjenigen der Erhöhung erstanden ist[1]. Und zwar ist von Erhöhtwerden (ὑψοῦσθαι) im ganzen Evglm nie anders als in Verbindung mit dem Menschensohn die Rede 3 14 8 28 12 32 vgl. mit 34: eine Erscheinung, die theilweise auch schon bezüglich des Verherrlichtwerdens zu constatiren war (s. oben S. 429f). Dass auch dieser Wechselbegriff ein schon überkommenes Gut darstellt, geht aus dem Umstande hervor, dass Joh sich von seiner Liebhaberei für Doppelsinn bestimmen lässt, noch eine zweite Bedeutung damit zusammenzulegen, welche ganz aussieht wie ein nachgehends hinzugewachsenes Product theol. Reflexion. Der ursprüngliche Sinn erhellt aus Act. Wo hier die Erhöhung in den Himmel (ὑψοῦσθαι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ 2 33 5 31) begegnet, ist beidemal vorher 2 23 5 30 von der Kreuzigung die Rede. Namentlich 5 30 31 folgen sich unmittelbar die Vorstellungen eines Aufhängens am Kreuze und eines Erhöhtwerdens (vgl. auch Phl 2 9 ὑπερυψοῦσθαι) durch die Rechte Gottes. Dies reflectirt sich nun im Spiegel der johann. Betrachtung so, dass die grosse Metamorphose, welche mit Christus vorgeht, als ein doppelseitiger Process erscheint. Einerseits thun dabei die Juden etwas — sie erhöhen ihn an's Kreuz; andererseits thut Gott etwas — er erhöht ihn in den Himmel. Beides wird zusammengefasst 8 28 (ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι): wenn die Juden das Ihrige gethan, wird Gott das Seinige thun und jene auf solche Weise plötzlich zur Erkenntniss der wahren Sachlage kommen. Eine Zeit steht in Aussicht, da das Licht der Erhöhung in Aller Augen, auch in solchen, welche zuvor nicht sehen wollten, einen hellen Schein werfen soll. Die Juden selbst werden durch Verwerfung des Messias nur Anlass zur Herbeiführung seiner allgemeinen Anerkennung geben. An die Stelle des unmissverständlichen activen Ausdrucks tritt in der Parallele 12 32 allerdings der passive (κἀγὼ ἂν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς). Um so dringlicher lässt es sich der Evglst sofort 12 33 angelegen sein, hervorzuheben, dass er auch hier an die specielle Todesart Jesu denke, um 18 32 nochmals darauf zurückzukommen. Endlich fassen die Juden 12 34 das Erhöhtwerden, wie der Gegensatz des Bleibens (μένειν εἰς τὸν αἰῶνα) andeutet, wenigstens als ein Verschwinden aus der Sphäre des irdischen Daseins, als ein Preisgeben des Schauplatzes seiner Thätigkeit auf.

Andererseits darf man nirgends bei dieser Deutung allein stehen bleiben. Denn 3 14, wo das Schlangenbild mit aller Bestimmtheit auf eine Erhöhung am Holze weist, reiht sich doch die Vorstellung der

[1] Die Quelle dieser Synonymität ist Jes 52 13 ὁ παῖς μου ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται. Vgl. Wendt I, S. 254, Franke S. 270.

Erhöhung an diejenige der Himmelfahrt 3 13 an, und ist überdies die Meinung, das Ziel des Lebens Jesu werde in einer derartigen Erhöhung bestehen, dass er dadurch in Erfüllung des Typus der ehernen Schlange weit und breit sichtbar sein wird, als ein Gegenstand des Glaubens 3 15. Der im Himmel Erhöhte ist es 8 28, dessen Berechtigung zum Bekenntnisse „Ich bin's" (ὅτι ἐγώ εἰμι) keiner ferneren Beanstandung mehr unterliegt. Und vollends 12 32 wird der Ausdruck zur Vox anceps erst durch die 12 33 hinzugefügte Erklärung, welche eben darum das Kreuz als nicht zu übersehendes Moment der Erhöhung geltend macht, weil der Zusammenhang an sich nur auf den Zustand voller Entschränkung und Freiheit im Himmel hinweist, wo Christus Macht haben wird, Alle zu sich zu ziehen[1]. Wer erhöht wird, entfernt sich damit von der Erde (12 32 ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς). Die alexandrinische Hermeneutik erlaubt es aber, ein Wort nach allen seinen Bedeutungen in Betracht zu ziehen (s. I, S. 92). Daher der Gedanke nahe lag, dass auch der Modus dieser Entfernung von der Erde, dieses Aufstiegs zum Himmel, selbst wieder ein Erhöhtwerden eigenthümlicher Art in sich schloss. Auch darin liegt ein idealisirender Zug, wie das Ende am Kreuz durchweg aus den altsynopt. Schatten in eine lichte Verklärung hinaufgerückt ist[2]. Am letzten Ende aber ist es nur wieder die bekannte Neigung zum räthselhaften Helldunkel, wenn der Evglst seinen Christus von einer Erhöhung über das Kreuz hinweg reden lässt. Sein bewusstes Streben dabei ist, Jesu Reden von seinem Hingange so einzurichten, dass zwar im Allgemeinen der Lichtgedanke entschieden über alle dunkeln Eindrücke übergreift, letztere aber dennoch zu ihrem Rechte kommen. Die Nachtseite des Ausdruckes bedeutet Kreuzigung, die Glanzseite Himmelfahrt[3]. Demgemäss stehen wir hier vor einem unverwerflichen Beispiel von Vorliebe für schillernde Ausdrücke, wie sie in der Sprache, die Jesus redete, schwerlich denkbar sind[4]. Von der Wortspielerei ganz ab-

[1] Schon Bleek, Beiträge S. 231f suchte die dem Kreuze geltende Beziehung des Ausdruckes ganz in den Hintergrund zu drängen. Ebenso W. C. van Manen, ThT 1891, S. 421f. Scholten S. 66f strich 12 33 einfach als Glosse. Neuere benutzen die Stelle gern, um die Deutung des Evglsten von dem ursprünglichen Sinne zu unterscheiden; so besonders Wendt I, S. 254, 277, 334, II, S. 538, 560, 630. Aber es handelt sich ja gar nicht bloss um diese eine Stelle (s. oben S. 377).

[2] HC IV, S. 217.

[3] Vgl. Luthardt I, S. 381, II, S. 70.

[4] Diesmal handelt es sich um die Ausdrücke rum und zeḳaph. Nach Güdemann, Neutest. Studien 1894, S. 29 würde talah beiden Bedeutungen entsprechen. Aber die Stelle Pesikta rabb. 10 bringt eine gewaltsame Ausdeutung des Wortes, und Gen 40 19 22 wird maassgebend für den Sinn jenes Zeitwortes sein. Da liegt aber die Zweideutigkeit nur im Ausdruck „das Haupt erheben", vgl. tollere. Mehr zu denken gibt die von Brandt, Die evangel. Geschichte S. 307 angeführte

gesehen, kann schon darum diese Zusammenschau des Hangens am Kreuze und des Sitzens auf dem Throne dem aramäisch sprechenden Jesus der Geschichte nicht angehört haben.

5. Der Geist.

I. Der Logos und der Geist Gottes.

Wie vielfach der johann. Lehrbegriff aus heterogenen Elementen zusammengewachsen ist, erhellt nicht zum wenigsten aus der verschiedenartigen Färbung, in welcher uns der Begriff des „Geistes" entgegentritt. Den alexandrinischen Geist, welcher das reine Widerspiel zur todten Materie ist, haben wir schon anlässlich des Gottesbegriffes kennen gelernt (s. S. 390f). Daneben begegnet aber noch ein gemein-jüd., bzw. synopt., und ein paulinisches Moment. Jenes liegt vor in der urchristl. Vorstellung von der Messiastaufe als dem Moment der Begabung mit dem Geiste Gottes. Die späteren Geburtsgeschichten führen dieses eigenthümliche Verhältniss zum Gottesgeiste bis zum ersten Anfang zurück, indem sie den Messias vom hl. Geist erzeugt werden lassen. Jungfraugeburt und Jordantaufe sind daher Doppelgänger, die sich eigentlich ausschliessen. Indem Joh die letztere erwähnt, lässt er die erstere um so gewisser fallen (s. oben S. 417f). Aber wird nicht auch diese Jordantaufe selbst im Grunde durch die Logostheorie ausgeschlossen? Die Taufe bedeutet Salbung und Ausrüstung mit dem Geiste Gottes, also eine Qualification zum messianischen Beruf, wie sie von der Qualification zum Propheten nur graduell verschieden ist. Ist dagegen in Christus der Logos erschienen und stammt seine höhere Erkenntniss aus seinem vorgeschichtlichen Sein beim Vater, so verliert daneben die Taufe ihren eigentlichen Inhalt. Es bedarf keines nachgehenden Geburtsmomentes seiner Gottessohnschaft; sein von Anfang an übermenschliches Bewusstsein kann keine Steigerung durch Geistesbegabung erfahren. Deutlichst tritt an diesem Punkte nur wieder zu Tage, dass die Vorstellungen vom Logos und vom Geist im Grunde den gleichen Gedanken zum Ausdruck bringen (s. oben I, S. 59), wie das ja auch noch bei Justinus zu Tage tritt, wo gewöhnlich (z. B. Apol. I 32 35 40 41 44 51 63) der Geist, zuweilen (I 36, II 10) aber auch der Logos oder beide zusammen (I 33 53) die Propheten inspiriren.

Stelle aus Artemidorus, Oneirocriticon 2 53, wornach der Traum, gekreuzigt zu werden, für einen armen Menschen ein Glück, weil Erhöhung, dagegen für einen Reichen Unglück, zumal Hinrichtung bedeutet. Aus demselben Schriftsteller vgl. eine Parallele zu Joh 3 3 HC IV, S. 62.

Die nachgewiesene Antinomie will durch einfache Anerkennung der Thatsache gelöst sein, dass der Geist, mit welchem Jesus Joh 1 32 33 getauft wird, zunächst eine synopt. Reminiscenz, eine Concession an die volksmässige Vorstellung, ein traditionelles Moment von nur beiläufiger Bedeutung darstellt[1]. Ganz übergehen konnte und durfte der Evglst diesen Punkt nicht. Er setzt ihn einfach als vor Beginn seiner Berichterstattung schon gegeben voraus[2] und lässt den Täufer 1 32—34 darauf Bezug nehmen. Nur für diesen, nicht mehr für Jesus selbst, hat die Taufe Bedeutung und Sinn. Nachdem nämlich schon Mt den, auf dem Standpunkt dieses Evglsten sich ergebenden, Widerspruch dahin ausgeglichen hatte, dass das Taufereigniss, welches für den vom hl. Geist Empfangenen seine ursprüngliche Bedeutung verloren hatte, eine neue Bedeutung für den Täufer, ja für alles Volk gewann, sofern Gott selbst bei dieser Gelegenheit seinen Sohn öffentlich bekannt gibt (Mt 3 17 οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου statt der ursprünglichen Ansprache an Jesus allein Mc 1 11 = Lc 3 22), wandelt der 4. Evglst auf derselben Fährte weiter, indem er die Taufe Jesu zum Zeichen für den Täufer werden lässt, welcher bei dieser Gelegenheit den Messias recognoscirt und vor allem Volk proclamirt (nach Mt 3 16 steht Joh 1 33 ἐπ' αὐτόν statt εἰς αὐτόν Mc 1 11, und an die Stelle des Gotteszeugnisses Mt 3 17 tritt Joh 1 34 das Zeugniss des Täufers ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Neu ist dabei das mehrfach hervorgehobene „Bleiben" des Geistes 1 32 33. Denn nicht mehr um momentane und stossweise Einwirkungen des Geistes nach jüd. und gemeinchristl. Vorstellung (s. oben I, S. 60) handelt es sich, sondern um fortdauernde, zusammenhängende, unbegrenzte Geistesbegabung[3]. Dies der Sinn der Aussage 3 34, dass „Gott den Geist gibt nicht nach dem Maasse" (οὐκ ἐκ μέτρου, im Gegensatze zu der Regel I Joh 4 13 ἐκ τοῦ πνεύματος δέδωκεν ἡμῖν). Hier liegt der Unterschied zwischen dem „Eingeborenen" und den übrigen „Kindern Gottes" (s. unten S. 473). Zugleich aber tritt wieder der Hiatus zu Tage zwischen den beiden heterogenen Elementen der johann. Gedankenwelt[4]. Denn

[1] Osc. Holtzmann S. 202, 204. Aber auch B. Weiss § 145d, § 155b, im Grunde selbst Baur S. 365f, trotz seiner, von Volkmar S. 45 getheilten, Neigung, die Taufe bei Joh ganz zu beseitigen.

[2] So gegen Baur schon Hilgenfeld, Lehrbegriff S. 251f, Evglien S. 238f, Einleitung S. 702.

[3] Daher Luthardt I, S. 342f und B. Weiss § 145d eine weitere Fortsetzung der Linie 1 32—34 auch in 1 51 finden.

[4] Nach B. Weiss § 145d „sind diese auf treuer Erinnerung an die Worte des Täufers sich gründenden oder traditionell überkommenen Lehrelemente bei ihm in einer Isolirtheit stehen geblieben, die sie fast wie einen Widerspruch mit den ihm geläufigen Vorstellungen erscheinen lässt, während sie doch, obwohl

einerseits ist Christus „von oben gekommen“ 3 31 und bezeugt, was er oben gesehen und gehört hat 3 32; andererseits thut er dies aber doch nur, weil er 3 34 in schrankenloser Weise mit dem Geist begabt ist. Dieser Gottesgeist scheint ihn demnach ebenso an das, was er beim Vater gehört und gesehen hat, zu erinnern, wie dann der hl. Geist 14 26 die Jünger daran erinnern soll, was Jesus gesagt hat. Aber auch von den Theilkräften des Geistes, welche diesen zu eigen geworden sind (Hbr 2 4), unterscheidet sich der einzigartige Fall des Sohnes, dem der Vater seinen Geist gibt, immer dadurch, dass der Vater nichts für sich zurückbehält, und um dieses totalen Geistbesitzes „ohne Maass“ willen redet Christus immerdar „die Worte Gottes“ 3 34, ist die Wahrheit schlechthin 14 6. Anderswo mag es der Versiegelten Viele geben II Kor 1 22 Apk 7 4 9 4; im johann. Gedankenkreis ist es der Sohn allein: „den hat der Vater versiegelt“ 6 27. So weit daher der aus der volksthümlichen Schicht in die johann. Gedankenwelt hereinragende Geist dieser eingegliedert werden kann, fällt ihm einfach die Rolle zu, die offenbarungsmässige Beziehung zwischen Gott und dem auf Erden weilenden Sohn lebendig zu erhalten. Das Fleisch gewordene Mittelwesen bedarf gewissermaassen selbst wieder einer Vermittelung[1].

---

nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt, für sein Bewusstsein einen solchen Widerspruch nicht involviren“.

[1] Wollte man systematisiren, so müsste man die Doppelgänger für die Zeit vor 1 14 als zwei für die ungetheilte Selbstmittheilung Gottes an die Welt nebeneinander bestehende Namen, dagegen von dem Moment der Incarnation an als zwei auseinandertretende Offenbarungshypostasen fassen, von welchen die als Geist bezeichnete, gleichsam als Parallele zu dem nicht in der Weltvernunft aufgegangenen, in ursprünglicher Gestalt verbliebenen, Rest des stoischen Logos, den Logos extra carnem, das von der Fleischwerdung unberührt gebliebene Residuum desselben, darstellen und dem Logos in carne gegenüber die Offenbarungsseite in Gott vertreten würde. Selbstverständlich wird man dem Evglsten eine so subtile Unterscheidung nicht zutrauen. Es verstehen sich aber von hier aus die Verlegenheiten der Ausleger bezüglich einer präcisen Bestimmung des Verhältnisses von λόγος und πνεῦμα in Christus. Das 11 33 13 21 erwähnte πνεῦμα soll nach Köstlin S. 141 vom Selbstbewusstsein des Logos nicht verschieden sein. Scholten S. 113 erkennt bezüglich der zweiten Stelle die populäre Gleichsetzung von πνεῦμα und ψυχή 12 27 an, während das ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι 11 33 38 etwas rein Geistiges und das πνεῦμα, welches 19 30 Christus παρέδωκε, der Logos selbst sein soll. Nach Volkmar S. 45, 263, 349, 601 besteht die Fleischwerdung des Logos in der bei der Taufe erfolgenden Begabung des Menschen Jesus mit der „vorzeitlichen Vernunftemanation“, welche ihn im Moment 19 30 wieder verlässt. Letzteres konnte nur behauptet werden, wo man das noch zu erörternde Verhältniss der Begriffe πνεῦμα und πνεῦμα ἅγιον ausser Augen liess. Richtiger jedenfalls lässt Hilgenfeld, Lehrbegriff S. 248f, Evglien S. 240f, Urchristenthum S. 127f, ZwTh 1882, S. 432f den Logos im Momente der Taufe seine Vereinigung mit dem, ihm von Anfang an bestimmten und darauf vorbereiteten, menschlichen Träger

Allerdings reicht diese Vermittelung über den einzelnen und in seiner Art einzigen Fall, der hier besprochen wurde, hinaus, insofern der in seiner specifisch johann. Form gedachte Geist 6 63 das „lebendigmachende" Princip im höheren Sinne überhaupt und 3 6, was er zeugt, abermals Geist ist. Es gibt neben dem Eingeborenen „Gottes Kinder", welche 3 5 „aus dem Geist", und das ist, da 4 24 Gott selbst Geist ist, so viel als „aus Gott gezeugt sind" (s. oben S. 438f). Sofern freilich 1 12 auch der vorhistorische Logos Kinder Gottes schafft (s. S. 358f und S. 471f), tritt nur wieder das zwischen ihm und dem Geist Gottes bestehende Verhältniss der Doppelgängerschaft zu Tage. Eine bestimmte Abgrenzung kommt in dasselbe erst, wenn der Logos als geschichtlicher Christus, der Gottesgeist als der von ihm zeugende hl. Geist in Betracht gezogen werden.

2. Christus und der hl. Geist.

Während Mt 10 19 20 der Geist des Vaters, Mc 13 11 = Lc 12 11 12 der hl. Geist den Jüngern nur in entscheidender Stunde zu Hülfe kommt, wird im 4. Evglm der hl. Geist ein eigenes Offenbarungsprincip neben und nach dem Sohne. Dreimal bringt das Evglm den Namen des „hl. Geistes", und zwar so, dass er im Unterschied von „Geist Gottes" überhaupt, mit welchem Jesus selbst begabt wird, denjenigen Geist bedeutet, welchen Jesus mittheilt 1 33 (wo beide Ausdrücke charakteristisch neben einander treten), und zwar nach seiner Auferstehung 20 22, bzw. welchen der Vater sendet 14 26. Gleichwohl ist damit nicht etwa eine zweite Offenbarungsquelle entsprungen. Denn nur aus dem, was des Sohnes ist, nimmt der Geist, um es weiter mitzutheilen 16 15; unabhängig von ihm vermag er nicht zu wirken [1]. Daraus ergibt sich für das Verständniss der schwierigen Stelle 7 39 (οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα), dass dieselbe jedenfalls vom „hl. Geist" zu verstehen ist, falls dieser Terminus selbst nicht mit BDL zu lesen ist. Ergänzt man nun weiterhin oder liest man geradezu auch das Prädicat „gegeben" (B πνεῦμα ἅγιον δεδομένον), so geht die Stelle über die 3 oben angeführten nicht hinaus [2] und hat ihren Anschluss in der Lc 24 49 Act 1 5 8 2 1—11 33 (Eph 4 7 8) vorliegenden Anschauung, wornach

vollziehen, während er diesen Logos = Geist dann aber von dem hl. Geist, welchen Christus seiner Gemeinde hinterlässt, unterscheidet.

[1] B. Weiss § 155c: „Die neue mit der Sendung des Geistes beginnende Epoche der Heilsgeschichte bringt keine Vervollkommnung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung, sondern nur eine immer vollere Aneignung derselben. Ist der Geist nur der Fortführer des Werkes Christi, so muss auch seine ganze Wirksamkeit als Erhaltung und Vollendung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung gefasst werden, daher ausschliesslich eine offenbarende sein."

[2] B. Weiss § 155a, Lehrbegriff S. 286f, bei Meyer S. 309: „Er musste erst

erst Himmelfahrt und Erhöhung eingetreten sein mussten, ehe die Sendung des Geistes erfolgen konnte[1]. Die 7 38 angeführte (unfindbare) Schriftstelle veranlasste durch ihre Weissagung (ῥεύσουσι) den Evglsten, auf den noch zukünftigen Moment der Geistesbegabung der Gläubigen 20 22 (johann. Form von Act 2 2—4) hinzuweisen, welche die Voraussetzung bildet für jenes verheissene Ausströmen von Lebensflüssen. Jeder Gläubige soll selbst eine „in's ewige Leben aufspringende Wasserquelle" 4 14 werden, und dieser Geist selbst ist mithin auch die 4 10 verheissene „Gabe Gottes". Wie man daher den Ausspruch 2 21 erst nach der Auferstehung verstehen konnte 2 22, so das Wort 7 38 erst nach der Geistesmittheilung 7 39. Insofern ist der hl. Geist bei Joh eine werdende Grösse. Erst seitdem er in seiner specifisch neutest. Gestalt existirte, konnte er auch mitgetheilt werden. Seinen Bestand aber hat er erst gewonnen mit der Vollendung desjenigen, welchen er zu ersetzen bestimmt war. Weiterhin aber scheint dieser begründende Hinweis auf die Verherrlichung (ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη) zugleich die Voraussetzung für die Denkbarkeit der 16 14 formulirten Aufgabe des Geistes (ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει) zu enthalten[2], was nach II Kor 3 17 zu verstehen wäre, wo der erhöhte Christus nicht bloss Inhaber und Verfüger über das ganze Gebiet des Geistes, sondern geradezu der Geist selbst ist[3]. Auch sonst stellt die johann. Lehre vom hl. Geist eine Umformung der I Kor 2 8—10 (Geist als übernatürliches Erkenntnissprincip) 12 12—14 (als Geist bildet sich Christus den Leib der Gemeinde an) entwickelten Gedankenreihe dar[4]. Beiderorts erscheint er, von allem menschlichen Geist scharf geschieden, als das ausschliessliche Eigenthum der Gläubigen 14 17, als Princip der christl. Gnosis 14 26. Damit wäre also geradezu die Existenz des Geistes (ἦν nicht = aderat, sondern in dem gleichen Sinne wie Act 19 2 οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν) an die Verherrlichung des Sohnes[5], sofern dieser das endgültige Vertauschen der Sphäre des

zu seiner himmlischen Herrlichkeit zurückkehren (17 5), um den Geist vom Himmel aus zu senden."

[1] Osc. Holtzmann S. 69. Vgl. Titius S. 161.

[2] Godet II, S. 311: „Es leuchtet ein, dass der göttliche Geist nicht einen unvollendeten Christus verklären und in der Menschheit lebendig machen darf sondern den Gottmenschen, wie er seine volle Grösse erreicht hat."

[3] B. Weiss S. 309 erklärt die kürzeste Lesart von ℵ aus dem Gedanken an II Kor 3 17, wornach Christus „erst, nachdem er selbst Geist geworden, den Geist mittheilen konnte".

[4] Vgl. Schmiedel, HC III, 1, ²S. 230 und Pfleiderer S. 729. P. Ewald, Das Hauptproblem der Evglienfrage 1890, S. 93 entgeht dem nur durch die Annahme, dass Joh Herrnworte bietet, welche Pls kannte.

[5] Weiss § 155b: „dass es 7 39 klingt, als sei derselbe vorher überall noch nicht dagewesen."

Fleisches mit der Sphäre des rein pneumatischen Seins bedeutet, geknüpft. Das ist aber die gleiche Anschauung, wie wenn bei Pls der „Geist der Heiligkeit" dem irdischen Christus schon eignet, aber erst der himmlische Christus zum „lebendigmachenden Geist" selbst geworden ist I Kor 15 45 Rm 8 11. Das Moment des Werdens, welches zunächst von Seiten der Christologie in den Begriff der Gottheit gedrungen ist, erfährt jetzt Verstärkung von Seiten der Pneumatologie. Die paulin.-johann. Grundanschauung ist dabei I Kor 15 36 37 = Joh 12 24 immer, dass die Hülle des Fleisches durchbrochen werden musste, damit der Geist frei und als ein innerlicher, sicher leitender und stets gegenwärtiger, Führer der Gemeinde und Vertheidiger ihrer Sache 16 7—11 wirksam werden konnte [1]. Die gesetzte Identität ist dabei freilich nicht in absolutem, sondern nur in jenem, der paulin.-johann. Schule eigenen (Ignatius, Magn. 15 ἀδιάκριτον πνεῦμα ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός), relativen Sinne zu nehmen, wornach der hl. Geist der sich in den Seinigen reproducirende Christus ist [2]. Daher die Abschiedsreden das Verhältniss des Geistes zum verklärten Christus bald unter dem Gesichtspunkt des Auseinandertretens Beider (der Geist soll den scheidenden Herrn ersetzen), bald unter demjenigen der Identität behandeln (das Kommen des Geistes fliesst mit dem Wiederkommen Jesu selbst zu einer einzigen Vorstellung zusammen) [3]. Ebendesshalb entspricht auch der oben (S. 394) erörterten Controverse über die Persönlichkeit des ewigen Logos neben Gott die andere über die Persönlichkeit des Geistes neben Christus. Sie wird von den meisten Erklärern ebenso bestimmt behauptet [4], wie von einer Minderzahl ge-

[1] Frommann S. 464f. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 195f. Luthardt II, S. 34. Baur S. 385: „Erst mit seinem Tode wurde der bisher mit ihm identische Geist von seiner Person so entbunden, dass er als selbständiges Princip im Kreise der an ihn Glaubenden wirken konnte." Rothe, Theol. Ethik [2]III, S. 150. H. Schultz, Gottheit Christi S. 446: „wird er verklärt, d. h. der Inhalt seiner Persönlichkeit empfängt die ihm angemessene Gestalt." S. 447: „dass also der Inhalt seines Lebens nun in einer demselben wirklich angemessenen Form wirken kann." „Entbindung des göttlichen Inhaltes dieser Persönlichkeit von der ihr unangemessenen zeitlichen Erscheinungsform, von dem Fleische." Anders A. v. Oettingen, Das göttliche „Noch nicht" 1895 S. 57, welcher aus 7 39 eine „heilsökonomische Entwicklungsgeschichte des hl. Geistes" construirt, der als „Lebensprincip der Reichsgemeinde" erst mit letzterer selbst vorhanden sein könne.

[2] Thoma S. 198. Pfleiderer S. 765: „Der Geist ist die andere Form, in welcher das in Christi Person gebunden gewesene Leben von dem Gekreuzigten und Auferstandenen ausströmt und sich den Seinigen zum eigenen inneren Besitz mittheilt."

[3] Pfleiderer S. 764: „Sie schillern in absichtlicher Unbestimmtheit zwischen dem persönlichen Kommen und Sichsehenlassen des Auferstandenen und seinem unsichtbaren Kommen in der bleibenden und innerlichen Gegenwart des Geistes." Vgl. Scholten S. 137f, 344, 349.

[4] So K. R. Köstlin S. 108f, Hofmann, Schriftbeweis I, S. 190f B. Brückner

leugnet[1]. Wie aber auf dieser Seite wenigstens der Schein einer persönlichen Beschreibung an Stellen wie 14 16 17 zugegeben wird, so auf jener das Zurücktreten des Persönlichen an anderen Stellen wie 1 33 3 34 20 22. In Wirklichkeit ist das Verhältniss analog dem Logosverhältnisse zu fassen. Wie der Vater im Sohne ist, gleichwohl aber der Vater ein Anderer und der Sohn ein Anderer, so heisst 14 16 der Geist zweifellos auch ein „anderer Beistand" (daher I Joh 2 1 παράκλητον ἔχομεν Ἰησοῦν Χριστόν), welcher 15 26 27 ebenso auch den Aposteln, die seine vornehmsten Organe sind, gegenüber als ein selbständiges Wesen erscheint. Angesichts des 14 16 constatirbaren Nebeneinanders zweier Parakleten muss daher die 7 39 angedeutete Entbindung des Geistes im Tode Jesu als Hervorgang eines neuen, die Persönlichkeit Jesu in ihrer irdischen Thätigkeit ablösenden, aber im Gegensatze zu ihr 14 17 unsichtbar wirkenden Subjectes gefasst werden. Dem steht nicht entgegen, dass 14 18 auch wieder Christus selbst es ist, der persönlich im Geiste wiederkehrt[2], da ganz ebenso auch der Vater selbst es ist, der im Sohne redet und handelt 14 10. Wie 5 37 38 7 28 29 8 26 29 17 8 18 Christus direct vom Vater gesandt und ausgegangen ist, so sendet wiederum er den Parakleten vom Vater 15 26 16 7, und wie das Werk des Sohnes in der Offenbarung und Bezeugung der Wahrheit bestand 8 32 18 37, so besteht hinwiederum das Werk des Geistes, der ein „Geist der Wahrheit" ist 14 17 15 26, in der Einführung der Gemeinde in alle Wahrheit 16 13[3]. Somit werden das Verhältniss des Vaters zum Sohne einerseits, das des

bei DE WETTE S. 257, WEISS § 155b, OSC. HOLTZMANN S. 270: „eine besondere auf die Bitte des Sohnes ausgesandte Hypostase."

[1] So BAUMGARTEN-CRUSIUS, DE WETTE, SCHENKEL, Bibel-Lexicon IV, S. 380ff und namentlich BEVERSLUIS S. 459, 462f, 465. Nach REUSS II, S. 524f, 528f arbeitet sich bei Joh die Auffassung des Geistes als Personwesen erst aus einer älteren, poetische Personification der Kraft Gottes bedeutenden, heraus.

[2] Dies betont REUSS II, S. 532f im Interesse der nachzuweisenden Identität von Paraklet und Christus. Ersterer soll nur ein concreter Ausdruck für die mystische Einheit des Letzteren mit seinen Gläubigen sein. S. 553: „Ce qui est dit du Paraclet est la formule théologique, par laquelle la notion du rapport entre Christ et le croyant est réalisée et changée en une hypostase."

[3] Darum heisst er I Joh 2 20 27 τὸ χρίσμα nach Ex 29 7 30 31, womit die Gläubigen gesalbt sind, wie Christus selbst Act 10 38. Auf ihn wird alle Erkenntniss der Heilswahrheit I Joh 4 13 und jedes richtige Bekenntniss derselben 4 2 zurückgeführt. Er ist 5 6 die Wahrheit, wie Christus Joh 14 6. Die mit ihm Begabten „wissen Alle" 2 20 (οἴδατε πάντες = Joh 6 45 πάντες διδακτοὶ θεοῦ). Uebrigens ist der Geist im Briefe so gut wie die 5 6 8 mit ihm coordinirten Factoren Wasser und Blut blosse Personification, auch „nie wie bei Pls das Princip des praktisch sittlichen Lebens, sondern ausschliesslich des Erkennens", vgl. B. WEISS, Textkritische Untersuchungen und Textherstellung I, 2, S. 202, HÄRING, Theologische Abhandlungen, C. v. WEIZSÄCKER gewidmet, S. 178. Insonderheit erkennt der Gläubige seinen Zusammenhang, seine Gemeinschaft mit Gott am Besitz des

Sohnes zum Geiste andererseits in ganz symmetrischer Weise construirt. Wie der Logos ein zweiter Modus des Seins Gottes, so ist das Kommen des Parakleten ein Kommen des Sohnes, aber in anderer Modalität. Ist doch schon der Name „Paraklet", welchen zuvor nur Philo in religiöser Bedeutung angewandt hatte, von Haus aus synonym mit dem Logos selbst (s. I, S. 97) und dieser I Joh 2 1 in erster Linie ein Attribut des Christus [1].

3. Vater, Sohn und Geist.

Lehrt das 4. Evglm auch ex professo keine Trinität [2], so eröffnet sich doch auf dem erreichten Punkte ein Ausblick in die bezügliche dogmenhistorische Entwickelung. Zunächst wird, im Gegensatze zu dem späteren, lateinischen Schema, die griechische Richtung dadurch eingeleitet, dass der Gottesbegriff sich in der Idee des Vaters concentrirt, wenn auch nicht erschöpft. Die höchste Instanz bleibt der Vater schon dadurch, dass seine Wirksamkeit weder neben dem Logos noch neben dem Geist verschwindet (s. oben S. 417). Was er 15 2 zur Pflege der Erlösten direct thut, darin löst ihn weder der erhöhte Sohn, noch der für diesen auf Erden eintretende Geist ganz ab. Der Vater ist es schliesslich, welcher 17 11 das höhere Leben in den Jüngern erhält, also selbst wirkt, was 17 12 bisher Sache des Sohnes war und 16 13 künftig Sache des Geistes sein wird [3]. Eine Unklarheit kommt in das trinitarische Bild dadurch, dass Sohn und Geist bald eine gleichmässig abgeleitete Stellung zum Vater einnehmen (wie der Sohn 3 32 8 26 12 49 50, so hat 16 13 auch der Geist vom Vater gehört; dieser selbst sendet, wie Gal 4 6, den Geist auf Bitten Joh 14 16 und im Namen des Sohnes 14 26), bald aber in subordinatianischer Ordnung erscheinen [4]. Wie der Sohn die Wurzel seines Daseins im Vater hat, so der Geist im Sohne. Diesen verherrlicht er 16 14, wie 13 31 der Sohn den Vater. Einer ist immer des Anderen Exeget. Wie der Vater den Sohn gesandt hat (S. 404), so wird dieser 15 26 den Geist senden. Aber wie der Sohn schon vorher als Logos da war, so bleibt auch der Vater nach der Fleischwerdung,

---

Geistes I Joh 3 24 4 13, so dass dieser wie Rm 8 9 16 II Kor 1 22 die Bürgschaft des Christenstandes bildet.

[1] Ueber den Sinn des Wortes bei Joh vgl. HC IV², S. 184.

[2] Köstlin S. 83f eröffnet seine Darstellung in unzweckmässiger Weise mit der Erörterung der „Dreieinigkeit". Zunächst sind doch 1 1 2 nur ὁ θεός und sein Logos zu unterscheiden; der Begriff des Geistes wächst erst im weiteren Verlaufe hinzu, ähnlich wie bei Justin trotz Apol. I 6 13 61 65 die Dyas Gott und Logos allein deutlich hervortritt. Vgl. Harnack I, S. 489, Veil S. 69, Clemen S. 77.

[3] Scholten S. 344.

[4] Köstlin S. 111f ist im Recht gegen B. Weiss § 155b.

und wie der hl. Geist schon vorher als Gottesgeist da war, so bleibt auch der Sohn nach der Sendung des Geistes bestehen; Beide haben im hl. Geiste eine gemeinsame Form des Wirkens in der Welt.

3. Soteriologische Hemisphäre.

1. Anthropologische Voraussetzungen.

Die paulin. Unterlage der Vorstellungen vom Menschen tritt in der mehr oder weniger durchgeführten Gegensätzlichkeit von Fleisch und Geist zu Tage[1]. Der Identität des ersten unter diesen Begriffen bei Pls und Joh thut es keinen Eintrag, wenn auch hier der populäre Sprachgebrauch sich findet, wornach Fleisch für Menschheit überhaupt (17 2 πᾶσα σάρξ) oder wenigstens für die Aussenseite, die materielle Naturseite am Menschen (8 15 ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε) und das, dieser angehörige, animalische Leben (s. oben S. 415) steht, während der Begriff „Leib" dieses natürliche Leben keineswegs nothwendig einschliesst 19 31 38 40 20 12, dagegen aber den Umfang des Begriffes „Fleisch" darin überschreitet, dass er dasselbe als zu einem einheitlichen Organismus construirt setzt 2 21 (s. oben S. 10). Im strengeren Lehrzusammenhang kommt 1 13 ein „Wille des Fleisches" vor, welcher sich mit der paulin. „Begierde des Fleisches" (Gal 5 16 = I Joh 2 16 ἐπιθυμία τῆς σαρκός) berührt[2]. Noch näher rückt an Gal 5 17 heran die Aussage Joh 3 5 6, wornach vom Geist nur Geist, vom Fleisch nur Fleisch kommen kann nach dem Satze: Art lässt nicht von Art. Der Mensch ist von Haus aus belebter Staub mit irdischem, ungöttlichem Trieb, in weitester Entfernung stehend von dem Leben sprudelnden Geist 6 63, daher vom Reiche Gottes, welches nach 3 5 wie Gott selbst 4 24 geistiger Natur ist[3], durch seine ganze Beschaffenheit ausgeschlossen[4]. Daran ändert nichts die Verwendung, welche der Be-

---

[1] Vgl. Osc. Holtzmann S. 53.

[2] Wie Meyer, Keil, Luthardt gegen B. Weiss, welcher bei Joh „die urchristl. Anthropologie" findet § 17a—c, § 145c, Lehrbegriff S. 130, die paulin. Bedeutung wenigstens 3 6 anerkennen, so beschränkt auch Godet II, S. 147 die Fälle, wo mit dem Begriffe des Fleisches derjenige der Sünde verbunden ist, auf diese Stelle, beweist aber S. 43 durch Auslegung von Joh 1 13 nach Maassgabe von 3 6, dass auch jene Stelle unter die gleiche Kategorie fällt; von I Joh 2 6 gibt er ohne Weiteres das Gleiche zu.

[3] Titius S. 178.

[4] Die S. 19 mitgetheilte Tafel der paulin. Gegensätze hat auch Geltung für Joh, wo sie etwa folgende Gestalt annimmt:

σάρξ	3 6	πνεῦμα
θάνατος	5 24	ζωή
σκοτία	I Joh 2 9	φῶς
ψεῦδος	8 44	ἀλήθεια

griff des Fleisches 1 14 in der Christologie (s. S. 413f) und 6 51—62 in der Abendmahlslehre (s. unten 6 2) findet. Es stellt sich vielmehr nur heraus, dass dem Begriffe des Fleisches eine ähnliche Dehnbarkeit eignet, wie dem Begriffe der Welt[1]. In denjenigen Fällen, wo diese „Welt" mit dem metaphysischen Begriff der „unteren Welt" zusammenfällt (s. oben S. 374), gehört ihrem Bereich auch das Fleisch an, wie demjenigen der „oberen Welt" der Geist.

2. Zeugung aus Gott (Neugeburt).

Eine entscheidende Probe auf den metaphysischen Dualismus der Anthropologie bildet, von dem früher besprochenen Gegensatz der Fleisches- und der Geistesmenschen abgesehen (s. oben S. 384), die Thatsache, dass dem Evglsten ein Uebergang aus der einen in die andere Sphäre undenkbar ist. Und doch ruht das ganze urchristl. Programm, der Bussruf Jesu und der Apostel, auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines solchen Uebergangs. Demnach kann es auch von dieser Seite her nicht ausbleiben, dass die Ansätze zu einem speculativen Gedankenbau sofort wieder brüchig werden, wo sie mit praktischen Postulaten zusammenstossen. Da die beiden Sphären des Fleisches und des Geistes 3 6 durchaus excentrisch liegen, nirgends von

ἁμαρτία	I Joh 3 7—10	δικαιοσύνη
κρίνεσθαι	3 17	σώζεσθαι
μισεῖν	I Joh 4 20	ἀγαπᾶν
γῆ	3 31	οὐρανός
τὰ ἐπίγεια	3 12	τὰ ἐπουράνια
τὰ κάτω	8 23	τὰ ἄνω
διάβολος	I Joh 3 8	θεός

[1] Mit der ἐπιθυμία τῆς σαρκός und τῶν ὀφθαλμῶν I Joh 2 16 steht in Parallele 2 17 die ἐπιθυμία τοῦ κόσμου. Die von der „Welt" handelnden Stellen bei Joh stehen zu dem Gebrauch des Wortes bei den Snptkern im Verhältniss von 5 zu 1. Vgl. Osc. Holtzmann S. 50, 88. Dieser Begriff deckt sich in seinem weitesten Umfange mit dem Inbegriff alles (durch den Logos) Geschaffenen (1 10 ὁ κόσμος = 1 3 πάντα, ähnlich auch 6 14 13 1) oder wenigstens mit der Totalität der mit Vernunft begabten Wesen, also der Menschenwelt als dem engeren Schauplatz der Wirksamkeit des Logos (1 29 3 17 7 7 12 19 14 19, vgl. oben S. 358, 361) und seines Geistes (16 8) in einer Weise, die zuweilen unserem Begriffe der Oeffentlichkeit nahe kommt (7 4 12 19 22 18 20 I Joh 4 1 3). Aber „Welt" heisst auch das im Gegensatze zu Gott Nichtige, das Dunkle, die Finsterniss 1 9 8 12 (12 35 I Joh 2 9 während Gott Licht ist I Joh 1 5), das Ungöttliche I Joh 2 16, ja Widergöttliche, dem Satan Gehörige (s. oben S. 383), ganz im Bereich des Bösen Liegende I Joh 5 19. Sie hat weder Sensorium 1 10, noch Sympathie für Göttliches 16 20 I Joh 4 5, hasst Alles, was nicht von ihrer Art ist 7 7 15 18 19 23 24 17 14 (während Gott Liebe ist I Joh 4 8 16), und erfährt darum durchweg eine sehr abschätzige Beurtheilung (s. oben S. 387), wie das schon in dem Ausdruck „diese Welt" liegt (s. oben S. 374). Im hohepriesterlichen Gebete 17 5 6 9 11 13—16 18 21 23—25 treten diese weit auseinander liegenden Werth des Begriffs unmittelbar nebeneinander.

selbst ineinander überschwingen, bedarf es, wenn der Mensch dem Bereich des Fleisches, in den er nun einmal schon hineingeboren ist, enthoben werden soll, schlechterdings eines Eingriffes von oben, nämlich der „Zeugung von oben“ 3 3, der „Geburt aus Wasser und Geist“ 3 5. Dieselbe erscheint demgemäss einfach als eine dem Menschen widerfahrende[1] Gottesthat, als Wunder[2]. In diesem Sinne will die Erörterung 3 5—8 begreiflich machen, dass Ursprung und Ziel des geistgeborenen Menschen den Weltmenschen verborgen bleiben. Das Bild vom Winde 3 8 soll zeigen, dass ein Leben wirklich vorhanden sein kann, trotzdem dass seine Herkunft und sein Endverlauf mit menschlichen Beweismitteln nicht nachzuweisen sind. Es ist ein geheimnissvoller Vorgang. Kein Register, keine Genealogie ist zu führen über die Generationen, die dem Geiste entstammen. Funken göttlichen Geistes sind in die untere Welt gefallen und haben zu Gott aufstrebendes Leben erzeugt: das ist ein Ereigniss, welches einfache Anerkennung verlangt, keine Deduction verträgt. Der dafür von Joh gebildete Begriff ist zwar verwandt mit der „Wiedergeburt“ (Tit 3 5 παλιγγενεσία, I Pt 1 3 23 ἀναγεννᾶσθαι), wahrscheinlich sogar durch solche Ausdrücke bedingt[3]. Er unterscheidet sich jedoch von den genannten Begriffen dadurch, dass diese aus einer retrospectiven Betrachtung hervorgegangen sind[4], während solches bei Joh nur der Fall ist nach der einen der beiden beabsichtigten Deutungen (ἡ ἄνωθεν γέννησις = παλιγγενεσία oder ἀναγέννησις, johann. Form für die synopt. μετάνοια)[5].

---

[1] Luthardt I, S. 375: „Wie nun die erste Geburt aus Fleisch zu Fleisch dem Menschen widerfahren ist, so ist auch die andere Geburt aus Geist zu Geist etwas, was dem Menschen widerfährt . . . eine Wirkung ἐκ τοῦ πνεύματος, nämlich Gottes.“

[2] K. R. Köstlin S. 323f: „Er hat die Vorstellung, dass man durch den Geist von oben herab geradezu neu geboren werde, weil er den mit Christus noch Unbekannten eben als Fleisch betrachtet, das nichts als Fleisch ist (Joh 3), ohne wie Pls auf einen neben diesem noch übrig bleibenden νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος zu reflectiren, welcher bloss umgeschaffen, erneut zu werden braucht (Rm 12 2).“

[3] Vgl. die Ausführung bei Osc. Holtzmann S. 52f.

[4] Nach Reuss II, S. 523 behauptet B. Weiss § 150c, die johann. Anschauungsweise unterscheide sich „von der petrinischen der Wiedergeburt und der paulin. der Neuschöpfung dadurch, dass sie gar nicht auf die umzugestaltende Vergangenheit reflectirt“.

[5] So Beyschlag I, S. 293: „der vertiefte, vor aller oberflächlichen Umdeutung verwahrte Gedanke der Sinnesänderung.“ Ebenso S. 358, II, S. 467. Nur wenn man die Kehrseite übersieht, kann man mit Titius S. 108, 178 die Form Joh 3 3 für geschichtlich halten. Als Gegenstück dazu wäre aus 3 6 für 3 3 ein Sinn ableitbar, vermöge dessen Forderung und Idee der Neugeburt ganz eliminirt würden. Dem Nikodemus würde dann der Rath gegeben, alle Versuche, in das Himmelreich einzudringen, aufzugeben, da er einmal zu den ἐκ τῆς σαρκὸς γεγεννημένοι gehört und σάρξ ewig σάρξ bleibt. Diese eigentliche Consequenz des metaphysischen Dualismus wird aber gegentheils 3 3—8 durchbrochen durch Aufnahme des religiösen

Hier fällt das in Rede stehende Wunder in die Lebenszeit der Menschen hinein, nach dem anderen, durch keine synopt. Nachwirkungen bedingten, Entwurfe an den Anfang der Lebenszeit. Nur dort hat eine Beziehung auf die fleischliche Geburt statt und handelt es sich demgemäss um Neugeburt; hier dagegen um einmaliges Gezeugtwerden von oben. Während der noch ganz draussen stehende, am Wortverstand haftende, Nikodemus 3 4 gar nichts von der Sache versteht, kann sie ein von den Snptkern herkommender Leser nur im Sinne von Mt 18 3 auffassen. Demnach müssen die Menschen umkehren und werden wie Kinder, von Neuem geboren werden, wie sie ja auch in der gleichfalls snptkerartigen Stelle Joh 12 36 „Söhne des Lichtes" werden müssen. Aus dem synopt. Material ist somit hier mit Beihülfe der paulin. Idee von der „neuen Creatur" (s. oben S. 150) der Begriff der Neugeburt herausgearbeitet. Hätte Joh aber nichts mehr, als dies (ἄνωθεν γεννᾶσθαι = δεύτερον γεννᾶσθαι) sagen wollen, so hätte er keine Ursache gehabt, den verständlichen und viel gebrauchten[1] Ausdruck „Wiedergeboren werden" (ἀναγεννᾶσθαι) mit jenem pointirten, aber doppeldeutigen zu vertauschen, welcher wenigstens nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Evglsten (ἄνωθεν 3 31 19 11 23 = ἐκ τῶν ἄνω 8 23) nur im Sinne einer „Zeugung von oben" gefasst werden kann[2]. Während also bei der gemeinchristl. Deutung das Gewicht auf die Erneuerung zu legen wäre, ist bei der specifisch johann. Deutung der Modus der Zeugung in's Auge gefasst. Ohne Zeugung von oben wird nach 3 3 Niemand aus dem Fleischeswesen herauskommen. Nun ist aber „von oben" so viel wie „von Gott" (vgl. ἄνωθεν ἔρχεσθαι 3 31 = ἀπὸ θεοῦ ἐξέρχεσθαι 16 30). Joh kennt ein „Sein aus Gott" (I Joh 5 19 οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, vgl. 4 4), welches ursächlich auf einem „Erzeugtsein aus Gott" beruht, also einen Zustand bezeichnet, wie er aus dem einmaligen, aber in der Gegenwart abgeschlossenen, Act der Zeugung (I Joh 3 9 4 7 5 1 ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται) folgt. Stellen wie I Joh 3 9—12 4 4—6 lassen keinen Zweifel übrig bezüglich der Identität derjenigen, die „aus Gott sind", mit den „aus Gott Gezeugten" und wiederum dieser mit den „Kindern Gottes", gerade wie auch, wer „aus dem

Begriffes der μετάνοια (3 7 δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, johann. Form für μετανοεῖτε Mc 1 15 = Mt 4 17), welcher dann freilich aus einer Leistung des Menschen zu einer That Gottes am Menschen wird und insofern gleichfalls über die Leistungsfähigkeit des Nikodemus hinausliegt.

[1] Vgl. Resch, Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evglien II, S. 212f, III, S. 491f.

[2] Anders als mit der Annahme eines auf pneumatisches Schriftverständniss nach alexandrinischer Hermeneutik berechneten Sinnes (s. oben S. 377f) ist die von den alten und neuen Exegeten behandelte Vexirfrage, ob ἄνωθεν „von Neuem" oder „von oben" heisst, nicht zu lösen.

Teufel" ist 3 8, zu den „Kindern des Teufels" 3 10 zählt. Damit stehen wir mitten in dem johann. Mysticismus, den man nicht entleeren darf, indem man den göttlichen Samen (τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ), welcher I Joh 3 9 den, in welchem er bleibend wirkt, nicht mehr sündigen lässt, für das Wort Gottes nimmt, als ob die Verfasser von I Pt 1 23 Jak 1 18 21 Lc 8 11 die bestellten Exegeten von I Joh 3 9 wären[1]. Die johann. Voraussetzungen liegen vielmehr abermals, wie auch bei dem entsprechenden Begriff des „Eingeborenen" (s. oben S. 436f), in synopt. und paulin. Begriffen, die aber in charakteristischer Weise umgeformt werden. Während nach Mt 5 9 45 48 Lc 6 35 Söhne Gottes die heissen, welche Frieden stiften, ihre Feinde lieben und in selbstloser Weise Gutes thun, hat Pls dem einfach sittlichen Begriff bereits eine rechtliche Wendung verliehen in seiner Anschauung von der Sohnesannahme und Kindschaft der Gläubigen (s. oben S. 134f). Im johann. Lehrbegriff klingt das juristische Moment höchstens noch in dem Ausdrucke „Vollmacht" (1 12 ἐξουσία) nach, wird aber sofort in der mystischen Richtung umgebogen, sofern 1 13 eine durch göttliche Zeugung vermittelte Wesensähnlichkeit gelehrt ist[2]. Bei den Snptkern ist Gott Vater, weil die Kinder werden sollen, was er selbst ist, bei Joh, weil er sie erzeugt[3]; bei Pls handelt es sich um Kindesrecht, bei Joh um Kindeswesen. Er ist der Bahnbrecher für jene, nur auf hellenistischem Boden cultivirbaren[4], theol. Gedankengänge, welche eine Befruchtung des Menschlichen aus göttlichem Geiste kennen, in Folge deren viel mehr aus dem Menschen wird, viel Grösseres in dem Menschen vorgeht, als der Begriff eines noch so hoch stehenden Naturwesens je zulassen würde 3 6. Der „Same Gottes" ist der sich in die Menschen-

[1] Gegen B. Weiss § 150c, Lehrbegriff S. 96 und bei Meyer XIV 5S. 103, der sich darauf berufen kann, dass wie I Joh 3 9 der göttliche Same, so 2 14 das Wort in den Gläubigen „bleibt" oder 1 10 „ist". Aber hier handelt es sich um die geschichtliche Vermittelung des metaphysischen Vorganges. Daher Christus 17 14 seinen Jüngern das göttliche Wort gegeben, sie aber 17 6 es bewahrt haben und 17 20 weiter geben. Titius S. 166: „Denn im Worte steckt der belebende Geist", d. h. der Same Gottes.

[2] C. Hase, Die Tübinger Schule S. 51, spricht von „ethischer Theogonie". Nach B. Weiss § 150d „kann die Gotteskindschaft nur bestehen in der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott".

[3] Aber nur I Joh 3 1 heisst ὁ γεννήσας 5 1 mit Bezug auf die γεγεννημένοι oder τέκνα (vgl. 5 2 mit 1) auch geradezu ὁ πατήρ, welcher Name sonst immer mit ausdrücklich oder stillschweigend vollzogener Beziehung auf den Sohn schlechthin gebraucht ist (s. oben S. 434).

[4] Ueber die Anklänge an die Mysteriensprache s. oben S. 380. Den nächsten Anschluss bietet aber sowohl für die johann. Anschauung wie für die anders geartete Jak 1 18 21, bzw. I Pt 1 23, Philo, De Cherub. 13 (vgl. Siegfried S. 313) und Leg. alleg. 3 63 (vgl. Spitta II, S. 37), wornach die Tugenden in den, weiblich gedachten, Seelen durch göttliche Zeugung hervorgebracht werden.

welt herabsenkende, göttliche Lebenskeim, aus dessen Entfaltung Wesensähnlichkeit resultirt. „Jeder, der aus Gott gezeugt ist" I Joh 3 9, „Alles, was aus Gott gezeugt ist" I Joh 5 4: für dieses Bild wird 3 10 (vgl. I Kor 2 14) ein so unbedingtes Verständniss gefordert, dass es im Grunde aufhört, Bild zu sein[1], vielmehr zu dem „Wahrhaftigen" wird, davon irdische Zeugung nur das kraftlose Abbild ist (s. oben S. 374f). Daher 1 13 die Parallele mit dieser. Weder das Blut als Sitz und Träger des sinnlichen Lebensprincipes (αἵματα) bringt ein Kind Gottes hervor, gibt Anspruch auf solchen Namen, noch geht das Product des natürlichen Zeugungsprocesses als solches (θέλημα σαρκός) in das Reich Gottes ein. Insonderheit kann auch kein Manneswille (θέλημα ἀνδρός) es darauf ablegen, ein Kind Gottes zu erzeugen. Selbstverständlich kann sich auch Niemand selbst dazu machen[2]. Vielmehr ist es eine Wirkung des Logos, welcher, indem er in diese Welt hereinwirkt, das Leben der Gotteskindschaft darin zur Reife bringt. Nun kann aber in dieser Beziehung keineswegs etwa erst die Fleischwerdung den Anfang seines Wirkens bezeichnen. Sonst würde diese nicht 1 14 beiläufige Erwähnung erst finden, nachdem zuvor 1 12 13 schon festgestellt ist, dass der Logos solchen, die für ihn Empfänglichkeit beweisen, zur Kindschaft verhilft[3]. Das Licht schien 1 5 von jeher in

[1] So richtig der Anonymus, Grundzüge christl. Dogmatik für Reformirte 1859, S. 55. Grundirrthum von B. Weiss ist dagegen, dass er, um die johann. Begriffswelt möglichst nahe an die einfachere Anschauung Jesu heranzurücken, die Zeugung aus Gott als eine Metapher fasst (§ 150c „Gott wird so sehr der bestimmende Mittelpunkt seines ganzen Wesens, dass dasselbe gleichsam neu gezeugt, ein vollkommen durch ihn gewirktes wird") für den sittlichen Zustand dessen, der „in Gott bleibt". Vgl. bei Meyer XIV, S. 132: „Gnadenwirkung, in welcher Gott unser Wesen durch sein Wesen bestimmt", statt: sein Wesen in uns setzt.

[2] Von einem activen Moment, etwa wie Haupt zu I Joh 1870, S. 245 die Einpflanzung des σπέρμα und die damit sich zusammenschliessende Glaubensthat des Menschen unterscheidet, ist bei Joh nicht die Rede. Denn 3 14 15 hängt mit der Erörterung 3 3—8 nur redactionell zusammen und gibt keineswegs Antwort auf die Frage 3 9. Die That des τηρεῖν αὐτόν (wenn dieses = ἑαυτόν) I Joh 5 18 ist nur unter Voraussetzung des γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ möglich. Hier also ist Alles metaphysisch bedingt; die ethische Kehrseite dazu erfährt selbständige Ausbildung durch die Begriffe des Glaubens und Erkennens, s. unten S. 483, 488f.

[3] Im Uebrigen lässt sich 1 13 in der Richtung beider hier in Betracht kommenden Auffassungen deuten. Da sich nämlich οἵ direct an τοῖς πιστεύουσιν 1 12 anschliesst (so schon kathol. Ausleger wie Calmet, neuerdings Beyschlag II, S. 447, 466), ἐγεννήθησαν aber im Vergleich mit dem πιστεύειν in die Vergangenheit weist, ergibt sich der von Hilgenfeld, Lehrbegriff S. 152f, Glossolalie S. 80f, Evglien S. 233, 297, Urchristenthum S. 118f, Einleitung S. 726 und Osc. Holtzmann, ZThK 1891, S. 421 vertretene Sinn, wornach zwar die Verwirklichung und Vollendung der Gotteskindschaft durch den Glauben, der Glaube aber durch ein, aller sinnlichen Erzeugung entgegengesetztes, γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ bedingt ist, die Gläubigen also durch Christus nun auch dem Bewusstsein nach werden (γενέσθαι), was sie an sich, im Grunde ihres Wesens, schon sind. Eine derartige Zurück-

der Finsterniss, aber neben der Masse, die „nicht aufnahm", gab es auch immer eine beschränkte Zahl solcher, welche „annahmen" (1 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον). Durch die Erscheinung des Logos im Fleische ist demnach weniger die thatsächliche Existenz der durch ihn hergestellten Gotteskindschaft, als vielmehr ihr machtvolles Auftreten als eine geschichtliche Grösse, ihre Organisation, ihr Zusammenschluss zu einer wirklichen Gemeinde (11 52 ἵνα τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν) bedingt[1]. Sie werden gewissermaassen jetzt erst zu einer geschichtlichen Grösse, wie und nachdem ihr Haupt, der Logos, selbst geschichtlich geworden ist. Indem sie in ein gemeinsames Verhältniss zu Christus gebracht werden, lernen sie Gott als Vater und sich selbst untereinander als Brüder kennen. „Jeder, welcher den, der ihn erzeugt hat, liebt, liebt auch den von ihm Erzeugten" I Joh 5 1. Auf dieser Seite der Betrachtung hängt also sogar die specifisch johann. Ethik, die Forderung der Bruderliebe, und zwar gerade in der eigenthümlichen johann. Einschränkung (s. oben S. 388f), ganz an den metaphysischen Voraussetzungen vom göttlichen Samen und von der göttlichen Zeugung, deren Folge ist, dass wer das Wort Jesu annimmt, damit nur eine Bestimmung erfüllt, auf welche er schon von vornherein angelegt war. Somit ist die eigentliche Originalität der johann. Lehranschauung in denjenigen Aussagen zu erkennen, welche auf eine Art von unhistorischer, vorchristl. Gotteskindschaft[2] oder Naturgnade[3] weisen[4]. Daneben wirkt die synopt. und gemein-

führung des Glaubens auf seinen metaphysischen Grund entspräche allerdings dem gnostischen Semen arcanum electorum et spiritualium (s. S. 384). Andererseits kann, so gut wie Sap 3 16 (τέκνα) 17 (μακρόβιοι) II Joh 1 (τοῖς τέκνοις οὖς), auch hier das masculinische Relativ vermöge einer Constructio κατὰ σύνεσιν auf das, freilich entferntere, τέκνα θεοῦ, die paulin. υἱοὶ θεοῦ, zurückbezogen werden. Daher die Stelle jetzt fast durchweg auf die Wiedergeburt bezogen wird. Spricht gegen diese Erklärung, dass dadurch eine gewisse Tautologie gesetzt wird (doch vgl. HC IV, S. 34), so gegen jene, dass οἵτινες zu erwarten wäre: die ja schon zuvor und an sich aus Gott gezeugt waren.

[1] Auch die „zerstreuten Gotteskinder" erinnern wieder an den λόγος σπερματικός (s. oben S. 358f). Zunächst aber knüpft die Vorstellung an das synopt. Bild vom Säemann an, welcher guten Samen auf den Acker der Welt streut Mt 13 24. Vgl. auch H. Schultz, Gottheit Christi S. 456: „Nur ein kleines Häuflein von Gotteskindern hat sich dieser Offenbarung erschlossen. Aber noch keine Gemeinde."

[2] Vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II[3], S. 39: „auch in der Verlorenheit schon Kinder Gottes."

[3] Pfleiderer, Urchristenthum S. 751.

[4] Gegen Harnack S. 204f, 230. Anderweitige Bestreitung des exegetischen Thatbestandes bei Luthardt I, S. 290f, 302 und B. Weiss bei Meyer II[8], S. 63. Der, unser auf religiösem Gebiete gewonnenes Resultat mit einer auf sittlichem Gebiete laufenden Parallele versehende, Abschnitt 3 19–21 sagt freilich nichts davon, wie es zum „Arges Thun" (φαῦλα πράσσειν) und zu den „in Gott gethanenen

christl. Anschauung nur 3 3—8 und unter gewissen Vorbehalten (s. oben S. 471f) auch 1 12 13 nach, sofern nämlich hier die Gläubigen im Unterschiede von Christus, dem Sohne Gottes im absoluten Sinne, zu Kindern Gottes im relativen erst noch werden sollen, vermöge der ihnen von jenem verliehenen Vollmacht und der von ihnen geforderten Neugeburt[1]. Dagegen handelt es sich in der überwiegenden Mehrzahl der in Betracht kommenden Stellen nicht um ein Werden, sondern um ein Sein. Dass gerade, wie Jesus nicht von dieser Welt ist, so auch die Seinen nicht von dieser Welt sind, wird dreimal im hohepriesterlichen Gebete hervorgehoben 17 6 14 16. Wie Nathanael 1 48, so gehörten sie Gott schon an 17 6, ehe dieser sie Jesu gab 6 37 39 17 2 9 oder, was freilich das Gleiche ist, es ihnen von Gott gegeben wurde, zu Jesus zu kommen 6 65, und dieser sie aus der Welt aussonderte 15 19. Auch mit letzterer Aussage allein sind demnach die anderen noch keineswegs ausser Kraft zu setzen. Beide Vorstellungen gehen vielmehr nebeneinander, gerade so wie auch in der Christologie die metaphysisch und die ethisch bedingten Aussagen zusammenbestehen. Die johann. Begriffs- und Vorstellungswelt ist noch weniger eine streng einheitliche, als die paulinische; und zwar ist im Verhältniss zu dieser das hellenistische Element in stetem Vorrücken begriffen.

3. Das Versöhnungswerk.

Das erlösende Werk des im Fleische erschienenen Sohnes Gottes kann nach dem gnostisirenden Programm der Logoslehre nur in der eigenen Selbstoffenbarung bestehen, welche ja einfach Gottesoffenbarung ist (s. S. 361)[2]. Mit seinen Reden und Zeugnissen, wie mit seinen Zeichen und Werken stellt er sich als den Gottgesandten dar, ist die lebendige Veranschaulichung des unsichtbaren Vaters. Nur durch eine solche Demonstratio ad oculos gewann das göttliche Leben eine wahrhaft vorbildliche und zugkräftige Bedeutung für die Menschen

---

Werken" kommt, aber auch nicht bloss, was ihnen zu Theil wird (so Harnack S. 205), sondern wie der Uebelthäter einerseits, der die Wahrheit Thuende andererseits sich zum Lichte stellen: dem einen ist es ebenso natürlich, das Licht zu scheuen, wie dem anderen, dasselbe aufzusuchen. Ebenso liegen die Beweise für die metaphysische Wesensverwandtschaft durchweg auf ethischem Gebiete. S. oben S. 386. „Aus Gott gezeugt ist" I Joh 2 29, wer „die Gerechtigkeit übt", 4 7 „liebt" und 5 18 „nicht sündigt". Aus der „Welt", die „im Argen liegt" 5 19, können Liebe und Gerechtigkeit nicht herkommen; sie machen vielmehr das Wesen Gottes aus, und in wem sie sich finden, der kann nicht „aus der Welt", der muss „aus Gott sein": der reformirte „Syllogismus practicus".

[1] Vgl. Harnack S. 204: „Andererseits können sie doch als solche bezeichnet werden, die ἐκ θεοῦ 8 47, ἐκ τῆς ἀληθείας 18 37 und nicht ἐκ τοῦ κόσμου 15 19 sind."

[2] Pfleiderer S. 759f. Osc. Holtzmann S. 91.

Joh 13 7 12—17 I Joh 2 6 29 3 3 16 4 17. Am Schlusse seines irdischen Wirkens stehend, kann Christus sagen: „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir gegeben hast“ 17 6 und im Vorblick auf die himmlische Fortsetzung seines Werkes „Ich habe ihnen deinen Namen kund gethan und werde ihn kund thun“ 17 26. Hinter diesem Hauptzweck der Erscheinung des Logos im Fleische, der Offenbarung der „Wahrheit“, tritt von vornherein die paulin. Abzweckung, ja Zuspitzung der Sendung des Gottessohnes auf den Sühnetod Rm 8 3 zurück[1]. An die Stelle seines Geschickes tritt seine Person. Lehrhaft, wie ein Buch, spricht er darum von sich selbst. Als Träger des göttlichen Namens, als reines Organ des göttlichen Wirkens überhaupt ist er das von Gott der Welt geschenkte Heil, das „Brot des Lebens“, welches 6 33 vom Himmel stammt und der Welt das Leben gibt[2]. In demselben Maasse wie dieser Logos-Christus erleuchtet, vertreibt er auch die Finsterniss und eben damit die Sünde. Indem er 12 32 als Erhöhter die Gläubigen an sich zieht[3], entreisst er sie ihrem Naturzusammenhang mit der Welt und dem Endgeschick des Verderbens. So realisirt sich die mit der Zeugung aus Gott schon im Princip gesetzte und gewährleistete Erlösung von der Sündenmacht.

Aber in diese geradlinige Entfaltung seiner lebenspendenden Wirksamkeit, wie sie in der Consequenz der Gedankenreihe des Prologs liegt[4], tritt nun doch auch hier der Tod als Conditio sine qua non in einer Weise herein, die sich deutlich als Anlehnung an die paulin. Sühnetheorie kennzeichnet (s. S. 365). Dieser musste in einem Werke, das auch sonst seinen allgemeinen Standpunkt in der paulin. Gedankenwelt nimmt und dieselbe in eigenthümlicher Richtung fort- und umbildet, irgendwie Rechnung getragen sein[5]. Gleichwohl

[1] H. Schultz S. 447: „Nicht um des Todes willen ist das Fleisch Christi nöthig gewesen, sondern der Tod ist nöthig gewesen um des Fleisches willen.“

[2] B. Weiss bei Meyer II, S. 257, 263f und Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi S. 49f erkennen an, dass der geschichtliche Jesus in der Weise von Joh 6 32—35 41—51 das Gemeinschaftsverhältniss mit ihm nicht als einen Process geistiger Lebensnährung gedacht haben kann, bemühen sich aber aus dem Gedanken einer Nahrung, die, wer „zu ihm kommt“, nicht sowohl in, als bei ihm finden könne, eine Parallele zu 4 14 herauszuschälen: eine abstracte Möglichkeit, die keiner wissenschaftlichen Discussion unterzogen werden kann, weil es an Kriterien der Entscheidung fehlt.

[3] Seeberg, Der Tod Christi 1895, S. 125f, 331 betont also richtig die Voraussetzung des Todes für eine solche Wirksamkeit, während der S. 132f aus 19 37 gezogene Schluss, dass der Erhöhte durch seine Todesmale die Blicke auf sich ziehe und dadurch Erkenntniss der Sünde, Busse und Glauben wirke, nur S. 136 an 3 14 einigen Anhalt hat.

[4] Hoekstra, ThT 1867, S. 185.

[5] Jacobsen, Untersuchungen über das Joh-Evglm 1884, S. 97: „Es soll aber

konnte es zu einer vollkommen organischen Eingliederung des sühnenden Opfertodes in den neuen Gedankenkreis schon desswegen nicht kommen, weil mit dem Wegfalle des unter dem Gesetz erfahrenen Schuldbewusstseins auch das Abkommen mit den Rechtsansprüchen des Gesetzes, die Loskaufung vom Fluch des Gesetzes haltlos wurde, eben desshalb aber auch auf die Sündenvergebung nicht mehr der gleiche Accent fallen konnte, wie im Paulinismus[1]. Es sind zunächst nur synopt. Anklänge, wenn die Sündenvergebung 5 14 (μηκέτι ἁμάρτανε) nach Mc 2 5 9 = Mt 9 2 5 und Mt 12 45 = Lc 11 26 (vgl. auch das selbst einem synoptikerartigen Einschiebsel angehörige Wort Joh 8 11) wenigstens stillschweigend vorausgesetzt wird[2] oder wenn das Wort von der Schlüsselgewalt Mt 16 19 18 18 seine älteste Auslegung Joh 20 23 in der den Aposteln ertheilten Vollmacht, in Fortsetzung des Lebenswerks Jesu Sünden zu vergeben und zu behalten, findet. In diesen beiden Stellen liegen in der That die letzten Reste der synopt. Bussforderung einerseits, der synopt. Sündenvergebung andererseits vor[3]. Der tiefste Grund der auffallenden Erscheinung liegt aber in dem hier nachwirkenden allgemeinen Verhältnisse des Logos zur Menschenwelt überhaupt (s. S. 359), wodurch die Eigenart des johann. Christenthums überhaupt bedingt ist: dass nämlich ein positives Maass von sittlichen Qualitäten schon zu seinen Voraussetzungen gehört[4]. Von denen, welche „die Wahrheit thun", d. h. auch praktisch vom Gottesbewusstsein bestimmt werden, so dass ihre „in Gott gethanen Werke" an's Licht kommen dürfen, ist 3 20 21 gesagt, dass sie das Licht aufsuchen, während die Sünder vielmehr das

---

nichts fehlen, was bis dahin in der Christenheit Bedeutung erlangt hat, wenn es auch keine harmonische Verbindung mit den anderen Vorstellungen eingehen kann."

[1] Osc. Holtzmann S. 91: „Ohne den Druck des Schuldbewusstseins aber, wie es durch die Erziehung im alttest. Gesetze genährt wurde (Rm 3 20 Gal 3 23 24), konnte man aus der Predigt von der Versöhnung nur den Gedanken der Liebe Gottes entnehmen, die freilich nur guten Menschen sich zuwendet."

[2] Osc. Holtzmann S. 101.

[3] Osc. Holtzmann S. 50: „Sonst tritt in seiner öffentlichen Rede die Busspredigt wie die Verheissung der Sündenvergebung — Beides zusammen der festeste Kern der synopt. Herrnrede — ganz und gar zurück."

[4] Pfleiderer, ZwTh 1869, S. 404f: „Bei den Gläubigen wird das schon vorher potenziell vorhandene Leben aus Gott durch den Zug des Vaters zum Sohne nur vollends actualisirt zu einem Leben in und mit Gott; wie sie von Anfang dem Vater gehörten und dieser sie dem Sohne gegeben hat (17 6), so werden sie vom Sohne durch Mittheilung des Wortes der Wahrheit zur Erkenntniss des Vaters geführt und durch die fortschreitende Heiligung in der Wahrheit zur vollen Gemeinschaft der Liebe des Vaters befähigt; aber von Sündenvergebung ist bei all' dem keine Rede, weil es ihrer nicht bedarf bei Solchen, die von Anfang dem Vater gehörten."

Licht scheuen. Daher der Wegfall der synopt. Gesellschaft (Mt 9 10 τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί und 21 32 τελῶναι καὶ πόρναι): ein weiterer gegen die Echtheit von 7 53—8 11 sprechender Grund. Weder die salbende Maria 12 3, noch die Magdalenerin 19 25 20 16 17 sind nach Lc 7 37 39 47—50 8 2 charakterisirt[1]. Die johann. Betrachtungsweise bleibt eben nicht stehen bei einer lediglich empirischen Beurtheilung des verschiedenen religiösen Verhaltens der Menschen, sondern kennt ein demselben vorangehendes transcendentales Bestimmtsein desselben. Darüber aber muss jene „Umsinnung" (μετάνοια), jenes „Umkehren" (στρέφεσθαι), es müssen überhaupt die freien sittlichen Acte, welche m ursprünglichen Evglm Sättigung und Erquickung, Friede und Sündenvergebung mit sich führen, in's Gedränge kommen. Wie sehr dies der Fall ist, erhellt schon aus der Thatsache, dass selbst aus der Mission des Täufers die Busspredigt verschwunden ist.

Bei dieser Sachlage könnte man kaum erwarten, bei Joh einer Ausdeutung des Todes Jesu im Sinne der Schuldaufhebung durch Sühne zu begegnen[2]. In der That scheint 11 50—52 12 24 im Anschlusse an die Theologie von Eph (s. oben S. 229, 258) der Heilswerth des Todes Jesu in die dadurch ermöglichte Erweiterung und universale Gestaltung der christl. Gemeinschaft (s. oben S. 472) verlegt zu sein[3]. Im gleichen Sinn liesse sich daher auch 17 19 die Selbstweihe (ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν) auffassen, wenn nur sofort statt des Gebetes um die Heiligung der Gemeinde ein solches um ihre Einheit (17 21 ἵνα πάντες ἓν ὦσιν) folgen würde. In Wirklichkeit erinnert aber der Wortlaut von 17 19 (ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ) mehr an die Anschauungsweise von Hbr (auch das ἐν ἀληθείᾳ deutet wie 4 23 auf den Gegensatz von σκιά oder ὑπόδειγμα Hbr 8 5). Wie hier Christus sowohl opfernder Priester als Opfer ist (s. oben S. 302f), so lässt sich auch jene Selbstheiligung sowohl nach Ex 13 2 Dtn 15 19 auf die Darbringung seines eigenen Lebens als Gabe an Gott, wobei Christus selbst Priesterdienst verrichtet, als auch nach Ex 28 41 auf die Vorbereitung zu einem priesterlichen Thun deuten, dessen Opferobject sein eigenes Leben ist[4]. Der Erfolg ist jedenfalls,

[1] Osc. Holtzmann S. 56, 88f, 91, 209, ZThK 1891, S. 419f, 424. Auch H. Köhler S. 94f, 143 erkennt die Thatsache an, erklärt sie aber ausschliesslich daraus, dass die Sühnopfertheorie eine vergebende Thätigkeit, die dem Tode vorangehen würde, ausschliesst.

[2] Nach H. Köhler, Von der Welt zum Himmelreich S. 99, „berechtigen die im 4. Evglm mitgetheilten eigenen Aussagen Jesu über die Bedeutung seines Todes nicht zu der Annahme, dass der Herr selbst ihm eine besondere, dem übrigen Lebenswerke nicht zukommende, ja von den Wirkungen desselben qualitativ unterschiedene Heilswirkung beilegt".

[3] O. Holtzmann S. 50, 87.

[4] Ritschl II³, S. 166.

dass auch die Jünger geweihtes Gotteseigenthum werden. Damit wäre die Stelle einfach aus sich selbst, im Sinne eines Weiheopfers (wie in Hbr) von den reinigenden Einwirkungen des Todes Jesu, wie solche den reinigenden Einwirkungen seines Lebens 13 10 15 3 entsprechen, verstanden[1]. Wie er für sie gelebt hatte, so qualificirt er sich auch durch den letzten Act der Selbstheiligung, den Tod, zum Vollender (vgl. Hbr 5 9 10 14) seiner Jünger (ὑπὲρ αὐτῶν); er „lässt sein Leben für seine Freunde", worin nach 15 13 der höchste Liebeserweis zu finden ist, während er freilich nach Rm 5 6 8 10 vielmehr „für uns gestorben ist, da wir noch Feinde waren" [2].

Wie aber schon in Hbr die paulin. Sühnetheorie im Hintergrunde steht (s. oben S. 303f), so fehlt es auch bei Joh nicht an Voraussetzungen für eine anders geartete, der paulin. näher kommende und sie geradezu voraussetzende Werthung des Todes Jesu[3]. Die Sünde ist doch, zumal in der johann. Weltanschauung (s. oben S. 383), eine gar mächtige Realität, und zwar sowohl in der Welt überhaupt, als selbst auch noch innerhalb der gläubigen Gemeinde. Die Werke der Welt, sofern diese ein widergöttliches Princip bedeutet (s. oben S. 467), sind böse 7 7; es gibt eine „Sünde der Welt" Joh 1 29. Gerade für diese aber ist Christus I Joh 2 2 4 10 die Versöhnung, d. h. der Versöhner (der nur hier im NT vorkommende Terminus ἱλασμός = kippurim, propitiatio für ἱλαστήρ propitiator, Voraussetzung der paulin. καταλλαγή; die Metonymie ist die gleiche wie Joh 14 6 I Kor 1 30 Gal 3 13)[4]. „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab" Joh 3 16, d. h. im Zusammenhang mit 3 14 in den Tod dahingab (s. oben S. 440). Nichts Anderes kann gesagt sein wollen mit dem „Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt" [5].

[1] Pfleiderer S. 765: „Er übt eine reinigende und heiligende Wirkung, indem er die Gläubigen mit dem hl. Liebesgeist Christi erfüllt, in welchem sie sich als die von der Sünde gereinigten, Gott geweihten und der Liebe des Vaters theilhaftigen Kinder Gottes fühlen (17 19–23)."

[2] Osc. Holtzmann S. 87: „Gradmesser für den Abstand der christl. Gedankenbildung des Joh-Evglsten von der des Pls." Vgl. S. 276.

[3] Seeberg ignorirt diese Seite an der Sache ganz im Interesse seiner modernisirenden Umdeutung des Sühnegedankens; er kennt S. 153 nur „die Erlöserherrlichkeit des Erhöhten, in welcher er die Menschen zu lebendiger persönlicher Gemeinschaft mit sich heranzieht, um sie in derselben zu einem liebevollen Verhalten zu veranlassen und die Vergebung ihrer Sünden zu bewirken." Ebenso S. 160, während er sich S. 150 um Herausstellung des Sinnes bemüht, „dass die Person des Erhöhten selbst den Werth einer Handlung hat, und zwar einer solchen Handlung, welche nach ihrem Erfolge der Parakletenthätigkeit entspricht."

[4] Lechler [3] S. 471f: „ein für die gesammte Sünderwelt gültiges Versöhnungsopfer, welches unmittelbar das Schuld- und Strafverhältniss aufzuheben geeignet ist." So die meisten Ausleger, auch Haupt S. 49f.

[5] Der Artikel von dem Agnus Dei 1 29 36 weist auf eine der Gemeinde-

Neben der Weltsünde, welche I Joh 2 2 nur als weiterer Kreis erscheint, handelt es sich aber vor Allem um die Sühnung unserer, d. h. der Sünde der Christenheit. Daher kommt der Tod Joh 11 51 52 nicht bloss dem jüd. Volke, soweit es sich nämlich bekehren wird, sondern auch den unter den Heiden zerstreuten Kindern Gottes zu Gute. Von ihnen Allen gilt aber, dass sie „nicht aus der Welt sind" 17 14 26, sondern Christus hat sie „aus der Welt erwählet" 15 19. Da nun die Welt vom Heil 17 9, die Todsünde von der fürbittenden Bruderliebe I Joh 5 16 (vgl. 2 19 22 23 3 14) ausgeschlossen bleibt, so wird die Aussage von der Liebe, welche Gott Joh 3 16 der Welt durch Dahingabe seines Sohnes erwiesen hat, entweder einer ganz anderen Gedankenschicht angehören (s. S. 358), oder sie muss unter dem Vorbehalt gethan sein, dass die aus der Welt Erwählten, zum Eigenthum des Sohnes Bestimmten, Kern und Zweckursache der

anschauung bereits geläufige Vorstellung, auf einen stehend gewordenen Begriff. In der That war Christus mit Beziehung auf seinen Tod als Opferlamm schon Apk 5 6 12 13 8 (ἀρνίον ἐσφαγμένον wegen der Stichwunde am Hals des Opferthieres) und I Pt 1 19 (ἀμνὸς ἄμωμος mit Beziehung auf die Eigenschaften des Opferthieres Lev 22 20 21) eingeführt. Der Opfercharakter selbst also steht fest. Aber nur ein Opferthier neben anderen, nicht das Opferthier schlechthin ist das Lamm, sofern bei Sühnegebräuchen Lämmer weder eine ausschliessliche, noch überhaupt eine charakteristische Rolle spielen. Das einzige, in der alttest. Oekonomie hervorragende Bedeutung beanspruchende, Lamm ist das Osterlamm I Kor 5 7, auf welches allerdings auch die Erfüllung der Schrift 19 36 = Ex 12 46 Num 9 12 trotz Ps 34 21 hindeuten wird (vgl. A. Clemen, Der Gebrauch des AT in den neutest. Schriften 1893, S. 103f), von der in dem johann. Kalender der Passionswoche liegenden Typologie ganz abgesehen. Da nun aber dieses Lamm kaum noch als Sühnopfer, am wenigsten als ein solches für die Sünden der Welt gelten konnte, gelangt man auf diesem, von Hofmann, Luthardt, Seeberg S. 157f beschrittenen Wege allein auch nicht zum Ziele. Neuere, wie Godet I, S. 84f und Osc. Holtzmann S. 51, 202 versuchten eine Combination des Passahlamms I Kor 5 7 mit Jes 53 7: zwei Herleitungen, die sich früher ausschlossen, wie denn namentlich die griech. Ausleger getheilt waren zwischen der Beziehung auf das Osterlamm und den leidenden Gerechten Jes 53 7. Zu Letzterem passt der hinzugefügte Genetiv (possessionis: Lamm Gottes, weil Knecht Gottes) mindestens viel besser, als zum Osterlamm. Auch die beiden schon angeführten neutest. Stellen werden von der heutigen Exegese meist auf Jes 53 7 zurückgeführt, wo der Knecht Gottes still und geduldig wie ein Lamm zur Schlachtbank geht; vgl. Act 8 32 I Pt 2 22–25. Die Beweiskraft dieser Aussagen leugnet Seeberg S. 157, weil „die Jes-Stelle eben nur citirt wird", wie sie S. 156f auch nur „von einigen neutest. Autoren auf den Messias bezogen wurde". Dass zu diesen „Einigen" wie die Snptker (s. I, S. 289f), so auch Joh selbst gehört: „dies ist durch 12 28 (38) nicht unbedingt gefordert." Welche Sophistik! In Wahrheit beruht das „Lamm Gottes" auf einer Combination ritueller Opferbegriffe mit dem prophetischen Knecht Jahve's, als welcher Jesus ja auch Mt 8 17 „unsere Schwachheiten auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen hat" = Jes 53 4. Wird nun freilich das Aufsichnehmen und Tragen der Sünde in LXX mit anderen Zeitwörtern (λαμβάνειν, φέρειν, ἀναφέρειν) ausgedrückt, so erlaubt doch der synopt. Sprachgebrauch die Uebersetzung mit „Tragen" als Folge des „Aufhebens" (αἴρειν = αἴρεσθαι, z. B. Mt nicht bloss 4 6 = Ps 91 12,

Welt bilden[1]. Die Weltsünde, soweit sie I Joh 2 2 gesühnt wird, ist in concreto eben die im Rückzug begriffene Sünde der Gläubigen, von welcher unmittelbar zuvor 2 1, und zwar im Sinn der Thatsünden, die Rede war[2].

Demnach begrenzt sich der paulin. Gedanke der Weltversöhnung II Kor 5 19 bei Joh in ausschliesslicher Beziehung auf die, von der vergangenen Sünde ein für allemal, von der in der Gegenwart nachwirkenden in fortdauernder Nachreinigung Joh 13 8—10 befreite, Jüngergemeinde. Dort handelt es sich um die Schuld, hier um die Herrschaft der Sünde[3]. Von hier aus fällt dann aber auch auf 17 19 ein Licht zurück, welches aus dem Weiheopfer ein Sühnopfer werden lässt. Das Präsens (ἁγιάζω) schliesst eine Beziehung auf die Lebensweihe aus[4]. Indem Christus sich selbst zum Opfer weiht, bringt er vielmehr die objective Möglichkeit der Heiligung der Jünger (ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι) zu Stande, weil er sie von der Schuldbefleckung als einer mit der Zugehörigkeit zu Gott (Heiligkeit) unverträglichen Sache

---

sondern auch 9 6 ἄρόν σου τὴν κλίνην, 11 29 ἄρατε τὸν ζυγόν μου, 16 24 ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ). Man braucht also nicht mit den meisten Auslegern bei dem blossen Wegnehmen stehen zu bleiben, sondern muss um so mehr zur Uebernahme der Sühne fortschreiten, als der Evglst den Ausdruck schwerlich ausser Zusammenhang mit Jes 53 10—12 gefasst hat, wobei an Stelle der Mt 20 28 = Mc 10 45 beibehaltenen „Vielen" die ganze Welt mit ihrer Sündenschuld tritt. Schliesslich weist auch Joh 12 38 = Jes 53 1 auf die Bedeutung des Knechtes Gottes in der johann. Gedankenwelt. Hiermit ist aber nicht bloss der volksthümlich beschränkte Blick des historischen Täufers universalistisch erweitert, sondern in sein Bewusstsein auch schon eine religiöse Reflexion auf den Heilswerth des Todes des Messias verlegt, für welche sonst I Kor 15 3 das früheste Datum bildet. Vor Allem ist der heiss erkämpfte Ertrag der eigensten Lebensarbeit Jesu, der Leidensgedanke und Todesentschluss (s. oben I, S. 284f), dem Täufer trotz Mt 11 11 im Voraus zu eigen gegeben. Diesem wird auf solche Weise ein Gedanke in den Mund gelegt, welchen nach Mc 9 12 13 = Mt 17 12 13 erst sein eigenes Todesgeschick in Jesu Geist zur Reife bringen half (s. I, S. 290). Aber eben die Einsicht in diese Verhältnisse ist für Seeberg S. 156 und die traditionelle Exegese unerschwinglich.

[1] Pfleiderer S. 746. Nach Weiss-Meyer S. 144 ist dies einfach „eine leere Ausflucht"; aber es wäre zu zeigen, wie anders die entgegengesetzten Aussagen über die „Welt" zu vereinbaren seien.

[2] Auch nach Seeberg S. 152 kann 2 2 die Absicht nicht sein, „den Lesern eine Belehrung darüber zu Theil werden zu lassen, was es um das Verhältniss Christi zur nichtchristl. Welt ist, sondern nur dessen kann er sie vergewissern wollen, dass zweifellos in der Person Christi die Vergebung ihrer Sünden beschlossen ist" . . . „Christus bedeckt alle Einzelsünden, welche Menschen begehen. Nur was Christus allen Menschen ist, will eben gesagt sein, und nicht, was alle Menschen durch ihn sind. Er ist eine Bedeckung für Alle, aber nicht alle werden von ihm bedeckt".

[3] Während Baumgarten-Crusius, Huther, Düsterdieck, Schenkel S. 386 nur das letztere, B. Weiss § 148b nur das erstere Moment geltend machen, verbinden beide Gesichtspunkte de Wette, Gess und Lechler S. 371.

[4] Gegen Wendt II, S. 534f, H. Köhler S. 98f.

reinigt. Aber nicht bei der Schuldentlastung, sondern bei der fortschreitenden, factischen Lösung von der Sünde verweilt die johann. Vorstellung von der Sache, d. h. sie geht über die grundlegenden Stellen Rm 3 25 II Kor 5 21 im Sinne von Hbr (s. oben S. 304) darin hinaus, dass es I Joh 3 5 zu einer reellen Hinwegnahme der Sünden kommt (ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ)[1]. Bleibt dabei die Tilgung der durch solche Sünden erwirkten Schuld immer die Voraussetzung, so liegt doch in 1 7 (τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας) und 9 (καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας) der Gedanke, dass das einmal vergossene Sühneblut seine reinigende Kraft fortwährend bethätigt, bis das letzte Ziel erreicht ist[2]. Wie dieser Gedanke nochmals an die „Vollendung" in Hbr erinnert, so auch 2 1 die Vorstellung des Versöhners selbst als Fürsprechers der Seinigen bei dem Vater[3].

Mit noch grösserem Nachdruck und in originelleren Formen setzt Joh den Gedanken von Hbr, speciell von 2 14 (s. oben S. 303) fort, wenn Jesu freiwillige Hingabe in den Tod zu einem Gericht über den Teufel wird, der ihn herbeigeführt hat. Insofern erscheint der Tod 14 30 als ein Attentat des „Fürsten dieser Welt" (II Kor 4 4 „Gott dieser Welt"), welches aber misslingt, weil jener „nichts an ihm hat", d. h. in der keine Fugen und Spalten offen lassenden Rüstung hl. Wesens, womit der Gottessohn ausgestattet ist, keinen offenen Angriffspunkt ausfindig machen kann (s. S. 446). Indem Jesus 14 31 im Tode beweist, dass seine Gottesliebe und Berufstreue allen Anfechtungen zum Trotz siegreich auf dem Platze bleiben, hat er für sich und die Seinigen „die Welt überwunden" 16 33. Damit fällt aber der satanische Angriff auf seinen Urheber zurück, wird 16 11 in der Form des strengen Rechtes ein Urtheil über ihn gesprochen und er 12 31 aus seinem bisherigen Machtgebiete hinausgeworfen[4].

---

[1] Gegen Haupt zu I Joh, S. 37f, welcher in dem Blute statt eines Sühnmittels vielmehr die in uns wirkende Lebenskraft des Erlösers findet. Das Richtige hat auch H. Köhler S. 141f, der I Joh 1 7 2 2 4 10 für eine, über die Selbstaussage Joh 17 19 hinausgehende, „Ueberschätzung des Endpunktes der messianischen Berufsthätigkeit" erklärt, S. 143.

[2] Gegen Seeberg's Bemerkungen S. 154, 158 ist zu sagen, dass es sich hier eben um ein „Hinwegnehmen" vermittelst des „Aufsichnehmens" Joh 1 29 handelt, nicht also um zwei ganz verschiedene Bedeutungen des Wortes αἴρειν.

[3] Weiffenbach, Gemeinderechtfertigung S. 66. B. Weiss bei Meyer XIV[5], S. 46: „Die fortdauernde Geltendmachung dessen vor Gott, wodurch Christus ἱλασμός ist, und das ist nach 1 7 ohne Zweifel sein von der Schuldbefleckung reinigendes Blut." „Er ist also Priester und Opfer zugleich, wie in Hbr."

[4] Auch I Joh 3 8 ist Christus gestorben, um die Werke des Teufels zu zerstören; aber dies geschieht eben darum, weil theils Gott selbst 4 4 stärker ist, als der Teufel, theils die Gläubigen dazu erstarken, sowohl den Teufel 2 13 14, als die Welt 5 4 5 zu bezwingen. Auch hier vertritt der Brief eine Vereinfachung

Mit dieser Wendung hat die bei Pls ausschliessliche Beziehung des Opfertodes auf Gott einerseits, die Menschheit andererseits eine Erweiterung in der Richtung von Kol 2 15 erfahren (s. oben S. 239f); es ist ein transcendenter Vorgang in der Geisterwelt daraus geworden, dadurch die bisher siegreich gewesene Macht des Bösen in Ohnmacht verwandelt wurde: eine mythologisirende Fortsetzung des Mt 12 27 28 = Lc 11 19 20, vgl. 10 18, ausgedrückten Gedankens, dass das Gebiet des Sohnes Gottes, das Reich Gottes, in demselben Maasse wächst, wie das Reich des Satans Rückgang erfährt. Sein dogmatischer Standpunkt hat demnach nicht dafür aufzukommen, wenn der 4. Evglst keine Dämonenheilungen kennt[1]. Wunder, welche auch von jüd. Exorcisten verrichtet werden können, stehen dem johann. Christus nicht an; wohl aber kennt der Evglst 7 20 8 48—52 10 20 21 die Besessenheit (δαιμόνιον und δαιμονιζόμενος)[2] und wenigstens Einen eigentlichen Besessenen in jenem Judas, dessen sich 13 2 27 der Satan als Organs bei seinem Mordanschlag auf den Sohn Gottes bedient, und der darum 6 70 selbst Teufel heisst[3].

Die Kehrseite zu der über den Teufel ergangenen Verurtheilung 16 11 bildet 16 10 die Rechtfertigung des Sohnes Gottes, die sich in seinem Hingange zum Vater offenbart. Was sonst in passiver Form als ein Erwecktwerden durch die Kraft Gottes dargestellt ist, erscheint hier, entsprechend dem freiwilligen Hingange in den Tod, als ein selbstmächtiges Wiederaufnehmen dieses Lebens; Beides, Sterben und Auferstehen, ist eigenste That des Sohnes 10 17 18. Die gleiche

der Gedankenwelt des Evglms, sofern das christl. Leben 2 1 3 6 8 15—17 25 28 3 15 18—20 4 17 19 direct aus den im Glauben gegebenen sittlichen Motiven abgeleitet wird, wie nach 3 3 der Gläubige sich selbst reinigen muss, anders als Joh 15 2 3 17 17. Vgl. Schmiedel S. 369: „Die Abstreifung der dogmatischen Spitzen des Evglms ist übrigens so wenig wie die im I Pt-brief gegenüber dem Paulinismus durchaus ein Mangel, sondern sie hat den Erfolg gehabt, dass heute eine Theologie, welcher die Logoslehre mit ihrer Verkümmerung des wahrhaft menschlichen und geschichtlichen Wesens Jesu unannehmbar ist, die durch sie trotzdem gewonnenen erhabensten Ideen des Christenthums aus dem 1. johann. Briefe mit noch unmittelbarerer Freudigkeit schöpfen kann als aus dem Evglm."

[1] H. Ewald, Joh. Schriften I, S. 25, 30, 58, 221 wollte eine solche in ein angeblich zwischen Kap. 5 u. 6 ausgefallenes Stück verlegen. Vgl. dagegen Scholten S. 56 und Weizsäcker, JdTh 1862, S. 382.

[2] Vgl. Pfleiderer S. 749: „Von leiblichen Wirkungen des Teufels, wie sie in den synopt. Besessenheitsgeschichten und in manchen Aeusserungen des Pls vorausgesetzt sind, ist bei Joh nicht die Rede, weil hier die volksthümliche Vorstellung des Teufels so zum Inbegriff des sittlich und religiös Bösen vergeistigt ist, dass auch seine Wirkungen nur auf dem Gebiete des geistigen Lebens gefunden werden."

[3] Bousset, Der Antichrist S. 91: „Die Ueberlieferung schwankt zwischen der Auffassung des Antichrists als eines vom Teufel regirten Menschen und einer Identification mit dem Satan."

Selbstthätigkeit liegt auch in dem Lieblingsausdruck „Hingehen", nämlich zu Gott (ὑπάγειν 7 33 8 14 21 22 13 3 33 36 14 4 5 28 16 5 10 17), welcher 8 14 13 3 genau dem „Herkommen" vom Vater entspricht. Der Gedanke dieser Rückkehr aus der schweren Pilgerfahrt in's Vaterhaus ist also eine von Pls noch nicht gezogene Folgerung aus der Präexistenz. Aber „es ist euch gut, dass ich hingehe" 16 7. Denn so viel der erhöhte Christus über dem irdischen steht, so viel grösser erweisen sich auch die Segnungen, welche aus seinem neuen Leben für die Seinigen fliessen. Er setzt sein, den Vater verherrlichendes, Werk durch die Jünger fort, sammelt auch die Heiden in seine Gemeinde 10 16 12 32, erhört die Gebete der Jünger 14 12 14, sendet ihnen den hl. Geist 15 26 16 7, schenkt ihnen ewiges Leben 17 2, wird mit ihnen ganz eins gerade so, wie er andererseits mit dem Vater eins ist; wie dieser ihm, so wohnt er den Seinigen ein 17 21—23 26. So wenig aber diese ihr persönliches Sonderdasein darüber einbüssen, so wenig kehrt er selbst etwa in unterschiedslose Einheit mit Gott zurück, „aus welchem" er hervorgegangen ist 8 42 16 28. Nur zwei Stellen bringen noch Reminiscenzen an das Aufhören der Christusherrschaft I Kor 15 28 (s. oben S. 203), sofern nämlich I Joh 3 2 im Sinne von Rm 8 29 die gegenwärtige Gottesoffenbarung durch Christus noch überboten werden soll durch einen in der Zukunft liegenden Zustand, „da wir ihm gleich sein werden", und Joh 16 26 die, doch selbst I Joh 2 1 noch im Sinne von Hbr geübte[1], himmlische Intercession (s. oben S. 303), seine ganze Mittlerstellung, verschwindet hinter einem directen, unmittelbaren Wechselverkehr, wie er auf der Höhe der Vollendung zwischen Gott und der Gemeinde seiner Kinder statt haben wird. Was aber I Joh 3 2 als letztes Ziel für das Jenseits vorbehalten wird (ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν), das wird Joh 14 21 auch schon als Vorgenuss für das Diesseits gewährt (καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν) und auf diese Weise das Heilsgut aus der ethischen in die mystische Sphäre hinaufverlegt[2]. Aber auch vollreif, mündig und selbständig geworden, beten die Gläubigen 16 26 immer noch im Namen Jesu, wie andererseits Gott selbst diese Gebete in demselben Namen erhört 16 23. Der Brief 5 14 erklärt

[1] Scheinbar haben hier Evglm und Brief nicht bloss ihre Rollen vertauscht, sondern liegen auch im offenen Krieg wider einander (Osc. Holtzmann S. 169). Aber es ist zu beachten, dass gerade in der auf die Zukunft hinausschauenden Stelle Joh 16 26 „die Person Christi als zeitweilige Schranke zwischen Gott und den Gläubigen vorgestellt wird" (Osc. Holtzmann S. 85), während umgekehrt eine Reflexion auf die einstweilen noch bestehende Unvollkommenheit I Joh 2 1 zur Betonung der Mittlerschaft führt. Beide Ausnahmsfälle erscheinen insofern gerechtfertigt. Vgl. im Uebrigen H. Holtzmann, JpTh 1882, S. 144f.

[2] Osc. Holtzmann S. 84, 89, 271.

dies, indem er den Ausdruck „im Namen Jesu“ durch „gemäss dem Willen Gottes“ ersetzt. „Beten im Namen Jesu“ Joh 14 13 14 15 16 (johann. Form von Mt 18 20 = Joh 15 7), was vor seiner Erhöhung unmöglich war 16 24, heisst somit in seinem Auftrag (vgl. I Joh 5 14), d. h. mit bewusster Berufung auf ihn etwas erbitten; Erhören im Namen Jesu heisst Gewähren eben mit Rücksicht auf solche Berufung[1]. Der Name Jesu ist hier wie dort das Maassgebende, das den Bestand des religiösen Verhältnisses, der Welt Gottes, allein Sichernde. An diesen Namen gilt es nun aber 1 12 zu „glauben“. Erst im Zusammenhang mit diesem Begriffe wird auch deutlich werden, was es um den Inhalt des „Namens Jesu“ sei.

4. Der Glaube.

Das mystische Element, welches uns soeben in der ganz selbstständigen und originalen Weise, wie es bei Joh entwickelt ist, entgegentrat, hängt bei Pls, wo wir es vorgebildet fanden (s. oben S. 124, 138), eng mit dem Glauben zusammen[2]. Der 4. Evglst widmet jenem Factor eine selbständige Ausbildung und löst ihn ebendamit aus seinen engen Beziehungen zum Glauben, welcher seinerseits dadurch eine charakteristische Entleerung erfährt, so häufig auch davon die Rede ist (im Evglm steht nur das Zeitwort, wozu 20 27 πιστός und ἄπιστος kommen, während ἀπιστία, ἀπιστεῖν und ὀλιγοπιστία fehlen und selbst πίστις einzig und allein I Joh 5 4 begegnet). Der johann. Glaube hat in dem allgemeinen synopt. Begriffe des Glaubens im Sinne von Vertrauen (s. I, S. 239) und in der engen Beziehung zum Begriffe der „Rettung“, des „Heiles“ (s. I, S. 236) die untersten Wurzeln mit dem paulin. Glauben gemeinsam (s. oben S. 122). Im Uebrigen strebt der in den paulin. Briefen so charakteristisch zugespitzte Begriff bei Joh wieder seine ursprüngliche Weite an und bedeutet zunächst einfach das Vertrauen, womit man das Wort Jemandes — sei es Gottes 5 24 I Joh 5 10, sei es Jesu 8 45, sei es der Schrift 2 22, sei es eines Propheten 12 38 I Joh 4 1 (überall steht hier πιστεύειν mit Dativ) — annimmt. Wenn aber auch in Stellen wie 11 40 14 1 das Moment des Vertrauens (und zwar auf die Leben spendende Macht des Christus) fast allein hervortritt, 3 14—16 wenigstens mit herein spielt, so darf man es doch nicht für das vorherrschende erklären[3]. Vielmehr tritt

[1] Osc. Holtzmann S. 269, 276, 282.

[2] Erstmalig kräftig hervorgehoben von Reuss im Programm von 1840, S. 21f, Histoire de la théol. chrétienne II, S. 420f.

[3] Gegen Frommann S. 557 und C. Böttticher S. 22f, dessen Schablone (s. oben S. 306) es mit sich bringt, das Moment der Anerkennung und Ueberzeugung ganz zu eliminiren, wogegen richtiger Huther, JdTh 1872, S. 19f, 23f das Vertrauen erst in zweiter Linie neben dem Moment der Anerkennung, des

die Fiducia im Allgemeinen gegen die Momente der Notitia und des Assensus zurück[1]. Höchstens lässt die freilich einzigartige Stelle 3 36 den paulin. Gegensatz von Glaubensgehorsam und Ungehorsam (s. oben S. 126) durchschimmern (ἀπειθῶν wie Rm 11 30 31 im Gegensatze zur ὑπακοὴ πίστεως Rm 1 5). Der Schein, als umfasse der johann. Begriff mehr, als der synopt., entsteht lediglich dadurch, dass die Perspective, welche sich durch das an sich identische Medium eröffnet, in dem Maasse eine reichere ist, als der ganze johann. Lehrbegriff, der als Object des Glaubens gilt, über den einfachen Gehalt der urchristl. Vorstellungswelt hinausgeht. Also nicht, wie man auf den ersten Anblick zu meinen versucht wäre, das früheste, sondern eher das späteste Stadium der Entwickelung des neutest. Begriffes bezeichnet es, wenn als Object des Glaubens hier geradezu einmal Lehren und Vorstellungsreihen wie 11 26 (πιστεύεις τοῦτο) erscheinen. Da nun aber diese Vorstellungsreihen alle um die Person des Christus kreisen, so tritt hier im Gegensatze zu den Snptkern auch der Glaube in eine specifische Beziehung zur Person des Offenbarungsträgers Christus[2]. Jesus redet auf Schritt und Tritt vom Glauben an seine Person (vgl. πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν 3 16 18 36 6 40 I Joh 5 10), wobei man an die zuversichtliche Ueberzeugung davon, dass Jesus der Sohn Gottes ist 6 29, von Gott gesandt 11 42 17 8 21 oder gekommen 16 27 30, von oben stammend 8 23 mit dem Vater Eins 14 10 11, dass er die allentscheidende Person überhaupt ist 8 24 13 19 (πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι), zu denken hat. Man glaubt hier einfach „an ihn" 7 5 12 42 im Sinne der Anerkennung dessen, was er sein will. Wenn mit solchen Formeln das Glauben an den Namen des Sohnes Gottes 1 12 2 23 3 18 I Joh 5 13 wechselt, so geschieht dies, weil der gesammte Inhalt des Glaubens in dem Namen dessen liegt, an den man glaubt. Man glaubt hiernach nicht an eine Person ohne jedweden Untergrund, sondern an das, was der dieser Person eigenthümlich zukommende Name über sie aussagt, was er aus ihr macht. Der so formulirte Glaube bedeutet mithin die Ueberzeugung, dass Jesus ist, als was er sich selbst bezeugt, Gottessohn.

Fürwahrhaltens betont. Selbst nach Haupt, zu I Joh 1870, S. 244 bedeutet πιστεύειν „meistentheils zunächst die Anerkennung einer Wahrheit".

[1] Vgl. B. Weiss § 149a: „Man glaubt ihm, wie dem Moses (5 46, vgl. 6 30 8 31), wenn man seinen Worten glaubt (5 47 10 25, vgl. 5 44), man glaubt ihm, wenn man für wahr annimmt, was er sagt (3 12 4 21 5 38 8 45 46 10 37 38 14 11)." Das ist nüchterner, aber gleichwohl wahrer, als wenn Frommann S. 560f, Neander [5]S. 687, Messner S. 350, Haupt S. 244 das Moment der mystischen Vereinigung in den johann. Glaubensbegriff hereintragen. Aber auch K. R. Köstlin S. 213f, Baur, Evglien S. 91f und Pfleiderer S. 770f legen in den johann. Glaubensbegriff eben um seiner Unbestimmtheit willen zu viel hinein.

[2] Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi S. 38f.

Was eine Person bedeutet im Bewusstsein anderer Menschen, sprechen diese aus, indem sie ihren Namen nennen. Jesus Christus ist daher Gegenstand wie des Glaubens so auch des Bekenntnisses (12 42 I Joh 4 3 ὁμολογεῖν τὸν Ἰησοῦν), welches die nothwendige Gegenwirkung auf den im Glauben empfangenen Eindruck ist, und dessen Inhalt 9 22 I Joh 2 22 23 4 2 15 II Joh 7 dargelegt wird. In diesem Sinne steht zuweilen das Wort „Glauben" ganz absolut (z. B. in der Phrase δύνασθαι πιστεύειν 5 44 12 39, aber auch 10 25 26 11 15). Es gewinnt seine ganze Bedeutung lediglich durch seinen Inhalt, durch den Gegenstand des Glaubens, und mit Rücksicht auf diesen, d. h. auf die centrale Stellung des Gottessohnes, kann man auch dem Glauben in der johann. Gedankenwelt gleichfalls eine centrale Stellung zuschreiben[1]. Im Uebrigen stellt er einen Rahmen von elastischer Beschaffenheit dar, welcher nach Bedürfniss erweitert oder verengert werden kann. Die Jünger sind 1 42 46 51 zum Glauben an Christus und zum Bekenntniss desselben gelangt. Dennoch heisst es 2 11, dass sie in Folge des Zeichens zu Kana gläubig wurden (ἐπίστευσαν). Pt spricht Namens der Jünger 6 69 ein vollwichtiges Glaubensbekenntniss aus. Dennoch sucht sie Jesus nachher erst zum Glauben zu führen 11 15 14 10 11 und sagt ihnen Zukünftiges voraus, damit sie aus der Erfüllung Glauben gewinnen möchten 13 19 14 29. Am letzten Abend erklären sie, vollen Glauben gewonnen zu haben 16 30; aber der Glaube, welcher ihnen 16 31 in der That zuerkannt wird, bleibt doch 16 32 ohne Bewährung und wird erst 20 8 29 wirklich erreicht. In solchen Fällen dient somit der generelle Ausdruck zur Bezeichnung einer Steigerung. Jede neu erstiegene Stufe bedeutet ein neues Gläubigwerden. Andererseits kann auch eine abwärts gehende Bewegung bis zum Nullpunkte stattfinden, wie wenn 8 30 „Viele an ihn gläubig wurden" und Jesus 31 an solche Gläubige (πεπιστευκότες) sofort Worte richtet, die ihr Zurückgetretensein in die Menge der Ungläubigen voraussetzen. In der That ist schon 8 33 ihr Glaube in Unglaube umgeschlagen und 8 37 werden sie sogar eines Attentates auf das Leben Jesu beschuldigt. Schon 2 23 „glauben Viele" in Jerusalem, aber in Wahrheit glaubt Keiner unter ihnen, nicht einmal Nikodemus 3 12. Vom „Königlichen" aus Kapernaum wird zweimal gesagt, dass er geglaubt habe; das erste mal in dem Sinne, dass er an einem Ausspruche Jesu einfach nicht zweifelte (4 50 ἐπίστευσε τῷ λόγῳ), das zweite mal in dem andern, dass er mit seinem ganzen Hause ein Christ geworden (4 53 ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη: Vorbild des Cornelius Act 10 2 11 14, vgl. auch 16 31 32 18 8). Nichts aber ist bezeichnender für diesen

[1] Schlatter S. 112: „dass das Glauben bei Joh einen weiten Ausblick hat, entsprechend der Grösse des messianischen Begriffs."

vagen und allgemeinen Charakter des Begriffes, als dass 2 23 24 sogar ein Wortspiel vorkommen kann, wobei das in Einem Athem zweimal gesprochene „Glauben" gar nicht mehr mit demselben deutschen Worte wiedergegeben werden kann: Viele wurden gläubig (ἐπίστευσαν) an seinen Namen, während er seinerseits sich ihnen nicht anvertraute (ἐπίστευεν)[1].

Somit wird als allgemeinster Begriff des Glaubens bei Joh schwerlich etwas Anderes übrig bleiben, als was auch schon in den so häufig gebrauchten Ausdrücken „Nehmen" (λαμβάνειν 1 12 5 43 13 20, sei es τὰ ῥήματα 12 48 oder τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ 3 11 32 33) oder „Annehmen" (παραλαμβάνειν, nämlich τὸν λόγον 1 11) beschlossen liegt. Der Begriff des „Nehmens" im Sinne der reinen Empfänglichkeit steht daher auch gelegentlich so, dass er sofort mit „Glauben" wieder aufgenommen wird[2]. Die bezüglichen Hauptstellen begegnen in einem Zusammenhang (1 12 mit 13, 3 11 12 mit 3 3—8), welcher Anlass gibt, das Verhältniss des Glaubens zur Zeugung aus Gott oder Neugeburt in's Auge zu fassen. Auch hier eröffnen sich für die Betrachtung zwei Möglichkeiten. Je nach der Verbindung der Aussagen in 1 12 13 (s. oben S. 471 f) wird man nämlich entweder die Geburt aus Gott dem Glauben als die Wurzel und Grundlage desselben, als Prädisposition dazu vorausgehen lassen (οἱ ἐγεννήθησαν auf τοῖς πιστεύουσιν bezogen), so dass, wer gläubig wird, bloss einem, in seiner höheren Naturanlage gegebenen, Zug und Drang Folge leistet[3], oder sie als Folge des Glaubens fassen (bei der Beziehung des Relativsatzes quippe qui credunt auf τέκνα θεοῦ)[4].

---

[1] O. Holtzmann, Das Joh-Evglm S. 206. B. Weiss § 149a gründet hierauf seine Theorie von den „Stufen des Glaubens".

[2] B. Weiss, Lehrbegriff S. 28 sieht darum in der „Annahme" ein Moment im Glaubensbegriff. Luthardt, Schanz und Beyschlag II, S. 462 fassen Glauben und Annehmen als Wechselbegriffe.

[3] Hilgenfeld, ZwTh 1863, S. 110.

[4] So die Meisten, auch Lipsius S. 662 und besonders B. Weiss § 150c, demzufolge „der Glaube die Bedingung ist, unter welcher man aus Gott gezeugt wird, da es sich hier um die erste Stufe des Glaubens, das empfängliche Annehmen Christi (ὅσοι ἔλαβον αὐτόν) handelt". Aber zu I Joh 5 1 weist er doch selbst die in ähnlicher Richtung laufende Auslegung von de Wette, Düsterdieck zurück, weil sonst statt γεγέννηται das Präsens stehen müsste. So Lehrbegriff S. 92 und bei Meyer XIV, 1888, S. 150: „Hier ist eben nicht von dem Beginn des Glaubens die Rede, sondern von dem der Irrlehre gegenüber aufrecht erhaltenen Glauben." Recht doctrinär und ohne exegetischen Anhalt wäre demnach zu unterscheiden ein Glaubensanfang als Bedingung für die Geburt aus Gott und eine erst kraft dieser ermöglichte Glaubensbewährung. Einfacher hatte Huther die Stelle dahin verstanden, dass die Geburt aus Gott erfolge, wenn Gott im Menschen den Glauben wirkt. Aehnlich Reuss, Histoire II, S. 524: Geburt aus Gott, Bild für Anfang des Glaubens. Beyschlag II, S. 466: „das Gläubigwerden die Geburtsstunde eines neuen Lebens, welches aus Gott geboren den Menschen zum Kinde Gottes

In jenem Falle handelt es sich um eine dem Gläubigen ertheilte Vollmacht (ἐξουσία), auch im eigenen Bewusstsein zu werden, was er seiner Natur nach bereits ist und von jeher gewesen ist, im anderen um das den Gläubigen zustehende Anrecht, aus einem Zustand in einen anderen, entgegengesetzten, aus dem Tode in das Leben als das Element der Gotteskinder überzugehen 5 24.

In Wirklichkeit machen sich hier nur die heterogenen Elemente geltend, aus welchen die johann. Gedankenwelt zusammengewachsen ist, ohne eine systematische Einheit zu erreichen[1]. Die Zeugung oder Geburt aus Gott lässt nur an ein passives Verhalten des Menschen denken, während der Glaube im ursprünglichen Entwurf des Evglms Jesu eine entscheidende That bedeutet. Der eigenste Gedankengang des Evglsten wird erkennbarer, wenn man an die Stelle des nur überkommenen und sehr dehnbar gehaltenen Glaubensbegriffes einen Begriff setzt, welcher der specifisch johann. Sphäre angehört und mit jenem gern ein Paar bildet. Aehnlich nämlich, wie 5 24 von „Hören und Glauben", 6 35 von „Kommen und Glauben" die Rede ist, so auch nicht selten von „Glauben und Erkennen". Und wie neben dem Glauben das Hören (ἀκούειν = Gehör geben, vom blossen Hören 5 25 ausdrücklich unterschieden) und mehr noch das Kommen (ἔρχεσθαι πρὸς τὸν Ἰησοῦν 5 40 6 37 44 65) das Moment der Selbstthätigkeit im johann. Glaubensbegriff vertreten, so auch das Erkennen[2].

Die Zusammengehörigkeit von „Glauben und Erkennen" (s. oben S. 378f) erhellt schon daraus, dass was Gegenstand der einen Function ist, im Allgemeinen auch Gegenstand der anderen ist, also vor Allem der Logos 1 10 oder Sohn selbst 14 7 I Joh 2 13 14 3 6, seine Sendung 17 3 25, seine Herkunft vom Vater 17 8 (ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς, ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας), das Geheimniss seiner Einheit mit dem Vater 10 38 14 9—11 20. Das gewaltige „Ich bin es" ist Gegenstand des Glaubens 8 24 13 19 wie des Erkennens 8 28. Bald heisst es „wir haben geglaubt und erkannt" 6 69, vgl. 10 38, bald „erkannt und geglaubt" 17 8 I Joh 4 16. Ganz einfach nur gleichbedeutend[3] sind die Begriffe desshalb doch nicht. Vielmehr ist erstlich

macht." Nach Rothe zu I Joh, S. 164 und Biedermann II, S. 145 ist einfach der Gläubige als solcher aus Gott geboren.

[1] Nach Westcott zu I Joh[2], S. 176f lässt sich wenigstens aus 5 1 über das Verhältniss des menschlichen Glaubens zum göttlichen Samen gar nichts entnehmen. Das kommt daher, dass beide Begriffe von Haus aus nicht in gegenseitiger Beziehung gedacht sind.

[2] Böttticher S. 23: „Die Annahme des Zeugnisses . . . ist lediglich ein Willensact, der jenen Erkenntnissact in sich schliesst", wobei der Zusatz „ohne auf ihn sich zu gründen" einer stehenden Laune des Verfassers entspricht.

[3] So nach Lücke, Olshausen u. A. Lipsius, Dogmatik[3], S. 629: „Mit dem

von Belang, dass zwar von der Gotteserkenntniss und Gottesschau des Christus 7 29 8 55 10 15 17 25, nie aber von seinem Glauben an Gott geredet wird[1]. Das Moment der Abhängigkeit vom fremden Zeugniss, das im Begriff des Glaubens liegt, ist auf denjenigen nicht übertragbar, der mit seinem Zeugniss von Gott selbst die höchste Autorität bildet. Zweitens bezeichnet 16 30 (vgl. I Joh 5 20) ein Wissen (οἴδαμεν) den Höhepunkt in der Glaubensentwickelung der Jünger, während es jenen rückfälligen Gläubigen 8 30 gerade an dem ergänzenden Moment der Gnosis 8 32 gefehlt hat, weil sie 8 31 nicht „in seinem Worte geblieben" und auf diese Weise seine rechten Jünger geworden sind (vgl. das alternirende ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν I Joh 2 4 und 2 6 ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν).

Glauben an sich heisst demnach ein kraft göttlicher Autorität Dargebotenes bejahen und das theoretische Bewusstsein durch solche Bejahung in entscheidender Weise bestimmen lassen. In dem Sinne steht das Wort 3 15 6 47 20 31 absolut als Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens. Das ist das „Werk" des Glaubens 6 29, in welchem sich die „in Gott gethanen Werke" 3 21 zuletzt alle zusammenfassen, so dass das religiöse Lebensverhältniss im Glauben zur sittlichen Thatleistung wird. Darum ist der Glaube I Joh 5 1 gerade so gut wie 4 7 die Liebe ein Kennzeichen der Gotteskindschaft. „Wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns" I Joh 4 6, glaubt also auch nicht[2].

Genau das Gleiche gilt auch von der Erkenntniss göttlicher Dinge. Auch sie stellt sich ein bei den Geisterzeugten, bei den Gotteskindern. Das folgt schon aus dem maassgebenden Grundsatz, wornach Erkenntniss nur möglich ist, wo Wesensgleichheit statt hat (s. oben 379f). Der diese setzende Act der Zeugung aus Gott muss hier also vorangehen. Das darauf bezügliche Erkennen des Menschen folgt nach, und zwar als ein solches, welches, dem Wesen Gottes entsprechend, vom Lieben unzertrennlich ist[3]. Dies unterscheidet ja

Glauben ist die Erkenntniss der Gottessohnschaft Jesu wesentlich gleichbedeutend." Beyschlag II, S. 464: „Beide sind durchaus verschwistert, und mehr als das, — sie sind nur verschiedene Seiten derselben von Gott erzeugten Bewegung des menschlichen Geistes." Daselbst S. 465 wird der Versuch von B. Weiss § 149a, beide Begriffe auseinanderzuhalten und ihnen verschiedenartige Functionen zuzuschreiben, mit Recht abgelehnt.

[1] Dies ist das Richtige an den Erörterungen Schlatter's S. 134f über das Verhältniss von Glauben und Erkennen.

[2] Nach B. Weiss, Lehrbegriff S. 91 „kann es auffallen, dass die Geburt aus Gott das Hören der apostol. Predigt bedingt, während wir dieselbe als die Folge der Erkenntniss Gottes fassten". Auffallen kann nur die letztere Behauptung.

[3] B. Weiss verkehrt diese Ordnung, indem er Lehrbegriff S. 88f zu I Joh 4 6 7 die ἄνωθεν γέννησις an das Ende des Heilsweges stellt und die Liebe als ihre Folge, die Erkenntniss aber als ihren „tiefsten Grund" behandelt. Vgl. da-

gerade die johann. Gnosis von der zur Häresie werdenden (s. oben S. 386). So gut wie die Erkenntnisskraft ist auch die Kraft der ethischen Anziehung durch ein metaphysisches Wesensverhältniss bedingt. In Folge der Berührung mit dem „Wort", der Verkündigung von Christus (wenn die Schafe 10 16 seine Stimme hören), werden die „Kinder Gottes" (im Sinne von 11 52) gläubig (die aus Gott sind, hören seine Stimme 8 47), die von Gott gesetzte Naturanlage wird zu einem bestimmten Bewusstsein, also wie zum Glauben (I Joh 5 1 jeder Gläubige ist aus Gott gezeugt), so auch zum Erkennen, und zwar zum Erkennen dessen, von welchem sie gezeugt sind, zur Liebe der Kinder gegen den Vater I Joh 5 1. Mit Bezug auf obige Alternative wäre demnach zu sagen, dass in Consequenz der leitenden Gedanken des Evglsten der Glaube als eine nachträglich sich einstellende Bethätigung und Bestätigung der in der Zeugung aus Gott gesetzten Naturanlage zu fassen ist.

Einer besonderen Beleuchtung bedarf schliesslich noch die Beziehung des Glaubens zu seinem „liebsten Kind", dem Wunder. Hier handelt es sich nicht bloss um ein historisches Problem, sofern der Glaube nicht, wie bei den Snptkern das Vertrauen auf Gottes Wundermacht, als vorgängige Bedingung für Heilung und Rettung (s. oben I, S. 238), sondern als Frucht und Erfolg des Wunders 2 23 4 48 53 9 36 38 (s. oben S. 448) erscheint. Längst wurde vielmehr als innerjohann. Gegensatz die Thatsache constatirt, dass Jesus einerseits entsprechend der oben gemachten Beobachtung gerade auf Grund seiner Wunder und im Hinblick auf sie Glauben erwartet, ja fordert, andererseits aber 10 38 14 11 einem solchen Glauben denjenigen weit vorzieht, welchen man ihm um seines Selbstzeugnisses willen widmet[1]. Daher er 2 23 24 sich dem Volk in Jerusalem darum, dass sie seine Wunder beachten, keineswegs hingibt und 4 48 die Galiläer geradezu tadelt, weil sie es,

gegen Hilgenfeld, ZwTh 1863, S. 109f. Jene Abfolge der Begriffe in die, das Gegentheil besagende, Stelle I Joh 4 7 (πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν) einzutragen, veranlasst ihn der Umstand, dass der Faden des Gedankenganges an die Erkenntniss 4 6 anknüpft. Aber 4 7 wird das Erkennen Gottes weder als die Folge, noch als die Ursache des Liebens gefasst, sondern die Sache liegt so, wie die meisten Ausleger, namentlich Haupt S. 218, sie dargestellt haben: „Ist ... das Erkennen Gottes eine Folge der göttlichen Geburt, diese aber erkennbar an der Liebe, so folgt, dass der Mangel dieses Kennzeichens schliessen lässt auf mangelnde Erkenntniss Gottes." Wo die eine Frucht des göttlichen Samens ausgeblieben ist, da ist auch auf die andere nicht zu zählen, sondern auf Mangel der Triebkraft selbst zu schliessen. B. Weiss hat nach seiner verkehrten Auffassung des Erkennens (s. oben S. 379) den ganzen Brief in so pedantischer Weise recht eigentlich durchcorrigirt, dass der unmittelbare Eindruck des johann. Gedankens durchaus verkümmert wird.

[1] B. Bauer, Evangel. Geschichte des Joh S. 84f.

ohne Wunder zu sehen, zu keinem Glauben bringen; ihr Verlangen nach evidentem Mirakel erfährt darum 6 27 30—32 49 58 ebenso entschiedene Zurückweisung, wie 4 39 42 als das normale Verhalten dasjenige der Samariter erscheint, welche nicht um des Wunders, sondern um des Selbstzeugnisses Jesu willen 4 41 gläubig geworden sind. Der auf dem Wege der Wunderschau errungene Glaube wird demnach nicht eben hoch angeschlagen, wohl aber steigt der Evglst gerne von der äusseren Seite des Zeichens, daran 7 31 die Augen der Masse haften bleiben, auf zu dem Geisteswunder der persönlichen Erscheinung des Gottessohnes 1 51 oder zu dem inneren Wunder eines neuzuschaffenden Lebensanfangs 3 2 3.

Die doppelseitige Werthschätzung, die das Wunder findet (s. auch oben S. 376f), gipfelt im Auferstehungsbericht. Nach einem Höhepunkt, wie ihn die Abschiedsreden erreichen, erscheint die historische Ausführung des letzten Kapitels eigentlich als Opus supererogativum, zumal die Abschiedsreden in der ideellen Anschauung des Wiederauflebens Jesu, die sie entwickeln, über den Inhalt des nachfolgenden Berichtes noch hinausgreifen und denselben nur als eine farbige Illustration ihres geistigen Gehaltes erscheinen lassen[1]. Aber was von den „Zeichen" überhaupt gilt, das gilt von der Auferstehung, die ja unter ihre Zahl eingerechnet wird (20 30 ἄλλα σημεῖα), insbesondere. Wie wir im Anfang des Evglms über die Stufen des Nikodemus- und Samariterglaubens aufgestiegen sind zur Höhe des auf das blosse Wort sich einstellenden Glaubens des Königlichen, welcher 4 50 dem Wort Jesu glaubte, obwohl die Thatsache, auf die sich sein Glauben bezog, in weiter Ferne statt haben sollte und er 4 53 erst anderen Tages davon unterrichtet werden konnte, so steigen wir herab vom Standpunkte des Lieblingsjüngers, der 20 8 glaubt, ohne etwas Anderes gesehen zu haben, als ein leeres Grab, zu demjenigen der Magdalena, die 20 16 17 den Auferstandenen wenigstens sehen und hören muss, wenn sie von ihrem Bedenken hinsichtlich der entfernten Leiche geheilt werden soll, und endlich zu dem des Thomas, der 20 25 ohne sinnliches Antasten sich nimmer zum Glauben verstehen will[2]. In dem letzten Wort des johann. Christus 20 29 „Selig sind die, die nicht gesehen und (doch) geglaubt haben" liegt daher das Urtheil des Evglsten endgültig und unmissverständlich ausgesprochen auch in Beziehung auf die religiöse Bedeutung der zuvor von ihm berichteten Erscheinungen des Auferstandenen[3]. Somit gehört selbst das Auferstehungswunder zu den Veranschau-

[1] HC IV², S. 224.
[2] Scholten S. 177f.
[3] Scholten S. 180f, 340.

lichungsmitteln des Elementarunterrichts, welchem die gereifte Christenheit entwächst, und bleibt es bei der, schliesslich noch einmal an Thomas exemplificirten, Bedeutung der Zeichen als eines Zugeständnisses an die sinnliche Schwachheit, als eines pädagogischen Instrumentes, gleichsam eines bilderbogenartigen Lehrmittels, dessen sich der Evglst mit vollkommener Freiheit bedient, freilich ohne es dadurch etwa in seinem eigenen Bewusstsein zu entwerthen [1]. In irgend einer Form müssen die entworfenen Glaubensbilder auch für ihn selbst zu Glaubensgegenständen geworden sein. Aber über jedes durch den Augenschein abgezwungene Bekenntniss, laute dasselbe auch so voll wie dasjenige des Thomas 20 28, erhebt sich die innerliche und freie Geistesthat des Glaubens, wie sie 20 29, aller sinnlichen Vermittelungen sich entschlagend, als Ideal auch für jede Folgezeit hingestellt wird [2].

5. Determinismus.

Erschien das Glauben bisher kraft seiner ursprünglichen, activen Bedeutung als ein „Kommen" (s. oben S. 487), so tritt weiterhin dieses Kommen, auf seine Ursache angesehen, unter den Gesichtspunkt eines Gezogenwerdens. Christus selbst, wie er 15 19 die Seinen aus der Welt erwählt hat, zieht sie 12 32 auch zu sich. Wie er dabei aber nur nach dem Vorbilde des Vaters handelt (s. oben S. 244), so ist es schliesslich auch der Vater selbst, welcher 6 44 zum Sohne zieht (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς ἐμέ, ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν). Der Zug des Vaters zum Sohn gehört zu den originellsten Stücken der johann. Begriffswelt [3] und steht in innigstem Zusammenhang mit der Anschauung von der göttlichen Naturanlage. Wenn diese sich im Menschen regt, so empfindet er ein Hungern und Dürsten 4 13—15 6 35 7 37, wie es dem synopt. Wort Mt 5 6 = Lc 6 21 zwar entspricht, bei Joh aber zu jener ursprünglichen Ausstattung gehört, die dem Menschen 6 65 von oben gegeben sein muss, wenn er zum Heil kommen soll (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός) [4].

---

[1] O. Holtzmann S. 87, 95, 99, 197, 303.

[2] Brandt S. 398f.

[3] Man sollte ihn nicht durch Eintragung von Gedanken undeutlich machen, die bei Joh vorkommen mögen, aber doch wieder auf einem anderen Blatte stehen. Schon Augustinus, trotzdem er hier die Gratia irresistibilis fand, glaubte, den Sinn von 6 44 durch ein credere non potest nisi volens gegen Missdeutungen verwahren zu müssen, und die neueren Commentare versuchen sich in Nachweisen, dass ἑλκύειν einen Willensact des Gezogenen einschliesse. Aber die Sache steht eben einfach so, dass in demselben Bewusstsein, worin das „Gezogenwerden" eine Stelle einnimmt, auch das „Gläubigwerden" Platz hat.

[4] Luthardt I, S. 503f findet sich mit diesem Worte so ab, dass er jenes „innere Drängen", welches in der That gemeint ist, „nur eine Vorstufe der eigen-

Mit wünschenswerther Deutlichkeit wird es ausgesprochen, dass man, um hören und glauben zu können, aus Gott sein (8 47 διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ), zur Heerde des guten Hirten gehören muss (10 26 ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν: umgekehrt würde der Satz synoptisch lauten). Weil sie von vornherein nicht aus Gott, nicht zum Eigenthum des Sohnes gehörig sind, darum können die Juden sein Wort nicht hören (8 43 οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν, vgl. auch das οὐ δύνασθε 8 21 und 14 17 ὁ κόσμος οὐ δύναται), können gar nicht glauben (12 39 διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν). Letzteres wird da ausgesprochen, wo der Evglst die Summe aller Misserfolge der Arbeit an Israel zieht (s. oben S. 360). Angesichts einer so constanten und charakteristischen Erscheinung in einem ganzen Volksbewusstsein, wie der Unglaube der Juden ist, kann er sich nur beruhigen, indem er den paulin. Determinismus als Schlüssel anwendet. Mit ihrem Unglauben erfüllen sie 12 40 nur das ihnen schon Mc 4 12 = Mt 13 14 15 = Lc 8 10 Act 28 25—27 in Aussicht gestellte Gottesgericht der Verstockung und erweisen sich endgültig als vornehmster Bestandtheil jener „Welt", für die Christus 17 9 überhaupt nicht mehr bittet. Ueber die in Stellen wie I Kor 1 18 (Gegensatz von ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι) II Kor 4 3 4 (οἱ ἀπολλύμενοι verstehen die Heilsbotschaft nicht) gegebenen Ansätze[1] hinausgehend, wird somit hier eine definitive Verstockung als Wirkung des Lichtes auf die mit sehenden Augen Blinden 9 39—41 gelehrt. Dabei macht es keinen Unterschied, ob man 12 40 den Wechsel des Subjects (τετύφλωκεν, ἐπώρωσεν und ἰάσομαι) auf Gott[2] oder wegen II Kor 4 4 I Joh 2 11 auf den Teufel ausdeutet, in welch' letzterem Falle die Verstockung Wirkung einer dämonischen Macht wäre, welche der Heilsabsicht Gottes mit Erfolg entgegengetreten ist[3]. In beiden Fällen ist die Freiheit zuletzt aufgehoben. Schliesslich wird ja überhaupt Alles, nicht bloss der Unglaube der Juden 12 37 38 15 25, sondern auch der Verrath des Judas 13 18 17 12, unter das Verhängniss der nothwendigen Schrifterfüllung gestellt.

Der entwickelte Determinismus steht übrigens im Zusammenhang

thümlichen Heilswirksamkeit, von welcher hier die Rede ist", sein lässt, und übersetzt im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung 6 45 ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρός fälschend mit: „in Jesu Wort Gottes Stimme vernommen." Vgl. dagegen Pfleiderer S. 751: „Alle diese Aussagen können offenbar nicht als Wirkungen der christl. Offenbarung verstanden werden, weil sie ja gerade den Grund dafür angeben sollen, warum die Einen vor den Anderen dieser Offenbarung Empfänglichkeit entgegenbringen."

[1] Osc. Holtzmann S. 86, 91.

[2] So B. Weiss, Luthardt, Schanz, Bugge S. 318.

[3] Hilgenfeld, Evglien S. 301, Urchristenthum S. 122, Einleitung S. 711, 725.

mit den allgemeinen erkenntnisstheoretischen Grundsätzen (s. oben S. 379), wornach 6 45 eine Wirkung auf den Willen (ἑλκύειν) nur durch eine Wirkung auf das theoretische Bewusstsein (διδάσκειν) zu Stande kommt. Erscheint daher der Glaube auch 6 29 als das Gott wohlgefällige Werk (τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ), als sittliche Leistung des Menschen, so ist er doch zugleich auch eine verborgene Gotteswirkung[1], weil Resultat eines fortgesetzten Hörens auf die innere Offenbarung (6 45 πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθών), eines fortgesetzten Lernens in der Schule Gottes (διδακτοὶ θεοῦ). Während demnach in den synopt. Herrnsprüchen die Rettung des Sünders abhängig erscheint von der praktischen Selbsterkenntniss, welche das Armsein im Geist, das Leidtragen, das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit, also die einfachsten Regungen wirklicher Religiosität in sich befasst (s. I, S. 178, 205f), gehört es zu der doctrinären Färbung der johann. Heilsbegriffe, wenn hier das sittlich Correcte wie eine selbstverständliche Wirkung des intellectuell Correcten auftritt. Treten erst Welt und Leben in das Licht der richtigen Gotteserkenntniss, so findet sich im Gefolge dieser „Wahrheit" auch die „Freiheit" 8 32, nämlich die Freiheit von der Sünde 8 34 ein (s. oben S. 361). Wahrheit aber ist nur die Sache derjenigen, die „aus der Wahrheit" 18 37, d. h. „aus Gott sind" 8 47, weil von ihm zur Erkenntniss der Wahrheit veranlagt und bestimmt. Sie allein „thun die Wahrheit" 3 21, während diese für den Weltmenschen 18 38 ein leerer Schall ist. In letzter Instanz wird das Verhalten der Einen wie der Anderen nach den Folgerungen des metaphysischen Dualismus auf eine höhere Nothwendigkeit zurückgeführt. Alles liegt am Willen des Vaters, welcher die Auswahl derer bestimmt, die er dem Sohn gibt 6 37 39 44 45 65 17 2 6 9, und am Willen des Sohnes, welcher 5 21 „lebendig macht, welche er will". Das sind aber zugleich die ihm stammverwandten Naturen von Haus aus. „Sie hören seine Stimme" 18 37, d. h. sie merken, dass dieselbe aus Regionen herabtönt, welchen sie im Kern ihres eigenen Wesens selbst angehören[2]. Einer analogen Beurtheilung unterliegen die Weltmenschen. Ihre Haupt-

[1] Osc. Holtzmann S. 223, 225.

[2] Hausrath IV, S. 389: „Wie ein Magnet das Metall an sich zieht, während das todte Gestein unbewegt bleibt, so fühlen die Kinder Gottes sich angezogen vom Logos und kommen zum Licht." „Das Medium dieses Processes also ist die Erkenntniss der Wahrheit." „Ein Stück der platonischen Erlösungslehre." Pfleiderer S. 769: „Die aus der Wahrheit oder aus Gott sind, die hören die Stimme des Gottessohnes und kennen sie und folgen ihm, denn sie fühlen sich von dem Göttlichen in ihm wahlverwandt berührt und angezogen; als die Lichtnaturen erkennen sie das in Christus aufgegangene Licht und kommen zu ihm." „Das in ihnen schlummernde Leben aus Gott wird durch den Ruf des Gottessohnes zur wirklichen und klar bewussten Lebendigkeit geweckt."

schuld ist, dass sie eben sind, wie sie sind, d. h. den Zug der Wahrheit gar nicht verspüren. So ist denn der Sohn Gottes nur erschienen, um die in der menschlichen Natur bereits bestehenden Gegensätze auch äusserlich offenbar zu machen. Der gute Hirte hat bereits seine Heerde, ehe er auftritt 11 52. Durchweg ist in Stellen von eigentlich lehrhafter Art das Sein zur Voraussetzung des Werdens gemacht und als Erklärungsgrund für das religiöse und sittliche Verhalten verwerthet[1].

Aber schon die allgemeinen Grundlinien der johann. Weltanschauung (s. S. 386f) lassen es nicht ausgeschlossen erscheinen, wenn auch hier den, nach einem metaphysischen Gesetz der Polarität vorgestellten, Anziehungs- und Abstossungsverhältnissen eine ethische Erklärung, die sich in den Kategorien der Sympathie und Antipathie bewegt, zur Seite rückt. Aus diesem Tone geht schon, von der zweideutigen Stelle 1 12 13 abgesehen, der Prolog 1 5 9—11 und der Commentar dazu 3 19 „das Licht ist in die Welt gekommen, und die Menschen liebten die Finsterniss mehr, als das Licht". Ebenso die Rede des Täufers 3 31: „Niemand nimmt sein Zeugniss an" im Gegensatze zu der Minderheit 3 32 36. In dieser Richtung drängen vor Allem starke synopt. Nachwirkungen, wie sie nirgends bei Joh ganz ausbleiben. Wie Mt 23 37 („Ihr habt nicht gewollt") wird gelegentlich auch bei Joh die Entscheidung für oder wider das Heil in das Wollen des Menschen gestellt, negativ (5 40 οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε) wie positiv (8 44 τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν). Im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise hat der Zug des Vaters zum Sohne etwa noch die Bedeutung einer Gratia praeveniens, welche die Vorstufe bildet zur Gratia operans und cooperans, wie letztere vornehmlich in der Allegorie vom Weinstock 15 1—8 zum Ausdruck kommt, derzufolge nur der in den Seinen bleibende und ihr ganzes geistiges Leben bestimmende Christus die zum Heil ausschlagende Lebensthätigkeit bestimmen kann. Das die eigene Willenskraft zunächst entwerthende Wort 15 5 (χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν) ist nach 5 4 dahin zu

[1] Hier liegt der Unterschied von der paulin. Prädestination. Vgl. Pfleiderer S. 752: „Beruht nach dieser die Erwählung und Verwerfung auf freier göttlicher Willensbestimmung, so beruht sie nach Joh vielmehr auf einer ursprünglichen entgegengesetzten Bestimmtheit der Natur, welche ebenso wenig durch göttliche wie durch menschliche Willkür bedingt, sondern eine nicht weiter zu erklärende ursprüngliche Wesensnothwendigkeit ist." S. 768f: „Wie nach Pls der Glaube Wirkung ist der Berufung durch's Wort, in welcher der Rathschluss der göttlichen Vorherbestimmung zur Ausführung kommt, so ist es bei Joh die verschiedene Anlage der menschlichen Naturen, die Gottverwandtschaft der Einen und die Gottlosigkeit der Anderen, wodurch ihr verschiedenes Verhalten zur Offenbarung Christi mit innerer Nothwendigkeit bestimmt ist."

verstehen, dass die Rebe nur im organischen Zusammenhang mit dem Weinstock Frucht bringen kann[1], während 15 2 (Lösbarkeit der Rebe vom Weinstock) beweist, dass die deterministische Gedankenreihe trotz 10 28 29 (Niemand kann die, welche der Vater dem Sohne gegeben hat, diesem oder jenem wieder aus der Hand reissen) nicht bis zur Consequenz der Gratia inamissibilis verfolgt ist (daher der Abfall 6 66). Als Gegenstück zu der Unmöglichkeit einer Rettung des Todsünders, ja der Welt überhaupt (s. S. 384) wäre die Unverlierbarkeit der Gotteskinder zwar in der Consequenz des Gedankenganges gelegen. Aber in Wirklichkeit wird nicht bloss in Stellen wie 3 19 = 12 43 und 9 41 = 15 22 24 den Ungläubigen die volle Verantwortlichkeit für ihren Unglauben zugeschoben, sondern auch jeder Erfolg an die Bedingung des Verbleibens der Reben am Weinstock 15 4–7, also der Gläubigen in Gott oder in Christus I Joh 2 6 24 27 3 6 24 4 13, in seiner Liebe 15 9 I Joh 4 16, in seinen Worten 8 31, in seiner Lehre II Joh 9, ja das Verbleiben Gottes in ihnen an die Bedingung der Bruderliebe I Joh 4 12 16 und des rechten Bekenntnisses I Joh 4 15 geknüpft[2]. Dieser ganze Appell an die Willensthätigkeit (μείνατε 15 4 9, μένετε I Joh 2 27 28, ὃ ἠκούσατε ἐν ὑμῖν μενέτω I Joh 2 24) ist, da das „Bleiben in Gott" das „Sein aus Gott" voraussetzt (vgl. I Joh 4 2 4–6 mit 15), vom Standpunkte der johann. Metaphysik aus gerade so inconsequent, wie die Erinnerung an das, was die Gläubigen zu thun „schuldig sind" (ὀφείλειν I Joh 2 6 3 16 4 11). Das Alles sollte sich ja dann ebenso sehr von selbst verstehen, wie dass die Reben wachsen, ohne dass man es ihnen erst sagen muss. Aber in solchen Partien der johann. Lehre macht sich der hellenistische Moralismus fast schon so bemerkbar, wie in Jak (s. oben S. 362); es fehlt nicht an Sätzen wie I Joh 2 4 3 22 4 21 (ἐντολαί betreffend), die auch dort stehen könnten. Scheint es doch auch Joh 9 41 15 22 24, als ob die ungöttliche Naturanlage erst durch eine, die Gottesoffenbarung ablehnende, Willensthat zur Schuld begründenden Sünde werde. Schliesslich heisst Gott selbst 17 25 der „gerechte Vater", weil sein verschiedenes Verhalten

[1] Zu 15 4 bemerkt Bengel: Hic locus egregie declarat discrimen naturae et gratiae. Und zu 15 5 Augustinus: ut respondeat futuro Pelagio.

[2] Die Formel μένειν ἔν τινι ist überhaupt johann.; aber ihr Gebrauch entspricht den leichten Verschiebungen, welche zwischen der Begriffswelt des Evglms und derjenigen des Briefes schon mehrfach bemerkt wurden (s. S. 394 f, 400 f, 442 f). Im Evglm 15 10 11 bleibt des Sohnes Freude in den Seinigen und bleiben diese wiederum in seiner Liebe, so wie er in des Vaters Liebe bleibt; zunächst also bleiben die Gläubigen im Sohne 6 56 15 9, während sie I Joh 2 24 3 24 4 13 15 16 in Gott und 3 17 seiner Liebe bleiben, darum auch Gott selbst in ihnen 3 24 4 12 15 16. Der „Weg" Joh 14 6 ist natürlich nicht ausgeschlossen, gilt aber als bereits zurückgelegt.

gegenüber der Gemeinde und gegenüber der Welt nur genau der Annahme oder der Ablehnung seines in Christus geoffenbarten Liebeswillens entspricht. Das entworfene Gesammtbild gleicht nicht mehr dem einfachen Nebeneinander einer religiös deterministischen und einer praktisch indeterministischen Linie, wie bei Jesus (s. I, S. 199) und im Grunde auch bei Pls (s. oben S. 169f), sondern bietet den Anblick eines Durcheinanderwogens heterogener Gedankenbildungen, deren Herkunftsverhältnisse verständlich gemacht, deren Verträglichkeit im Geiste des Schriftstellers nicht weiter bewiesen werden kann[1].

6. Mysteriöses.

I. Die Taufe.

Der wahrgenommene Conflict zwischen dem traditionellen und dem originalen Moment im johann. Lehrbegriff gelangt nicht bloss im Nebeneinanderbestehen der umgebogenen und der geradeaus fortschreitenden Lebenslinie, sondern in anschaulichster Form auch darin zum Ausdruck, dass der Umschwung (die μετάβασις ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν 5 24) auf einen bestimmten Moment fixirt, geheimnissvoll in einen hl. Act eingeschlossen wird, wie er unter der entgegengesetzten Voraussetzung einfacher Evolution eines angeborenen Keimes höchstens die Bedeutung eines sinnbildlichen Erinnerungszeichens, nicht aber die eines Marksteins der Lebenserneuerung beanspruchen dürfte. Es handelt sich um die Taufe, welche in der Gestalt sowohl der Johannes- als der Christustaufe einfach aus der urchristl. Tradition übernommen wird. Wie die Person des Täufers 3 31, so ist 1 26 31 auch die von ihm vollzogene Taufe eine irdische, vorläufige, äusserliche im Gegensatze zu der Geistestaufe des Messias 1 33. Das führt noch nicht weiter als auf die Unterscheidung von Sinnbild und Sache. Wasser ist das Symbol des Geistes 4 13 14 7 37 38, daher so recht das Element des Vorläufers, welches erst Christus 2 6—9 in Wein verwandelt. Aber selbst in der für die Neugeburt maassgebenden Stelle 3 5[2] wird, was ohne Bezugnahme auf die Taufe in keiner Weise zu verstehen ist, das Wasser noch festgehalten, fällt demnach die christl. Taufe, soweit sie symbolische Handlung ist, mit

[1] Nach Baur S. 90 „würde freilich auch die Behauptung zu weit gehen, dass der Evglst die sittliche Willensfreiheit aufhebt; aber wenn er sie auch nicht aufhebt, so hat er doch nirgends sich über die Vermittelung der einen Ansicht mit der anderen erklärt, und wir sind nicht berechtigt, diese Vermittelung an seiner Stelle zu vollziehen".

[2] Zu 3 3 5 bildet 1 12 allerdings eine Parallele. Aber trotz Schanz zu Joh, S. 90f wird hier die Zeugung aus Gott noch ganz unabhängig von der Taufe behandelt.

der Johannestaufe zusammen. Erinnert das Alles noch an den ursprünglichen Thatbestand, so tritt doch in der gleichen Stelle dem Sinnbild die Sache selbst, der Geist, zur Seite, indem die „Geburt von oben“ 3 3 nachträglich 5 als eine „Geburt aus Wasser und Geist“ (γέννησις ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) erklärt wird. Damit ist sie in der Weise des Mysteriums zugleich an einen Initialact geknüpft, der sie ebenso versinnbildlicht wie bewirkt. Denn die, wohl im Anschlusse an Act 8 15—17 erfolgte, Voranstellung des Wassers vor den Geist geschieht zwar allerdings schon aus logischen Gründen, sofern das negative Princip dem positiven vorangeht, zugleich aber um die Taufe zur wirklichen Bedingung der Neugeburt aus Geist zu erheben[1]. Aber die letzte Meinung des Evglsten ist diese Concession an die kirchliche Praxis doch nicht. Er wird vielmehr mit dem Doppelausdruck vorläufig dem bereits consolidirten Gemeindeglauben gerecht, während dann im weiteren Fortgang 3 6—8 nur noch vom Geist die Rede ist, das Wasser dagegen in den Hintergrund tritt, so dass sich das Verhältniss des Werthes beider Factoren ähnlich wie Mc 16 16 bestimmt. Der eine ist von absoluter, göttlicher, der andere von relativer, menschlicher Nothwendigkeit[2]. Auf keinen Fall aber tritt die Taufe als ein selbständig wirkendes Princip neben den Geist hin.

Joh zerlegt gern einen religiösen Begriff in zwei Momente. So stellt er z. B. den der Assimilation des persönlichen Lebensgehaltes des Christus unter den Bildern eines Essens seines Fleisches und eines

[1] K. R. Köstlin S. 226: „Die Voranstellung des ὕδωρ vor πνεῦμα scheint die Möglichkeit, dass der Geist auch ohne die Taufe mitgetheilt werden könnte, zu beseitigen und diese somit als unumgängliche Bedingung der Geburt von oben zu fixiren.“ Aehnlich Pfleiderer S. 704 f, 772. Dagegen sieht van Manen, ThT 1891, S. 417 f in ἐξ ὕδατος, sowie auch in 4 2 und in der Erwähnung des Täufers 3 26 4 1 Spuren einer katholisirenden Ueberarbeitung.

[2] Man kann Letzteres im Zusammenhang des Lehrbegriffes des Joh sogar beanstanden, sofern nach Rothe, Dogmatik II, S. 312 „in seinem Vorstellungskreise die eigentliche Taufe gar nicht hervortritt“. So haben die reformirten Ausleger in 3 5 die altkirchliche Beziehung auf die Taufe geradezu geleugnet. Calvin und Grotius nennen das ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ein ἓν διὰ δυοῖν, insofern zur Sache das Symbol trete, und im Grunde ebenso stellt sich auch Weiss § 156a, während dagegen die meisten neueren Ausleger, wie Lücke, Neander, Tholuck, de Wette-Brückner, Hengstenberg, Schanz, Meyer darin einig sind, dem ὕδωρ seine Beziehung auf das Taufwasser zu belassen. Wie aber in dem γεννᾶσθαι, welches durch die Taufe vermittelt wird, die Begriffe des Gezeugt- und des Geborenwerdens in einander übergehen, so liegt auch etwas Wahres in der Bemerkung Olshausen's zu 3 5, dass der Geist als das männliche, das Wasser als das weibliche Princip gedacht sei. Denn der Geist ist schlechtweg τὸ ζωοποιοῦν 6 63, verhält sich immer zeugend. Dagegen kommt nach Analogie des Bildes 3 4 der Mensch in der Taufe aus dem Wasser hervor, wie das Kind aus der Mutter; vgl. K. R. Köstlin S. 226 f. Abermals also ist das Wasser nur die vermittelnde, der Geist die eigentlich wirkende Ursache bei der γέννησις von τέκνα θεοῦ.

Trinkens seines Blutes dar. Als ein solcher doppelseitiger Process (regeneratio und regeneratio) erscheint ihm auch die Geburt von oben. Denn das Individuum ist ja schon einmal gezeugt, und zwar aus einem anderen Principe, aus dem Fleische. Diese Zeugung muss, weil sie ein abnormes Product lieferte, wieder rückgängig gemacht werden. Das Fleisch muss getödtet werden, worein schon Rm 6 1—7 der wesentliche Gehalt der Taufe gesetzt ist (s. oben S. 179). In der Taufe wird man abgewaschen (λουτρὸν παλιγγενεσίας Tit 3 5). Die Vorhandenes austilgende, einen alten Zustand aufhebende, Wirkung ist eine reinigende, daher auf das Bild des Wassers führende. Es ist somit die negative Seite an dem Process, welche verselbständigt und symbolisirt wird im Taufacte. Dagegen liegt die positive Seite darin, dass ein neues Geisteswesen geboren wird im Menschen; als wahre Jünger werden bloss diejenigen angesehen, welche nicht nur getauft sind, sondern auch den Geist empfangen haben. Abermals also wird Joh, indem er populär die Anschauung von der Geistesmittheilung in der Taufe aufnimmt (in diesem Tone gehen auch Stellen wie I Joh 2 27 3 24 4 13), dem Gemeindeglauben gerecht, während eine solche Mittheilung keinen Sinn mehr hat, wo ein Leben von vornherein aus der zeugenden Kraft des Geistes hervorgegangen ist: genau dieselbe Antinomie wie in der christologischen Construction (s. oben S. 458 f).

Die Schwierigkeiten, mit welchen die Vorstellung der Taufe an sich verknüpft ist, sind die gleichen wie bei Pls (s. oben S. 180f). Auch hier erleichtert der Umstand, dass nur erwachsene Menschen als Täuflinge gedacht sind, welche auf Grund selbsteigener Entscheidung zur Taufe herantreten, die Zusammenschau des äusseren und des inneren Actes, des Sinnbildes und des wirklichen Vorgangs, wozu überdies Ez 36 25—27 eine Anleitung bot. Eine eigentliche Gebundenheit der Neugeburt an den Taufact anzunehmen, verwehrt schon das Bild 3 8, wornach der Hergang bei dem wunderbaren Umschwunge nicht zu erhaschen ist (s. S. 468). Die Umdrehung der Pole des Bewusstseins bleibt ein Mysterium.

Wenn die Stelle 3 5 für das 3 22 4 1 bezeugte Taufen Jesu maassgebend ist, so hat der johann. Christus nicht, wie die gewöhnliche Auslegung will, die Johannestaufe geübt, sondern es wird auch in jenen Notizen, wie in so manchen anderen Zügen des 4. Evglms, das Thun der Gemeinde als ein antecipando geübtes Thun des Meisters selbst dargestellt, worauf auch die an I Kor 1 14—17 erinnernde Bemerkung 4 2, dass nicht Jesus selbst, sondern nur seine Jünger tauften, ausdrücklich hinweist. Ganz ähnlich also, wie wir es beim Herrnmahl finden werden, ist das sacramentale Moment der Taufe gleichzeitig

gesetzt und verleugnet, anerkannt und verflüchtigt[1]. Auf jene Seite käme 9 7 11 zu liegen, falls sich in der Abwaschung des zu heilenden Blinden die als Erleuchtung des Blinden (φωτισμός) geltende Taufe abspiegeln sollte[2]. Aber die reinigende Gesammtwirkung, welche 13 10 (ὁ λελουμένος ἔστιν καθαρὸς ὅλος) doch wohl der Taufe zugeschrieben wird[3], ist 15 3 an einen geistigen Factor geknüpft. Diejenigen, die der Vater dem Sohne gegeben hat, sind rein um des Wortes willen, das dieser zu ihnen geredet hat, d. h. sie sind im ständigen Verkehr mit ihm, unter dem überwältigenden Eindruck der direct empfangenen Selbstmittheilung Jesu, als der vollkommenen Gottesoffenbarung, forthin unzugänglich geworden für unheilige Gewalten.

2. Das Herrnmahl.

Wenn 3 5 jeden Leser an die Taufe erinnern muss, so die Rede 6 26—58 zumal in ihrem Schlusstheil an das Herrnmahl. Hatte auch Jesus mindestens in der Zeit, in welche jene Worte versetzen, weder Taufe noch Mahl bereits eingesetzt, so sind doch um so gewisser zur Zeit der Abfassung des 4. Evglms sowohl Taufe wie heiliges Mahl üblich gewesen, und der Evglst schreibt vom eigenen Standpunkt aus rücktragend, von Jesu Standpunkt aus vorwegnehmend[4]. Ist auch die directe Deutung der Stelle 6 51—58 auf das Herrnmahl bisher vorzugsweise Sache der kathol.[5], bzw. auch neulutherischen Auslegung

---

[1] Hilgenfeld, ZwTh 1885, S. 458 betont gegen Scholten, Die Taufformel 1885, S. 32 das sacramentale Moment einseitig. Dagegen wollte Joh nach Volkmar Evglien S. 486 „die Wassertaufe zwar nicht aufheben, aber herabsetzen gegen die höhere Nothwendigkeit der Geistestaufe".

[2] Hausrath IV, S. 428. Hönig, ZwTh 1884, S. 98. Osc. Holtzmann S. 72, 76.

[3] Entweder handelt es sich um die jüd. Einwendung, dass einmalige Taufe keine genügende Reinigung biete (Weizsäcker S. 526f), oder um den Gegensatz zum wiederholten Taufen der Judenchristen (Hilgenfeld, Lehrbegriff S. 312f ZwTh 1885, S. 450).

[4] Mit ähnlichen Erwägungen eröffnet Schultzen, Das Abendmahl im NT 1895, S. 77 seine überaus treffende, auch gegen alle mit 6 51—58 vorgenommenen Experimente (Nachtrag, Zusatz, Eintragung, Interpolation) ausreichende, Erörterung der Rede. Vgl. auch S. 78: „Wer je das Abendmahl in der Gemeinde mitgefeiert hatte, musste an dieses denken. So hat der 4. Evglst Jesus sich über beide Handlungen der Kirche seiner Zeit aussprechen lassen und sich darum nicht mehr veranlasst gesehen, die Einsetzung besonders zu berichten, zumal da es ihm überhaupt weniger auf die äussere Form als auf den geistigen Gehalt der Feier ankam. Somit würden wir einen Abendmahlsbericht höchstens dann vermissen, wenn wir Cap. 6 51ff dem Evglsten absprechen müssten." Aber gegen diese Verse „kann man nicht geltend machen, dass sie den Juden unlösbare Räthsel geboten hätten. Sie wären nur dann zu streichen, wenn die Christen sie nicht hätten verstehen können".

[5] Vgl. Schanz, zu Joh 1885, S. 285f.

einerseits[1], der kritischen Schule[2] andererseits geblieben, so ist doch eine weitere und indirecte Beziehung darauf um so verbreiteter geworden[3] und wird die Unvermeidlichkeit des Gedankens an das Vermächtniss Jesu fast allgemein zugegeben[4].

---

[1] Vgl. Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl 1851, S. 94, 114f, 119f, 462, Keil, zu Joh S. 273f.

[2] So Bretschneider, Strauss, Baur, Hilgenfeld, Weisse, Baumgarten-Crusius, Rückert S. 246f, 281f, K. R. Köstlin S. 265f, Scholten S. 289f, Hausrath IV, S. 419f, Thoma S. 502f, Weizsäcker[2] S. 527, 577f, Pfleiderer S. 377f, 712f, 772f, Osc. Holtzmann S. 46, 66f, Köhler S. 161f.

[3] Die neueren Ausleger verstehen zwar noch vielfach im Gefolge der älteren griech. Theologen unter dem Fleisch die real-menschliche Erscheinung, in welcher sich Christus dem Heil der Welt gewidmet habe, und unter dem 6 53–56 geforderten Essen die geistige Vereinigung seiner Gläubigen mit ihm. Die Mehrzahl aber denkt mit den Reformatoren lieber an den Versöhnungstod. Nun knüpft die 1. Erklärung an 1 14 17 2 I Joh 4 2 an und wird, sofern 6 58 auf 6 31 32 49–51 zurückgreift, durch das Schlussresultat der Verhandlungen gewissermaassen bestätigt (s. unten S. 507). Andererseits hätte, wenn nichts Weiteres beabsichtigt gewesen wäre, ein so allgemeiner Gedanke sich einfacher ausdrücken lassen, ja er ist im Vorhergehenden schon einfacher ausgedrückt worden. Sicherlich weist das Futur der Verheissung 6 51 (δώσω) nicht auf Vergangenes, sondern auf Zukünftiges hin worauf sich daher auch vornehmlich die Vertreter der 2. Erklärung berufen, die nach 1 29 3 14 I Joh 4 10 auslegen: erst dann werde Christus das Brot des Lebens zur Gesundung der Welt recht und ganz sein, wenn er sein Leben für die Welt dahingegeben hat; daher 6 53 der Hinzutritt des Blutes. Aber das die menschliche Leiblichkeit nur noch stärker hervorhebende Blut hat so wenig selbständige Bedeutung neben dem Fleische, wie irgend einer der Parallelausdrücke neben seinem Seitenstück, und im Zusammenhang bedeutet das „Geben" nicht ein Dahingeben an Gott (zur Opferung im Tode), sondern eine Schenkung an die Menschen, eine Darbietung von Nahrung; als solche, als Gabe und Sache des Genusses, kann wohl das Fleisch in Betracht kommen, nicht aber kann es Ausdruck für eine Thatsache des Lebens Jesu sein, bedeute diese nun ein Thun oder ein Leiden. Auch spitzt sich der Gedanke der Rede keineswegs so zu, dass zugleich ein Uebergang von der Person des Christus, die bisher als Lebensbrot galt, auf ein Factum, auf sein Werk, auf seinen Tod statt fände. Es hängt sogar lediglich von dieser oder jener Lesart in 6 51 ab, ob der Tod Jesu überhaupt im Text berührt wird. Wohl aber steht seit 6 35 eine genauere Angabe hierüber zu erwarten, dass und inwiefern Christus, der Gegenstand des Glaubens, auch Brot, d. h. Gegenstand eines Genusses, einer Aneignung sein soll. Daher die lutherische Orthodoxie seit der Concordienformel hier die Lehre von der „geistlichen Niessung" begründet fand. Indem sie diese als die allgemeine Sphäre fassen, darein auch der Sacramentsgenuss fällt, beziehen die neueren Lutheraner unsere Stelle theils auf die Voraussetzung oder auf die Idee des Abendmahls, theils sogar direct auf Letzteres. Ebenso haben die Reformirten trotz ihrer Auslegung vom Versöhnungstode die Stelle seit Zwingli immer als hermeneutischen Kanon für den geistigen Genuss im Abendmahl gebraucht. Vgl. Köhler S. 161: „Die Beziehung auf das Abendmahl ist so klar, dass selbst diejenige Exegese, welche ein Interesse daran hat, sie zu leugnen, doch wider Willen zu ihrer Anerkennung gedrängt zu werden pflegt".

[4] So Ewald I, S. 241f, Luthardt I, S. 510, Godet II, S. 278f, Lobstein S. 147f, Bugge S. 173f, Victor von Strauss und Torney, Taufe und Abendmahl im Joh-Evglm: Neue Kirchliche Zeitschrift 1892, S. 459f.

Das Gespräch, welches in ein Lehrstück vom Herrnmahl ausläuft, nähert sich diesem seinem Zielpunkte nur schrittweise, entsprechend den 3 Abschnitten 6 26—40 41—51 52—58. Zuerst gibt Christus das in der Mannaspendung vorgebildete Brot vom Himmel 27, ja er ist es selbst 33; weiterhin ist dieses Brot sogar sein Fleisch 6 51, davon man 50 essen muss, so wie zuvor 31 49 58 die Väter Manna gegessen haben; endlich bietet er, wie dieses sein Fleisch zum Essen, so auch sein Blut zum Trinken dar 53: ein dreifach gesteigerter Kreis von gesuchten Paradoxien[1], durch welche der Evglst seine Leser in einer Weise stösst und schraubt, die sich schlechterdings nur erklärt, wenn es sich 52 um Auseinandersetzung mit gegebenen, nicht zu umgehenden Vorstellungsreihen, um Beseitigung eines damit angedeuteten, ganz bestimmten Anstosses handelt. Zu einem solchen ist nun freilich innerhalb des synopt. Lebensbildes und in Palästina überhaupt kein Anlass denkbar. Dafür bewährt sich hier die prophetische Anlage des johann. Evglms, welches nicht bloss das Herrnmahl auf eine frühere Stelle des Lebens Jesu verlegt, sondern auch das spätere Aergerniss, das sich daran knüpfte, vorwegnimmt[2]. Gleich 6 51 ist der Anstoss mit unverkennbarer Anspielung auf die Einsetzungsworte des Herrnmahles formulirt (wobei übrigens schon das ὑπέρ über Mc und Mt hinaus die paulinisch-lucanische Richtung einschlägt). Sofort wird 52 aus dem Murren 41 eine heftige Controverse, welche die Juden unter sich darüber führen, wie jenes Wort, wornach als das zum ewigen Leben nährende Brot sein Fleisch gelten soll, zu nehmen sei. Eben weil sie es materiell (kapernaitisch) verstehen, führen sie auch den Begriff des Essens ein, welchen Jesus 53 in dieser neuen Verbindung aufnimmt. Dem „Fleisch essen" parallel bildet sich nunmehr auch der Ausdruck „Blut trinken", womit, da Blutgenuss (und hier sogar Blut des Menschensohnes: Anthropophagie) für die Juden ein Greuel ist, der Anstoss auf die Spitze getrieben, die geheimnissvolle Formel aber, um die es sich handelt, auch in aller Schärfe ausgesprochen ist[3]. So starke Worte, wie 53 57, sind schlechterdings nur zu verstehen bei der Annahme, dass die Bildersprache des Abendmahlsritus mit ihrer Doppelseitigkeit zu der Einkleidung des allgemeinen Begriffes gläubiger Aneignung in die concreteren Anschauungen des Fleisch-Essens und Blut-Trinkens gedrängt hat. Seitdem einmal das

[1] Keim III, S. 288.

[2] Hausrath IV, S. 422. Thoma, ZwTh 1876, S. 367f. Pfleiderer S. 713. Sogar Steinmeyer, Beiträge zum Verständniss des joh. Evglms VII, 1892, S. 62f, 78f, 101f.

[3] Osc. Holtzmann S. 67.

Mahl des Herrn unter der bekannten Doppelgestalt eingeführt war, konnte von einem Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes nur mit Beziehung auf diesen hl. Brauch geredet werden, müssen daher dieser Terminologie sich bedienende Sätze die Anschauungen des 4. Evglsten über den Sinn des Brauches enthalten. Die von der christl. Cultussprache aufgenommene Terminologie sollte zugleich festgehalten und den Einreden und Nachreden der Heiden (Θυέστεια δεῖπνα schon fast seit Anfang des 2. Jahrh.) und Juden (Justin, Dial. 10 17 108 117) gegenüber vertheidigt und zurechtgelegt werden. Inmitten dieser Controverse versetzt uns die Scene 6 51—63. Lediglich unter Voraussetzung der Bekanntschaft mit der mystischen Handlung erscheint die mystische Rede nicht gleichsam in's Blaue gesprochen. Der Uebergang aber vom „Leib" zum „Fleisch" macht theils schon an sich keine Schwierigkeit[1], theils erklärt er sich aus der liturgischen und dogmatischen Sprache der Zeit (Christus gekommen und erschienen im Fleisch, dem Leiden unterworfen und gestorben nach dem Fleisch I Pt 3 18 4 1 I Tim 3 16 Barn. 5 6 10—13 6 7 9 14 7 5 12 10 Herm. Sim. V 6 5—7), wie sich dasselbe „Fleisch" im Abendmahlritus auch sofort einstellt bei Justin, Apol. I 66 (τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι) und Ign. Smyrn. 7 1 (τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν) Rm 7 3 (ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πόμα θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος)[2]. Nur unter der Voraussetzung, dass Joh eine Belehrung über das Abendmahl beabsichtigte, versteht sich auch die Thatsache, dass er am geschichtlich richtigen Ort die Stiftung desselben übergeht[3]. Letzteres ist einfache Thatsache, unver-

[1] Schultzen S. 83: „Bei Joh ist eben der Ausgangspunkt die Person, deren Bestandtheile nach alttest. Anschauung σάρξ und αἷμα sind. Liegt ferner bei σῶμα der Nachdruck auf der Form, bei σάρξ auf der Substanz, so passte gerade Letzteres neben der Substanz des Blutes gut."

[2] Harnack I, S. 202f zeigt, wie die Auffassung des Herrnmahles in der Didache 10 2 3, bei Justin und Ignatius wesentlich die Joh 6 27—58 vorgetragene ist und ihre Zuspitzung im φάρμακον ἀθανασίας Ign. Eph 20 2 findet. Das Problem, ob die Sache realistisch, ob symbolisch zu fassen sei, hat Ignatius nicht so empfunden, wie wir Heutige. Vgl. Steitz, JdTh 1864, S. 417f.

[3] Nach Spitta I, S. 168f, 186f wäre das die Abendmahlsstiftung enthaltende Blatt ausgefallen und in Folge dessen der 2. Redegang Cap. 15 u. 16, der vor 13 31 gehört, an falscher Stelle eingefügt. Aber dieser 2. Redegang stellt wohl eine selbständige Redaction der Abschiedsreden dar, vgl. HC IV, S. 188. So liegen vielleicht auch die Verhandlungen der Juden mit dem Täufer 1 19—31 32—36 (Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, S. 53f) und der Process vor Pilatus 18 19—19 5 6—15 (Brandt S. 129) in parallelen Ausführungen vor, die nebeneinander Aufnahme gefunden haben.

meidlich damit gegeben, dass mit dem Passahritus auch die eng damit verflochtene Stiftung hinfällig werden musste. Möglich, dass die kalendarische Notiz 6 4 (ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα) auf den geschichtlichen Zusammenhang des antecipirten Lehrstückes hinweisen will[1]. Bewusst ist dem Evglsten auf jeden Fall die innere Beziehung gewesen, in welcher die Speisungsgeschichte in ihrer synopt. Ausgestaltung zur Abendmahlsstiftung steht[2]. An sie schliesst er daher an, was am geschichtlich richtigen Ort zu geben sich aus den angedeuteten Gründen verbot[3]. Die Agape aber, welche auf das Speisungswunder zurückweist, wie das Herrnmahl im engeren Sinn auf die Todesworte beim Passahmahl, schwebt als leitender Gesichtspunkt über der johann. Darstellung des letzten Mahles, wie es eröffnet wird mit einem letzten Liebeserweis Jesu 13 1 (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους, τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς) und gipfelt in dem Liebesgebot 13 34 35. Die paulin. Lehre ist durch das Andenken an Jesu letzte Mahlzeit, die johann. durch die Erinnerung an die Speisungsgeschichte, bzw. die Speisungsgeschichten bedingt. So vertheilt sich die Doppelwurzel des Cultusdogmas auf die beiden bedeutendsten Ausprägungen der neutest. Lehre. Wie das Absehen des Pls darauf gerichtet ist, die Beziehung auf den Tod nicht verloren gehen zu lassen, wie er darum I Kor 11 21 22 33 34 das feierliche Todesmahl nach Möglichkeit aus seinem ursprünglichen Zusammenhängen mit dem Vereinsmahle zu lösen sucht (s. oben S. 185), so trennt umgekehrt Joh die Idee des Herrnmahles, indem er sie im Gefolge der Speisungsgeschichte entwickelt, von der Leidensgeschichte. Angelehnt einerseits an jenes, auf der Höhe der messianischen Thätigkeit Jesu gefeierte, Mahl der Freude, darin Christus sich als Lebensspender offenbart, wird das johann. Bild andererseits auch zeitlich dem Schatten des Todes entrückt, in welchem es gegentheils für Pls seine ganze und ausschliessliche Bedeutung gefunden hatte (s. oben S. 183)[4].

Von dieser Grunddifferenz abgesehen schliesst sich Joh, wie sonst, so auch auf diesem Punkte wieder an Pls an. Schon die Typologie I Kor 10 3 4 gab Veranlassung, der Mannaspende des alten Gesetz-

[1] Wieseler, Beiträge 1869, S. 238. Kirchner, Die jüd. Passahfeier S. 28.

[2] HC I, S. 185, IV, S. 102, 227. H. v. Soden, Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet 1892, S. 149f.

[3] Volkmar, Religion Jesu S. 465, Evglien S. 377, 569f.

[4] Thoma, ZwTh 1876, S. 367: „Nicht den Tod Jesu verkündet das johann. Abendmahlsgespräch, sondern das Leben der Welt, ja die Lebensmacht Christi auch noch nach seinem Hingang.“ „Christus als das geistige Lebensmittel der Menschheit: das ist das eigentliche Thema der Joh-rede.“ Weizsäcker S. 577: „Die ältere Auffassung schlägt noch durch, wenn Jesus als der vom Himmel Herabgekommene überhaupt das Brot des Lebens ist.“

gebers eine andere Gnadengabe auf Seiten des ihn überbietenden Christus gegenüberzustellen, in welcher die Wirksamkeit des Logos zum Ausdruck und Vollzug gelangen sollte[1]. Dieser von Pls eingeführte Begriff einer „geistigen Speise" gab weitere Anleitung zur Unterscheidung eines doppelten Factors im Herrnmahl, eines irdischen (ἐπίγειον) und eines himmlischen (ἐπουράνιον). Bestand jener thatsächlich in Brot und Wein, so konnte dieser nur in der entsprechenden Zweiheit von Fleisch und Blut des Christus gefunden werden. Sobald vollends das Christenthum die Schwelle des jüd. Bewusstseins überschritten und sich auf einem, von heidnischen Cultvereinen und Mysteriengenossenschaften bedeckten, Boden angesiedelt hatte, musste die anfänglich rein symbolisch gedachte Handlung in eine Wirklichkeit höherer Ordnung überschweben. Schon Pls redet von „Gemeinschaft des Leibes und Blutes" I Kor 10 16 und vom „Essen des Brotes", „Trinken des Kelches" I Kor 11 26 und lässt den, welcher solches unwürdig thut, in Schuld gerathen gegenüber Leib und Blut des Herrn I Kor 11 27. Damit waren die Begriffe Brot und Leib, Blut und Kelch zu den Vorstellungen des Essens und Trinkens in feste Beziehung gebracht. Demnach erklärt nun der johann. Christus 6 55 sein Fleisch für die wahre Speise, sein Blut für den wahren Trank und knüpft 53 54 58 an solches Essen und Trinken überhaupt das Leben der Welt, insonderheit aber 56 jenes „Bleiben in ihm", welches 8 31 die Fortsetzung und Bewährung des richtigen Glaubensanfangs bildet. Mit solchen Sätzen erfährt dasjenige, was Pls von einem Zusammenschluss der feiernden Gemeinde mit Christus zu sagen weiss (s. oben S. 185f), eine individualisirende Wendung, eine Beziehung auf den einzelnen Gläubigen (6 50 51 τὶς φάγῃ und 54 56—58 ὁ τρώγων, vgl. den Singular schon 35 37 39 40 44 45 47, während die gemeindliche Beziehung in dem mit ὑμεῖς 53, wie schon 27 32 dazwischen tretenden Plural wenigstens angedeutet gefunden werden kann)[2].

Jetzt erst tritt der einheitliche Grundgedanke und Zusammenhang der ganzen Rede vom Lebensbrot, zumal auch die Unabkömmlichkeit ihres vom Herrnmahle handelnden Schlusstheiles, in ein volles Licht. Wenn wie dort, so auch hier in der Auseinandersetzung über die eigentliche Res sacramenti im Herrnmahl bald das Futurum (6 27

[1] Thoma, Joh S. 502. Osc. Holtzmann S. 119, 134, 186, 224.

[2] Sofern dieses ὑμεῖς nicht gepresst werden darf, findet Schultzen S. 85, dass der Charakter des Mahles als eines gemeinschaftlichen bei Joh ganz wegfalle und nur hervorgehoben werde, was der Einzelne daran hat. Aber die Ergänzung liegt eben in dem oben über die Beziehung zur Speisungsgeschichte und zur Agape Gesagten.

δώσει und 51 δώσω), bald das Präsens (32 δίδωσιν und 33 διδούς, wie auch seit 52 von einem gegenwärtigen Essen und Trinken die Rede ist) gebraucht wird, so weist jenes vom Standpunkte des johann. Christus darauf hin, dass die Aneignung des in Aussicht genommenen himmlischen Nahrungsstoffes sich in der erst noch bevorstehenden Abendmahlsstiftung vollziehen soll; dieses dagegen entspricht der Gegenwart des Evglsten, für die es sich um richtige Würdigung jener himmlischen Gabe handelt[1]. Wenn ferner 6 32—35 48 50 Jesus als der vom Himmel Gekommene selbst das Himmelsbrot ist und was 49—51 von ihm in dieser seiner Eigenschaft gesagt ist, sofort 57 58 fast wörtlich zugleich mit Beziehung auf dasjenige Brot wiederholt wird, welche er erst noch zu geben im Begriffe ist (ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον 58 mit Bezug auf 51—57, aber schon 57 einfach wieder ὁ τρώγων με), so beweist dies, dass es sich auch beim Genusse von Fleisch und Blut immer nur um die Person Jesu selbst handelt. Nachdem also zuerst im Hauptkörper der Rede festgelegt war, dass seine Person die der Welt zum Leben dargebotene Speise ist, wird 51—57 noch gezeigt, wie das geschieht: nämlich im Herrnmahle[2]. Darum allein wird schon von Anfang an die geforderte Aneignung seiner Person als ein, mit der physischen Ernährung vergleichbarer, Assimilationsprocess dargestellt, womit die ganze Rede zugleich einen lehrhaften Charakter gewinnt, der sich jeder Beurtheilung nach synopt. Maassstäben entzieht[3]. Aber nicht bloss die ganze Rede zielt auf den Abendmahlsschluss ab[4], sondern das Gleiche gilt auch von dem, was vorhergeht und nachfolgt. Von den zwischen der Speisungsgeschichte 6 1—13 und der Abendmahlsidee bestehenden Beziehungen ist schon die Rede gewesen (s. S. 503). Nun ergibt sich aber auch aus den gleichfalls schon angeführten (s. S. 502) Stellen des Justinus und Ignatius[5] die Bedeutung der

[1] Aehnlich Köhler S. 164 und Schultzen S. 83.

[2] HC S. 108, 110, 112. Dazu Schultzen S. 78f, 82f, 86.

[3] Abweichend von den hoffnungslosen Versuchen, in den johann. Reden eine chemische Scheidung zwischen ursprünglichen, geschichtlichen Herrnworten und johann. Idealisirung und Weiterbildung vorzunehmen, sagt Joh. Weiss, Nachfolge S. 50: „Es ist und bleibt geschichtlich undenkbar, dass Jesus sich als das Brot des Lebens bezeichnet habe, welches man essen solle, um sich das ewige Leben zu erwerben ... Auch hier haben wir die Frömmigkeit der alten Christen zu erkennen, die an der Abendmahlsfeier eine directe Anleitung besassen, sich das Gemeinschaftsverhältniss mit dem Erhöhten als den Process einer geistlichen Lebensernährung zu denken."

[4] Speciell gegen den Versuch Spitta's S. 216f, 279, 310, die Schlussworte 6 51—57 als eine zum Vorhergehenden nicht passende, spätere Eintragung, ja als Ersatz für einen, angeblich verloren gegangenen, johann. Abendmahlsbericht zu fassen, vgl. Schultzen S. 77f.

[5] Dieser Schriftsteller gehört fast ebenso sehr in den johann., wie in den

„Danksagung" im Ritus des Herrnmahls. Auch gleich 6 11 begegnet dieselbe als eigentlicher Terminus technicus (εὐχαριστήσας), wie aus dem, sonst unmotivirbar erscheinenden, Rückweis 23 hervorgeht (ἔφαγον τὸν ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου). Und Schritt für Schritt finden sich dann die übrigen, zur Terminologie des Herrnmahls gehörigen, Momente hinzu, das Essen seit 6 26, das Geben seit 27, das Fleisch endlich seit 51. Aber selbst der erst 53 auftretende Doppelausdruck „Fleisch essen" und „Blut trinken" ist schon 35 vorbereitet worden, indem zum Hungern, worauf die vorangehende Speisungsgeschichte und die Einleitung 26 ausschliesslich führten, auch das Dürsten nach Lebensnahrung trat und auf diese Weise ein, die Erreichung des letzten Zieles sicherndes, Doppelgeleise der Bildrede eröffnet wurde. Schliesslich kann auch die Stelle 6 60—63 nur als rückbezügliche Erläuterung zu 51—59 verstanden werden. Nachdem 60 der historische Anstoss am „thyesteischen Mahl" 52 auch im Jüngerkreise seinen Wiederhall gefunden, trifft derselbe Christus, der ihn bisher durch absichtlich gewählte, starke Ausdrücke hervorgerufen, Anstalten, ihn in gleich überraschender Weise zu heben. Er beruft sich nämlich 62 auf ein Ereigniss der Zukunft, durch welches er sich in seiner rein pneumatischen Daseinsweise zu erkennen geben wird. Dann wird die Werthlosigkeit des Fleisches 63 so selbstverständlich sein, dass an ein Verzehren physischen Fleisches und Blutes nicht mehr gedacht werden kann[1]. In der That verschwinden von hier aus beide Anstösse, welche man an der vorangehenden Rede nehmen konnte. Die das Räthsel lösenden Sätze (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν) sind, wie die Aussage 3 34, allgemein ausgedrückt, wollen aber speciell auf Christus angewendet sein. Erstlich kann überhaupt keine Materie, kein Fleisch Leben im eigentlichen Sinne des Wortes erzeugen (das ὠφελεῖν ist mit Beziehung auf ζωοποιεῖν zu verstehen), sondern nur vom Geist wird Geist erzeugt, nur Leben bringt Leben hervor (= τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ II Kor 3 6). Ist aber das anzueignende Object kein materielles, so schwindet auch der 2. Anstoss: es fällt jeder Gedanke an ein Essen von irdischem Fleisch, Trinken von physischem Blut, zumal wenn solches als wirkungskräftig zum Heile gedacht werden wollte. Denn Leben schaffendes Princip ist und bleibt allein der Geist und zwar der Geist dessen, der die anstössigen Worte gesprochen hat[2]. „Die

deuteropaulin. Literaturkreis. Von seinen Reden über Fleisch und Blut des Christus aus kann keinerlei Beweis gegen die obige Deutung von Joh 6 51—57 geführt werden. Gegen R. A. Hoffmann S. 149.

[1] Keim III, S. 289. Thoma S. 505f. Osc. Holtzmann S. 67, 102f.

[2] Rückert S. 287f, 291f. Thoma, ZwTh 1876, S. 367f. In etwas anderer Weise lässt H. Schultz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl S. 140 den Evglsten „einer

Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist", Träger und Vermittler des Geistes und insofern auch Leben, Quelle des Lebens für die, welche ihnen Gehör schenken. Christus allein „hat Worte ewigen Lebens" 6 68. Er ist selbst der Geist II Kor 3 17, der lebendig machende I Kor 15 45. Die beanstandeten Formeln (φαγεῖν τὴν σάρκα und πιεῖν τὸ αἷμα Χριστοῦ) stellen sich somit als liturgische Ausdrucksweisen dar, für welche ein pneumatisches Verständniss beansprucht wird. Das Mysterium selbst bleibt zwar im Dunkeln, kann aber zum Erfolg der gläubigen Aneignung der Lebensworte nichts Neues mehr hinzu bringen. Damit stehen wir freilich wieder einfach vor der Grundwahrheit des ganzen johann. Lehrbegriffes, dass Leben überall nur in der Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, in der gläubigen Aneignung seiner Worte und Befolgung seiner Gebote zu finden ist[1]. Daraus folgt aber weder, dass der nachträglichen Erklärung 6 63 eine solche Tragweite gegenüber der vorangehenden 53—58 abgesprochen werden müsse, noch dass zuvor eben vom Abendmahl nicht könne die Rede gewesen sein; sondern gegentheils erklärt nur die Absicht, einem historisch Gegebenen gerecht zu werden und ein lösendes Wort zu einer schwebenden Debatte zu sprechen, den Umweg, auf dem uns der Evglst zu jenem Ausgangspunkt zurückführt. Es ist der Umweg der geschichtlichen Entwickelung, der dem geraden Weg der logischen Entwickelung diese Verlängerung einträgt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die johann. Abendmahlslehre einige ihrer Wurzeln in der paulin. Auffassung hat, dagegen dem Sinn der ursprünglichen Stiftung um ein Erhebliches ferner gerückt erscheint. An die Opfermahlzeit erinnern höchstens noch die Ausdrücke Fleisch (statt „Leib") und Blut[2], und auch sie keinesfalls direct. Der Gedanke an den Tod ist nur 6 51 (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς entsprechend der Formel τὸ ὑπὲρ ὑμῶν I Kor 11 24) gestreift[3]. Statt dessen wird, ganz entsprechend der leitenden Idee des Lehrbegriffes überhaupt, die diesen ganz ausfüllende Person des Christus auch zum Inhalte der Abendmahlsfeier, zum Gegenstande des Genusses, zum „Himmelsbrot" erhoben. Das Alles liegt über den synopt. Horizont hinaus, und von dem

---

Ueberschätzung des Sacraments als einer hl. Zauberhandlung entgegentreten." Nach Schultzen S. 80 soll wenigstens gesagt sein, „dass Jesu Fleisch nur im Zusammenhang mit seinem lebenschaffenden Geist von Nutzen ist", und ist die ganze Erklärung 63 jedenfalls „unverständlich, wenn Jesus nicht vorher von seiner σάρξ gesprochen hat".

[1] Vgl. H. Köhler S. 167.

[2] Vgl. Schultzen S. 83f, 86, der aber der Tragweite der synopt.-johann. Differenz nicht vollkommen gerecht wird.

[3] Vgl. Schultzen S. 84.

Allem redet der johann. Christus zudem gerade ein Jahr vor dem wirklichen Moment des Herrnmahles unter der Voraussetzung, verstanden werden zu können. Eigentlich sollte das genügen, um die „johann. Frage" gleichsam an einem Paradigma zu lösen.

3. Ansätze zur Sacramentenlehre.

Ist schon Pls wenigstens auf dem Wege dazu gewesen, Taufe und Abendmahl unter einer gemeinsamen Kategorie zusammenzufassen (s. oben S. 182, 186), so sehen wir den Verfasser der johann. Schriften in der gleichen Richtung weiter schreiten. Die Zusammenordnung von Taufe und Herrnmahl als zweier specifisch christl. Cultusacte und Glaubensstücke liegt keimweise angedeutet in den correspondirenden Stellen vom Geheimniss der Zweiheit 19 34 und der Dreiheit I Joh 5 6. Da die letztere einen Commentar zur ersteren gibt, beginnen wir mit ihr. „Jesus Christus ist gekommen durch Wasser und Blut". So gewiss dieses Gekommensein auf sein messianisches Auftreten deutet (ὁ ἐλθών nach Analogie von ὁ ἐρχόμενος), so gewiss weisen Wasser und Blut auf solcherlei Erlebnisse Jesu, die ihn als Messias ausweisen. Sofern weiterhin der Aorist auf ein einmaliges, abgeschlossenes Factum weist, wird das Wasser auf die an Jesus vollzogene Taufe bezogen werden müssen, worin dieser ja dem Täufer durch die Erscheinung des Geistes als der Messias beglaubigt wurde Joh 1 31 33 34, das Blut dann aber ebenso gewiss auf dieses Messias blutigen Tod[1]. Das Wasser der Taufe Jesu und sein am Kreuze vergossenes Blut bezeichnen den Anfang und das Ende des Adventus Christi im Gegensatze zu Gnostikern, welche ihrem nicht wahrhaft in's Fleisch gekommenen und darum leidensunfähigen Christus ein solches Ende absprechen[2]. Aber bei diesem Sensus historicus darf man schon darum nicht stehen bleiben, weil in der zu Grunde liegenden Stelle Joh 19 34 der Tod des Messias als Erlösungstod und Sühnmittel für die Sünden der Welt dadurch gekennzeichnet wird, dass der Humor miraculosus, bestehend in Wasser und Blut, aus der Seite des Gekreuzigten fliesst. Die Messianität oder vielmehr Gottessohnschaft Jesu beweist sich sonach auf entscheidende Weise an zwei Wendepunkten seiner Wirksamkeit. Am Beginne nämlich darin, dass er durch das Wasser, die Johannestaufe, am Ausgange darin, dass er durch das Blut, das Kreuzesleiden, hindurchgegangen ist. Wasser und Blut fliessen daher als Symbole der Erlöserthätigkeit, auch 7 38 39

[1] Gewöhnliche Auslegung, z. B. Schenkel, Christusbild S. 387, Beyschlag II, S. 452. Ohne rechten Grund widersetzt sich B. Weiss bei Meyer XIV, S. 154 jeder Beziehung der beiden historischen Momente 5 6 auf die Messianität, um doch sofort bezüglich 5 7 eine solche Beziehung zuzugeben.

[2] Hilgenfeld, Einleitung S. 689.

insonderheit des jetzt in Action tretenden Geistes, aus dem Leibe des am Kreuz erhöhten und vollendeten Christus[1]. Aber bei solcher Verwerthung der beiden historischen Data für die richtige Auffassung der Person und des Werkes Jesu bleibt der Briefsteller nicht stehen. Vielmehr hat er es, wie der Evglst, auf eine Auslegung nach der Theorie des dreifachen Schriftsinns abgesehen. Indem er nämlich vermittelst eines Wechsels der Präpositionen (ἐν statt διά) den Gedanken an eine fortdauernde Wirksamkeit und die sie begleitenden, bzw. vermittelnden Acte ermöglicht, gibt er seinen Lesern Anleitung, beim Wasser an die christl. Taufe zu denken[2], beim Blut aber an das, die Wirksamkeit der Taufe vollendende, fortwährend reinigende und entsündigende Opferblut 1 7. Der Nachdruck, womit der Briefsteller für diese subjective Wirkung des Blutes auch 2 2 3 5 4 10 eintritt, erklärt nochmals seine Betonung der objectiven Thatsache, in welcher jene wurzelt. Nun tritt aber zu den 2 Zeugen des Evglms im Briefe als dritter noch der Geist, weil er, so gut wie Christus selbst Joh 14 6, „die Wahrheit ist" 14 17 16 13. Gehört der Joh 19 35 Wahres bezeugende Autopte der Vergangenheit an, so ist dafür dieses Zeugniss des Geistes nach Joh 15 26 16 7—11 13—15 ein inneres und fortdauerndes, ein gegenwärtiges, vollgültiges I Joh 5 6. Darum können auch die 5 8 gleichfalls in fortdauernder Function des Zeugens erscheinenden Factoren Wasser und Blut nicht mehr bloss geschichtlich abgeschlossene Data, den charakteristischen Anfangs- und den Endpunkt des messianischen Lebens Jesu, bezeichnen. Jesus ist nicht bloss einmal durch Wasser und Blut als Messias gekommen, sondern er ist auch noch immer der Christus mit und in Wasser und Blut, in den beiden Lebensbornen seiner Gemeinde fortwirkend und heilschaffend, sofern sich die Taufe des Messias in jedem Taufacte, der ein Menschenkind zum Bürger des Himmelreichs macht Joh 3 3 5, wiederholt, und auch das Versöhnungsblut im Abendmahlskelche I Kor 10 16, welcher es aneignet Joh 6 51 53—58 (nur hier ist im 4. Evglm noch von seinem Blute die Rede), nie versiegt. Insofern[3] weisen „Wasser und Blut" auf die beiden, die Gläubigen von der profanen Welt scheidenden und heiligenden, Mysterien, durch welche der Anfangs- und der Endpunkt jener vorbildlichen messianischen Lebenslinie zugleich als die beiden Pole, zwischen welchen sich der innere

[1] Brandt S. 278: „eine Lehrerzählung ersten Ranges, welche für die Geschichte der Passion einen ihre Bedeutung zusammenfassenden Abschluss darstellt."

[2] Lücke, Düsterdiek, Ebrard, Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apostol. Glaubensbekenntnisses 1893, S. 21.

[3] Strauss S. 595: „bei seiner Art, Eines im Anderen, die Idee in verschiedenen Reflexen zu sehen."

Lebensgang der Gläubigen bewegt, immer auf's Neue vergegenwärtigt werden[1]. Die auf solche Weise 5 7 gewonnene Dreizahl der Zeugen wird in der Weise eines Argumentum ad hominem aufgeboten, um die Dtn 17 6 19 15 Mt 18 16 II Kor 13 1 genannte Zeugenzahl in ihrem Maximum (das Minimum Joh 8 17 stellen die beiden Heilsmerkmale dar) zu erfüllen. Nur so können jetzt nachträglich auch Wasser und Blut als mystische Bilder der Sacramente selbst zu Zeugen werden, sofern nämlich das, sie selbst als Mittel und Vehikel fortgehender Erlöserwirksamkeit bezeugende, Princip der Geist ist; an und für sich allein sind sie es nicht. Demnach wird dem Sacramentencultus eine Deutung zu Theil, welche mit Joh 3 5—8, wo das Wasser als unwesentliches Moment neben dem Geist verschwindet, bezüglich der Taufe, wie mit Joh 6 63, wo das Fleisch durch den Geist Entwerthung erfährt, bezüglich des Abendmahls und bezüglich Beider mit dem richtigen Verständnisse von Joh 19 34 stimmt. Beide Mysterien sind Zeugnisse aus Kraft des Geistes, welcher allein der selbständige wirksame Factor (der Zeuge κατ' ἐξοχήν) ist[2], so dass in Wahrheit nicht von drei, sondern nur von Einem wirklichen Zeugen die Rede ist, die ganze Stelle aber zum sprechenden Paradigma der sinnlich-übersinnlichen, das Eine mit dem Andern zusammenschauenden, Art des Schriftstellers wird[3]. So seltsam diese Art von Gedankenverknüpfung uns Heutige anmuthet, so fremdartig die Ueberbleibsel der Sacramentenreligion in unsere moderne, Sittliches und Natürliches auseinanderhaltende, Denkweise hereinragen, so charakteristisch ist dies Alles für die Motive und Tendenzen des Zeitalters der Religionswende, aber freilich darum nicht auch des Urchristenthums.

Es gehörte nun einmal zur Vollständigkeit des johann. Lehrbuches, dass darin auch von Taufe und Herrenmahl gehandelt sein musste. Wollte man es aber unjohanneisch und mit 5 24 6 40 47 unvereinbar finden, dass das ewige Leben mit der Theilnahme an Cultushandlungen in Beziehung gebracht werde (vgl. namentlich die an extra ecclesiam nulla salus erinnernde Formel 6 53), so müsste man ebenso auch Rm 6 3—5 I Kor 10 16—21 11 27—29 Gal 3 27 unpaulinisch finden.

[1] So wahrscheinlich im Anschlusse an Augustinus schon Beda, im Wesentlichen dann auch Luther und seine Nachfolger, neuerdings die Tübinger Schule.

[2] So Düsterdieck, Haussleiter S. 52.

[3] Pfleiderer S. 773f: „Es verhält sich mit der johann. Sacramentslehre ganz ähnlich, wie mit seiner Forderung zu glauben, ohne zu sehen, wobei doch die gesehenen Wunder die unentbehrliche Voraussetzung bilden: das Geistige ist ihm wohl immer das Wesentliche und die Hauptsache, aber das sinnliche Mittel darf dabei doch auch nie fehlen und wird dann sogar um so stärker betont, je höher der durch dasselbe zu vermittelnde geistige Zweck und Erfolg geschätzt wird."

Zugehörigkeit zur Gemeinde ohne bekenntnissmässige Betheiligung an den, die Gemeinschaft bildenden, mysteriösen Acten gibt es weder für den einen, noch für den anderen Schriftsteller; für den antiken Menschen überhaupt nicht[1].

7. Eschatologie.

1. Die Wiederkunft.

Zweifellos ist die volksthümliche Vorstellung nicht bloss im Briefe (I Joh 2 28 ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ = 4 17 ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως), sondern auch im Anhange Joh 21 22 23 (μένειν ἕως ἔρχομαι) festgehalten. In den Abschiedsreden selbst freilich, wo man der Wiederkunftshoffnung am ehesten zu begegnen erwartet, klingt dieser Ton höchstens 14 3 (πάλιν ἔρχομαι) mit einiger Deutlichkeit an, und auch hier nur vorübergehend, sofern eine hinzugefügte Verheissung (καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν) jene Wiederkunft als den Moment bezeichnet, da mit der Heimholung der Jünger (II Kor 5 8 ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον) die nach der Auflösung der Leiblichkeit unmittelbar bevorstehende, ewige Vereinigung des Herrn mit den Seinigen ihren Anfang nimmt (ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε = 17 24 ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ). Nur auf dieses Endresultat des in der volksthümlichen Vorstellung gesetzten Ereignisses I Th 4 17 (καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα), nicht auf das Ereigniss selbst fällt hier der Accent. Alle Seligkeit besteht im dauernden Besitz der Gemeinschaft mit Christus 15 11 15 16 14 15 33 und der dadurch vermittelten und gewährleisteten ewigen Gemeinschaft mit Gott 14 20, im Leben wechselseitig sich durchdringender Erkenntniss 10 14 15 und Liebe 14 21 23 15 9 10 17 21 23 26[2].

Anstatt also die ursprüngliche kurze Zukunftsperspective nur zu erweitern, den Termin der Wiederkunft des Messias nur immer wieder hinauszuschieben, wie in der synopt. Literatur geschieht, ersetzt Joh die eschatologischen Reden seiner Vorgänger mit Abschiedsreden, welche den populären Gedanken einer „Vollendung dieses Weltalters" durch die Parusie in erkennbarstem Gegensatze zu den chiliastischen Erwartungen des vulgären Christenthums und allem, in der Richtung nach dem Montanismus wirkenden, Treiben ein- und umschmelzen. Und zwar geschieht dies in so schwebendem Stil, dass mit demselben,

[1] Anrich, Das antike Mysterienwesen 1894, S. 118. Vgl. Schultzen S. 83: „Es schloss sich damals wohl noch kein Christ von der Abendmahlsfeier der Gemeinde aus, so dass an eine Collision der Vorstellungen von Abendmahl und Glaube hier ebenso wenig gedacht werden konnte, wie an eine solche zwischen Taufe und Glaube bei Pls."

[2] Osc. Holtzmann S. 76, 90. Vgl. Ritschl III[3], S. 46f, 446f.

in die Zukunft weisenden „Ich komme zu euch“ 14 18 zwar schon das, in des Evglsten Vergangenheit liegende, Osterereigniss gemeint sein muss, dessen Umrisse, zumal 16 16—22, überhaupt deutlicher aus dem Duft dieser Atmosphäre in Sicht treten, dennoch aber stets wieder in ein mit geistigeren Farben gemaltes Bild unmittelbar gegenwärtigen Besitzes sich auflösen 14 19 (ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε), dessen Bedingungen sogar rein innerlicher, sittlicher Art sind 14 23. Reichliche Gebetserhörung wird die auf Erden Zurückgebliebenen für alle Einbusse entschädigen. Gemeinschaft, Wechselrede, Liebesaustausch sollen nicht aufhören. Dauernde Vereinigung des Erhöhten mit den Seinen, das ist schon 12 26 und bleibt auch im hohepriesterlichen Gebete der allgemeinere Hintergrund, in dessen Aether speciellere Vorgänge, wie Auferstehung und Geistesmittheilung, wo sie erkennbar geworden zu sein scheinen[1], doch sofort wieder zerfliessen, so dass die Unterschiede von Diesseits und Jenseits, von Einst und Jetzt undeutlich oder vielmehr bedeutungslos werden. Der „Tag des Herrn“, der die alttest. wie neutest. Geschichte abschliesst, spielt auch noch hier seine Rolle, und schon insofern ist die Parusie nicht einfach gestrichen. Andererseits vertritt „jener Tag“ doch wieder nur die Anschauung der Vollendung, die lange Aera des Geistes vom Moment der Auferstehung bis zu jeder gegenwärtigen Stunde, da das Evglm in den Gemeinden verlesen wird 14 20, daher er auch nur in Betracht gezogen wird nach den Veränderungen, welche für die Jünger, d. h. für die in ihnen repräsentirte Gemeinde, in ihrem Verhältniss zu Gott, zu Christus, zum Geist eintreten werden 16 23 26. Was aber hier als die Zukunftsperiode des Christenthums hingestellt wird, das ist in Wahrheit für den Evglsten Gegenwart, die Gegenwart der erstarkten Kirche, welche sich als mit dem göttlichen Geist erfüllte Gemeinschaftsform, als die dauernde Fortsetzung der Fleischwerdung des Logos, als gegenwärtiger „Leib des Christus“ im Sinne von Eph weiss[2].

Aehnlich wie mit der Parusie verhält es sich mit dem, ihr nach dem populären Zukunftsglauben vorangehenden, Gegenchristus als sa-

[1] Nach Beyschlag I, S. 210, 303 schliessen sich in den johann. Abschiedsreden die Oster- und die Pfingstthatsache in Eine Intuition zusammen.

[2] Schenkel, Christusbild der Apostel S. 394. Pfleiderer S. 766. Man vergleiche, um die Kluft zu ermessen, welche die johann. Darstellung von der synopt. trennt, was oben I, S. 310, 312, 317 über den Sinn von Mc 14 62 gesagt ist. Wenn Haupt S. 109f den heroisch gen Himmel dringenden Appell an die Intervention Gottes umsetzt in ein „Heimweh“, in „eine Sehnsucht, diese Welt zu verlassen“, so bedeutet das nur eine Vermischung der, immer klare Contraste bildenden, Malerei der Snptker mit dem johann. Colorit, welches Strauss I, S. 182 treffend als „Helldunkel“ bezeichnet.

tanischem Zerrbilde des Messias. Das Erscheinen eines solchen wird I Joh 2 18 (der Name ἀντίχριστος kommt im NT nur, und zwar überhaupt erstmalig, in den johann. Briefen vor) als überlieferter Glaubensartikel behandelt und 2 22 4 3 II Joh 7 auf die Collectivpersönlichkeit der aus der Christenheit hervorgehenden Gnostiker ausgedeutet[1]. Möglicher Weise soll 2 18 aber auch, wie die gewöhnliche Auslegung meint, nur aus dem Auftreten der Vielen auf das baldige Erscheinen des Einen geschlossen werden, in welchem Falle eine Beziehung auf Joh 5 43 statt hätte und hier nicht sowohl eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit[2], als vielmehr die dogmatisch feststehende Figur des Antichrists gemeint wäre[3]. Als Typus derselben gilt dem 4. Evglsten der Verräther Judas. Er ist der Repräsentant derer, welche nicht gerettet werden können, weil sie den Teufel zum Vater haben 8 44, daher Jesus, obwohl er ihn 6 64 von Anfang an kennt, auch keinen Versuch macht, ihn zu bessern (vgl. 17 9 οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, I Joh 5 16), vielmehr ihn 6 70 71 schlechtweg Teufel nennt (der Antichrist als Organ des Satans, s. oben S. 481). Daher die Uebermalung der Scene 18 1—11 mit dem geschichtlich unmöglichen, aber lehrhaft bedeutsamen Zug, dass nicht bloss die jüd. Tempelwache, sondern sogar röm. Legionarsoldaten vor einem Einzigen zurückweichen und von dem majestätischen „Ich bin's" (s. oben S. 411) zu Boden geschmettert werden. Mit dem aus II Th 2 3 stammenden Ausdruck „Sohn des Verderbens" (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας) wird der Verräther in der 18 9 citirten Stelle 17 12 zum Repräsentanten des Antichristenthums und Vorbild derjenigen gestempelt, „welche von uns ausgegangen sind, aber nicht aus uns waren" I Joh 2 19; als seine Helfershelfer aber erscheinen das Judenthum, das ihm seine Diener leiht, und die römische Staatsmacht, welche der Herr „durch den Hauch seines Mundes vernichten wird" II Th 2 8. Hat ihm einst der Satan durch Judas den Tod gebracht 13 2 27 = Lc 22 3, so wird der Wiederkommende diesen Satan ebenso zu nichte machen Apk 19 19 20 20 2 10, wie er hier sein Werkzeug, den Judas, zu Boden wirft. Zufällig geschieht solches am Oelberg, wo nach späterem Glauben der Wiederkommende seinen Gegner besiegen wird[4].

---

[1] B. Weiss § 157 b.

[2] Hilgenfeld, ZwTh 1867, S. 194, 1869, S. 444, Einleitung S. 738 f fand mit Beziehung auf Bar-Kochba hier den jüd. Antichrist des Irenäus und Hippolyt im Unterschiede von dem heidnischen des Justinus, Dial. 110.

[3] So Cremer unter Χριστός, Bousset, Der Antichrist 1895, S. 84, 108, 120.

[4] Bousset S. 153. Vgl. ebenda S. 102 über die Combination des Antichrists mit Judas.

2. Das Gericht.

Sämmtliche Momente der urchristl. Eschatologie, von der Wiederaufrichtung des Reiches Israel Act 1 6 und der chiliastischen Parusie II Th 2 8 an bis zum Weltgericht Apk 20 11—15, sind theils, wenn auch keineswegs widerrufen, so doch stillschweigend zurückgewiesen, theils aus der orientalisch-jüd. Weltanschauung, deren synopt. Vorstellungsform zuweilen noch bewahrt erscheint, in die hellenistische, bzw. hellenische umgesetzt. Eine solche Metamorphose wird mit Beziehung auf den Begriff des Gerichtes durchgeführt, indem einfach die Consequenzen der dualistischen Anthropologie und der damit im Zusammenhang stehenden deterministischen Bestimmungen, insonderheit der Beschränkung der göttlichen Liebe auf den Gott angehörigen Theil der Menschheit unter Ausschluss der Welt, gezogen werden. Auf Allen, die sich durch Ablehnung der Glaubensforderung als solche, die aus der Welt sind 15 19, kennzeichnen, „bleibt der Zorn Gottes" 3 36; sie bilden die von der Fürbitte Jesu ausgeschlossene Welt 17 9, die sich aber freilich zugleich selbst verurtheilt, trotzdem dass der deterministischen Grundanschauung zufolge Christus gekommen ist, sie blind zu machen 9 39, ihre Blindheit ebenso bis zur Verstockung zu steigern 12 40, wie auf der entgegengesetzten Seite eine göttliche Naturanlage zu bewusstem Glauben und Erkennen herangedeiht (s. oben S. 488f). Mit der Thatsache des Unglaubens ist aber 3 18 das Gericht, sofern es zur Verurtheilung wird, schon gegeben. Mit seiner Stellungnahme zum Licht übt der Mensch 3 20 21 ein Selbstgericht aus 12 48, so dass 3 17 12 47 im Gegensatze zur populären Auffassung versichert werden kann, dass der Zweck der Sendung des Sohnes nicht im Gericht über die Welt liege. Dieses erscheint vielmehr nur als eine Begleiterscheinung seines Kommens, etwa so wie die Sonne kommt, um zu erleuchten, wobei sich aber unvermeidlich auch Schatten einstellt[1]. Der menschgewordene Logos ist hier gleichsam als ein scharfkantiger Fels mitten in die Fluth des geschichtlichen Werdens gestellt, so dass die Wasser, sobald sie an ihn gestossen sind, sich auch sofort theilen und nach rechts oder links abströmen. Es wird einfach offenbar, auf welche Seite die Einzelnen gehören. Wenn sonach auf der einen Seite der Gläubige in Folge des sittlichen Processes, darin er begriffen ist, dem Gerichte schon im Diesseits entwachsen 5 24, der Ungläubige aber eben dadurch ge-

[1] E. Haupt S. 152 hält dies bezeichnender Weise für den Sinn der synopt. Gerichtsreden. Ritschl II, S. 37 hält sich wenigstens für berechtigt, darin Bestandtheile der Gedankenwelt Jesu zu finden, nach welcher die synopt. Sprüche zu verstehen sind.

richtet ist, dass er die Finsterniss mehr liebt als das Licht 3 19 und darum aus der angeborenen Blindheit und Sünde nicht herauskommt, so bleibt in der That nichts im Reste, was etwa noch Gegenstand eines künftigen Gerichtes sein könnte. Dasselbe ist schon durch die diesseitige Selbstentscheidung der Einzelnen, in welcher aber nur wieder ihre natürliche Verschiedenheit zur Erscheinung kommt, so völlig antecipirt, dass dem Begriffe aller selbständige Inhalt entzogen ist[1]. Wie Gott von Anfang „das Licht schied von der Finsterniss" Gen 1 5, so wird das johann. Gericht zur Scheidung (Doppelsinn von κρίσις), indem das von oben scheinende Licht die göttlichen wie die ungöttlichen Keime in der Menschheit zur Entwickelung und Reife bringt. Selbständige Bedeutung kann daneben ein zukünftiges Gericht nicht mehr beanspruchen. Denn wenn das geistige Leben fortdauert in der Ueberwindung des leiblichen Todes, der geistige Tod aber sein würdiges Complement in dem Ersterben des Leibes findet, wenn sonach das künftige Loos beider Menschenclassen nur die natürliche Consequenz ihres geistigen Zustandes ist, so bleibt für eine forensische Entscheidung, der gemäss sich das zukünftige Loos gestalten müsste, nirgends mehr eine Stelle in der johann. Eschatologie übrig[2].

Gleichwohl soll auch auf diesem Schlusspunkte die populäre Anschauung vom Messias nicht verleugnet werden. Wenn in den matthäischen Bildern vom Weltgericht im Grunde die Erfüllung des göttlichen Willens 7 21–23, Thaten der selbstlosen Menschenliebe 25 35–40 das Endurtheil bedingen[3], so bleibt umgekehrt das messianische Gericht am jüngsten Tage Joh 5 28 29 12 48 bestehen als die einmal gegebene Anschauungsform für den solennen und definitiven Abschluss des Scheidungsprocesses, welcher auch seinerseits wieder in Stellen wie Mt 10 34–36 = Lc 12 51–53 (s. I, S. 321) und Lc 2 34 35 ebenso seinen synopt. Anhaltspunkt findet, wie die geistige Belebung und Auferstehung Joh 5 21–25 in Stellen wie Lc 15 24 Eph 5 14[4]. Beide Functionen, Auferweckung und Gericht, wie sie in der jüd. und judenchristl. Eschatologie aneinander hängen, werden daher auch in der christologischen Rede 5 19–30 mit einander entwickelt, und zwar so,

[1] Pfleiderer S. 746f, 769f, 775.

[2] Versuch einer Ausgleichung vermittelst der Vorstellung einer schliesslichen Manifestation der verborgen wirkenden Scheidung bei Groos, Der Begriff der κρίσις bei Joh: StKr 1868, S. 244f.

[3] Hase, Leben Jesu [5]S. 228.

[4] Nur ist zu beachten, dass hier der historische Jesus es als eine furchtbare Aufgabe empfindet, Scheidung und Trennung unter den Zusammengehörigen, Lösung der engsten menschlichen Bande herbeizuführen Lc 12 49 50, während der johann. Christus diesen Gedanken in der ruhigen Weise einer akademischen Behandlung entwickelt.

dass das Gericht über die ganze Menschheit, welches 5 22 der Vater dem Sohne (speciell dem Menschensohne 5 27, s. oben S. 427f) übergeben hat, in der Entscheidung darüber besteht, wer belebt werden soll, wer nicht. Auch diese Urtheilsfällung hört freilich der Sohn 5 30 dem in seinem Bewusstsein gegenwärtigen und redenden Vater ab, worin ja 8 16 die Gewähr für die Gerechtigkeit seines Gerichts liegt. Insofern also ist er trotz 8 15 (ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα) doch 9 39 auch „zur richterlichen Entscheidung (κρίμα, Erfolg und Ergebniss des κρίνειν) in diese Welt gekommen." Und zwar erreicht die schon mit seinem Auftreten in der Welt begonnene Scheidung 3 19 5 22 24 30 ihren Höhepunkt in seinem Tode, welcher 12 31 16 11 das Gericht über den Teufel selbst bedeutet (s. oben S. 480f).

3. Leben.

Die Vorstellung, dass der Gläubige dem Gericht entnommen ist, bedeutet positiv, dass er eben als Gläubiger schon im Besitze des Lebens steht. Durchweg, nämlich von 3 15 16 an bis zum Schlusse 20 31, wird daher der Besitz des Lebens an den Glauben geknüpft, während man eigentlich erwarten sollte, diesen Begriff als Fortsetzung des Anfangspunktes 3 3 gefasst und in Abfolge vom Begriff der Zeugung von oben gestellt zu finden[1]. Aber hier greift wieder die andere Betrachtungsweise Platz, wornach der Umschwung (die μετάβασις 5 24) innerhalb des zeitlichen Menschenlebens statt hat und das Gläubigwerden voraussetzt. In der That schliesst sich der johann. Begriff des Lebens insofern zunächst an den synopt. an, als schon hier die Begriffe „Reich Gottes" und „Leben" gleichbedeutend gebraucht waren (s. I, S. 204). In den johann. Schriften hat der letztere den ersteren geradezu verdrängt, zugleich freilich auch ganz wesentlich modificirt. Eine Ausnahme machen bloss die auch sonst aus der strengen Gedankenfolge des Zeugungsbegriffes herausfallenden (s. oben S. 472f) Stellen 3 3 5 (synopt. ist 3 der Ausdruck ἰδεῖν; dafür in der Parallele 5 εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; auch Gottesreich ausser 3 nur noch 5, wo aber ℵ und patristische Zeugen das matthäische Himmelreich haben; nach 3 36 wäre ἰδεῖν τὴν ζωήν zu erwarten gewesen). Wie das Uebel, vor welchem Christus rettet 3 17, Tod 8 51, so heisst die Gabe, die er bringt, 3 15 16 10 28 11 25 12 50 Leben. Dasselbe umfasst, trotz der im Prolog stattfindenden Anknüpfung des Begriffes an allgemeine Kategorien der Metaphysik, im weiteren

[1] In diese Verbindung bringen ihn auch Frommann, K. R. Köstlin, Messner, Stevens S. 242. Reuss II, S. 523 formulirt den paulin.-johann. Gegensatz dahin: „Selon Paul il s'agit de mourir pour naître et selon Jean de naître pour vivre."

Fortgange die Fülle aller für die messianische Zeit verheissenen Heilsgüter (s. oben S. 399f). Bezogen auf das Dasein des Menschen an und für sich, bedeutet Leben Unauflöslichkeit, aber freilich nicht als Folge, sondern als Voraussetzung der Auferstehung (6 40 ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ); bezogen auf das unmittelbare Daseinsgefühl, Seligkeit, volle Befriedigung (10 10 ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν); auf das sittliche Leben bezogen, Qualification zu Gott wohlgefälligem Handeln (12 50 ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν); auf die Erkenntniss bezogen, Erleuchtung (17 3 αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν). Aber den Locus classicus bietet erst die Rede 5 21—29 von der „Lebendigmachung" (ζωοποίησις auf Grund von I Kor 15 22) durch den Sohn. Das eben ist 5 20 21 das grösste Werk, welches er vollbringt, und 5 26 ein Beweis seiner Gottgleichheit. Er redet Worte, die Geist und Leben sind 6 63, hat Worte des ewigen Lebens 6 68. Dasselbe Leben hat aber 5 24 17 3 auch der, welcher diese Worte in sich aufnimmt und zu einer Gedankenwelt werden lässt, die ihn über die Einfälle und Triebe des Fleisches erhebt[1]. Ein solcher hat 5 24 eben damit den Uebergang vom Tod zum Leben schon vollzogen, ist dem Geschick der Vernichtung entnommen, wovon ihn überdies I Joh 3 13 15 (hier ζωὴ αἰώνιος als gegenwärtiges Gut, wenn auch 2 15 gelegentlich noch als Gegenstand der Verheissung) auch die neue Liebe, das 4 9 10 19 von der Liebe Gottes, wie sie sich in der Sendung des Sohnes offenbart, entzündete Leben im Herzen überzeugt. Dies das grosse „Schon jetzt" Joh 5 25, womit die Auferstehung in die Gegenwart verlegt ist 11 25: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubet, der wird, auch wenn er gestorben sein wird, leben." Demnach trägt der Gläubige schon jetzt lebenskräftige Keime unauflöslichen Lebens, die „Kräfte der zukünftigen Welt" Hbr 6 5 in sich; darum „wird er nicht sterben in Ewigkeit" 11 26. Was in dieser johann. Gedankenreihe am entschiedensten über die synopt. Linie hinausführt, ist die Anschauung, dass die Person des Christus selbst Kräfte des Heils und Lebens in sich trägt, welche unmittelbar in denjenigen einströmen, der sich ihr im Glauben ergibt 6 35 15 5 6[2]. Damit gegeben ist die Umsetzung eines

[1] H. Schultz S. 444: „Das ewige Leben besteht in der wahren Gotteserkenntniss, also in der Wahrheit. Denn wer das wahre Wesen Gottes erkennt, wer es weiss, dass er die Liebe ist, wer Gottes wahre Gesinnung kennt, nach welcher er uns zu seinen Kindern bestimmt, in denen er verklärt werden will, und die auch er verklärt, der hat einen Inhalt in sein Leben aufgenommen, welcher ihn schlechthin über die Welt erhebt."

[2] Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi S. 49: „In der Rede vom Weinstock tritt die Person des Herrn in einer Weise als der belebende Mittelpunkt des

quantitativ gedachten Begriffes von Leben in einen qualitativ bedingten[1]. Präformationen dazu liegen vor in der ethischen Fassung des Begriffes von Tod Mt 8 22 = Lc 9 60 15 24, vgl. Eph 5 14 Apk 3 1, in der Anweisung, die Seligkeit im gegenwärtigen Besitz zu finden (s. I, S. 222), und vor Allem in der Anschauung vom Reich als einem schon vorhandenen Gut (s. I, S. 203, 206 f, 240 f). Aber der Hauptunterschied bleibt doch immer bestehen, dass bei den Snptkern die grosse Kluft zwischen Hoffnung und Verwirklichung noch unausgefüllt ist. Sie operiren mit demselben Begriffe der Ewigkeit, welcher im AT, z. B. Ps 90 2, die Anfangslosigkeit, in der jüd. Theologie die Endlosigkeit (le'olam = εἰς τὸν αἰῶμα) bedeutet, während Joh die Sache in der gegenwärtigen Mitte erfasst, ohne auf das, was als Anfang gewesen ist oder als Ende sein wird, ein besonderes Gewicht zu legen. Man kann das in gewissem Sinne einen modernen Zug nennen[2]. Jedenfalls springt der Gegensatz in die Augen zwischen der Niederung des, in den Formen des leiblichen Lebens auf dem Boden dieser Erde sich realisirenden, urchristl. Himmelreiches mit seiner apokalyptischen Perspective, dem prophetischen Ideal, wie es durch das ganze erste Jahrhundert nicht bloss in judenchristl., sondern auch in paulin. Gemeinden die Hauptrolle spielte, und der johann. Aetherhöhe, auf der es kein Fragen nach der Errichtung des Reiches Israel Act 1 6 mehr gibt Joh 16 23, weil sein Reich, ein Reich der Wahrheit, damit verwirklicht ist, dass Christus als Zeuge der Wahrheit in die Welt gekommen ist 18 36 37, und weil das ewige Leben in nichts Anderem als dem specifisch christl. Gottesbewusstsein besteht 17 3, womit auch schon die vollkommene, keines weiteren Zuwachses mehr bedürftige, Freude gegeben ist 15 11 16 22. Auch der leibliche Tod kann zu diesem, dem Gläubigen an sich schon einwohnenden, Lebensbesitze ebenso wenig etwas hinzuthun, als er ihn wegnehmen oder ändern kann. Neben der übergreifenden Vollendung des inneren Lebens wird der Tod zum verschwindenden, völlig unwesentlichen Moment herabgesetzt. Gerade im Gegensatze zu der Meinung der Martha, ihr Bruder werde auferstehen am jüngsten Tage 11 24, wird versichert,

Gemeindeorganismus in den Vordergrund, dass sich die paulin. Vorstellung vom Leibe Christi unwiderstehlich aufdrängt. Das ist nicht anders zu verstehen als durch eine Zurücktragung des späteren Gemeindeglaubens an den Erhöhten in die Rede des Herrn selber."

[1] E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu S. 84: „Umsetzung der Zeitvorstellung in einen Qualitätsbegriff."

[2] Natorp S. 81: „die johann. Begriffe eines ewigen Lebens, das nicht im Jenseits erst erweckt wird, sondern mit der Erkenntniss Gottes und seines Gesandten unmittelbar gegeben, ja eins und identisch ist; das ewig heisst weit mehr seines ewigen Inhalts wegen, als im Sinne schrankenloser Fortdauer."

dass der Gläubige eigentlich gar nicht sterbe 11 26. Da diese Stelle somit auf die gewöhnliche jüd. Auferstehungslehre ausdrückliche Rücksicht nimmt und ihr das, schon jetzt im Glauben begonnene und eben darum auch durch den natürlichen Tod unverändert belassene, Leben entgegenstellt, müssen wir in ihr allerdings ein Bekenntniss des Evglsten bezüglich seiner eschatologischen Grundanschauung erkennen. Diese aber ist keine andere als die auf platonische Ausgangspunkte zurückweisende, hellenistische Unsterblichkeitslehre, wie sie in der ganzen Bibel, von den paulin. Ansätzen (s. oben S. 193f) abgesehen, sonst nur noch in dem alexandrinischen Buch Sap begegnet[1]. Damit contrastirende Stellen wie 5 28 (πάντες Missverständniss von I Kor 15 22 πάντες ζωοποιηθήσονται) 29 (ἀνάστασις νεκρῶν I Kor 15 21 in ἀνάστασις ζωῆς und κρίσεως zerlegt), wo die Todten von der Stimme des Sohnes Gottes aus den Gräbern gerufen werden, und 6 39 40 44 54 11 24 12 48, sofern sie die Zeitbestimmung des jüngsten Tages bieten, sind entweder geradezu als deuterojohann. Einschiebsel, als jüd. und urchristl. Ueberbleibsel zu behandeln[2], oder sie beweisen abermals Accommodation des Evglsten an die vorgefundene conventionelle Denk- und Sprechweise. Letzteres um so wahrscheinlicher, als auch die Auferweckung des Lazarus eine sinnbildliche Vorausdarstellung des grossen Endmomentes enthält[3], und gerade die hier, wie in Erfüllung von 5 28 29, im ganzen NT einzig dastehende Vorstellung, wornach Christus selbst als Auferwecker der Todten gilt, einen ächt johann. Zug des gesteigerten Christus-Idealismus bietet[4].

Indem der 4. Evglst die christl. Weltanschauung aus der kurz abgeschlossenen Perspective der synopt. und paulin. Eschatologie herauslöste, hat er auch die christl. Ethik aus einer Beengung befreit, die ihr von ihrem Ursprunge her anhaftete (s. I, S. 185, 332f) und selbst bei Pls fast nur erst unbewusst zu weichen beginnt (s. oben S. 155f, 223)[5]. Durch Ermässigung der eschatologischen Zukunftsschwärmerei einerseits, durch Eingehen auf den mystischen Standpunkt, auf welchem sich der Gläubige im Bewusstsein des inneren Heilsbesitzes befriedigt fühlt, andererseits ist eine wirkliche Ent-

---

[1] Pfleiderer, Urchristenthum S. 775.

[2] Wendt I, S. 249f, 267, II, S. 199, 575.

[3] HC IV, S. 160.

[4] Keim II, S. 574. Gegen anderweitige Spiritualisirungsversuche vgl. Luthardt I, S. 501.

[5] Gunkel S. 97: „Einem Späteren und vielleicht Grösseren war es vorbehalten, diesen paulin. Gedanken in die Mitte eines Systems zu stellen." Dieser Spätere hat mehr gethan, als bloss der paulin. ζωή noch das Prädicat αἰώνιος angehängt, wie Huther, JdTh 1872, S. 7f meinte.

wickelung des Christenthums möglich[1] und eine Darstellung denkbar geworden, in welcher die Jünger 14 12 noch grössere Werke als der Meister thun und überhaupt das Werk des Letzteren erst durch kirchengestaltende Thätigkeit zur Vollendung führen werden 15 8 17 21—23. Nur hier stehen 17 20 noch Generationen hinter Christus und eröffnet sich 16 12—14 die Aussicht auf fortschreitenden Wahrheitsbesitz. Erst recht ist es jetzt wieder der Mühe werth und hat einen Sinn, zu leben und zu wirken. So umgewandelt, eignet sich die jüd. und urchristl. Eschatologie zum Glauben der Völker und wird zum Symbol jedes zukunftsfrohen Schaffens.

Die Freiheit, womit das 4. Evglm die urchristl. und auch die paulin. Gedankenwelt umgestaltet und umgiesst, und die eklektische und modificable Mischung, zu welcher es jüdische, hellenistische und griechische Gedankenreihen verarbeitet, ohne ihnen eine principielle Vermittelung oder consequente Durchbildung angedeihen zu lassen, bedingen doch keinerlei Abzug an seiner ethischen und religiösen, an seiner ästhetischen und religionsphilosophischen Bedeutung. Auf der einen Seite dem geschichtlichen Christus am fernsten stehend, nur den kolossalen Schatten nachzeichnend, welchen seine Gestalt auf einem Boden geworfen hat, den sein Fuss nie betrat, kommt dieses Werk andererseits dem Kern seines Gottes- und Weltbewusstseins auch wieder mehrfach näher als alle Vorgänger. Es übersetzt gewisse Grundgedanken des Christenthums von der erlösenden Liebe Gottes und dem weltgestaltenden Werke seines Sohnes aus dem Semitischen in's Griechische — recht frei, aber recht gut. Er lehnt sich dabei an Pls an und geht doch allenthalben über denselben hinaus[2]. So deutlich immer

[1] Pfleiderer, Die Religion II, S. 479 f. Umgekehrt meint H. Schmidt, JdTh 1870, S. 498 dem in der Gegenwart befriedigten Bewusstsein des Mysticismus mangle es erst recht an jedem Anstosse zur Arbeit an der Welt, womit freilich das 4. Evglm, welches keineswegs so unbedingt und einseitig mystisch sei, nicht getroffen werden soll. Vgl. S. 499: „Weist nicht gerade der schroffe Gegensatz von Licht und Finsterniss, von Welt und Jüngerschaft auf die Nothwendigkeit auch einer äusseren Lösung hin? Liegt nicht in der Art, wie gerade bei Joh die Thatsächlichkeit des Todes und der Auferstehung betont wird, ein Hinweis auf die dogmatische Bedeutung derselben, die doch wohl nur auf einem Standpunkt so gross sein kann, der von dem idealistisch-mystischen, gegen den äusseren Tod so ziemlich gleichgültigen, möglichst ferne abliegt?"

[2] Unvergessen mögen bleiben die schönen Worte von E. Reuss im Programm von 1840, S. 22 f: „Bei ihm glaubt man alles das erst werden zu sehn, was bei Joh schon vollendet ist. Dort ist Streben, hier Besitz; dort Wunsch, hier Genuss; dort Bewegung, hier Ruhe. Dort ist ein stetes Wachsen des neuen Menschen zu Christo hinan, hier ist das Einssein mit Christo schon ein Bleiben geworden; dort ist es eine Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein, hier ist Christus schon längst eingekehrt in eine Seele voll Befriedigung; dort ist es ein ewiges Gefühl drückender äusserer Verhältnisse, Kampf, Noth und Arbeit,

der kritisch zerlegende Verstand, zumal wenn er von vergleichenden Seitenblicken auf die der Geschichte treuer gebliebenen Evglsten begleitet ist, uns zurufen mag, dass so statuenartig auf der gleichen Höhe des Bewusstseins verharrend, von dem unbeweglichen Fussgestell der einmal eingenommenen Logos-Speculation aus, zuweilen so doctrinär und fast durchweg so monoton, niemals ein Mensch, und gerade ein Religionsstifter am wenigsten, zu Menschen gesprochen haben kann, so bleibt gleichwohl selbst über den von der synopt. Manier am weitesten abweichenden Reden des johann. Christus ein Zauber, eine Gewalt und Hoheit schweben, die noch deutlich jenem starken Gemüthston und fesselnden Ernst der synopt. Herrnworte entspricht. Nachdem das 4. Evglm dem christl. Geist einmal seinen Uebergang von der jüd. zur griech. Welt hat bahnen helfen, werden sich von ihm aus auch Verbindungslinien in die Gegenwart und in jegliche Zukunft ziehen lassen, und wird die religiös lebendige Menschheit es noch zu ihren Heiligthümern rechnen, wenn sich Niemand mehr über den der Vergangenheit verfallenen Begriffsapparat, über die geschichtlichen Unmöglichkeiten, die es da und dort setzt, und über die Unwirklichkeit seiner Metaphysik zu täuschen begehren wird. Weist doch das Evglm, wie 20 30 21 24 über den Umfang seiner Mittheilungen, so 16 12 13 auch über das Maass seiner eigenen Offenbarungen hinaus und gibt zu verstehen, dass ein letztes und höchstes Wort da noch nicht gesprochen sein kann, wo dem Geiste der Wahrheit noch etwas zu thun übrig bleiben soll.

---

hier gleiten die Wehen nur wie eine Ahnung an der Seele hin und schwinden vor der Lust an dem in uns gebornen Heiland; dort lasten die Fesseln des Leibes und Lebens, und der Brust entquillt ein unendlicher Seufzer im Chore mit der Creatur, hier ist der Glaubige schon übergeschritten aus dem Tode ins Leben; dort dringt der geniale Gedanke durch die nächtlichen Wolken der Gegenwart in das Land der Hoffnungen, wo seine Todten auferstehn, hier schaut das kindliche Gemüth durch den klaren blauen Aether die Zukunft als gegenwärtig und seine Todten haben schon das Grabtuch abgestreift; dort demüthigt sich verehrend der Jünger vor dem Herrn, hier neigt sich der Herr zum Jünger als zu einem Freunde; dort stürmt der Wille in urkräftiger Lebendigkeit nach einem grossen Ziele, das ihm fern aber erreichbar scheint, nicht als ob er's schon ergriffen hätte, aber er jagt ihm nach, auf dass er's ergreife, hier ist aller Durst gelöscht an dem Borne der in der gestillten Seele fliesst; dort erwartet der müde Ringer die Krone des Lebens am Tage der einstigen Verklärung; hier sind Krone und Verklärung längst das Erbtheil des Siegers geworden. Bei Pls ist die Mystik ein Blatt in dem reichen Kranze, den der neue Glaube um die Scheitel seines edelsten Sohnes gewunden; bei Joh ist die Mystik sein Wesen selbst, seine Seele und seine Seligkeit."

Stellenregister.

Matthäus 1 1–17 I 245. 428. 16 I 410. 20 22 23 I 412.
3 7–12 I 121. 10–12 I 215.
4 3 6 I 270. 13–16 I 122.
5 3–9 I 205 f. 224 f. 3 I 133. 135. 181 f. 3 4 I 191. 6 I 178. 8 I 124 f. 142. 12 I 193. 13 I 209. 14 I 215. 16 I 192. 17–19 I 152 f. 156. 426. 18 I 152 ff. 19 I 430 f. 20 I 152 f. 178. 192. 450. 20–48 I 150 ff. 426. 23 24 I 148. 174. 24 I 144 f. 25 26 I 174. 31 32 I 142 f. 33–37 I 140. 143. 38–42 I 143. 39 I 177. 40–42 I 177 f. 43–47 I 171. 176. 45 I 165 f. 171. 230. 46 I 166. 194. 48 I 169 f.
6 1–4 I 180 f. 1 2 5 16 I 194. 4 6 18 I 195. 6 I 162. 9 I 162. 171. 10 I 190. 223 12 I 174. 203. 268 f. 13 I 226. 14 15 I 174. 203. 16–18 I 140. 20 21 I 182. 24 I 182. 25–34 I 164 f. 180.
7 1 2 I 174. 269. 6 I 233. 433. 7–11 I 165. 11 I 162. 186. 200. 12 I 176. 434. 17 I 151 f. 21–23 I 171. 281. 319. 431. 24–27 I 321.
8 5–13 I 231. 10 I 234. 434. 12 I 227. 22 I 242.
9 8 I 257. 260. 13 I 145.
10 2 I 430. 5 6 I 228. 233. 6 I 433. 7 I 209. 224. 8–10 I 429. 19 20 I 165. 23 I 258. 311. 329. 428. 433. 28 I 55. 161. 28–30 I 165. 29 I 163. 31 I 164. 32 33 I 319. 34–36 I 321. 37 I 334. 37 39 I 242. 41 42 I 194. 42 I 320.
11 2–6 I 241. 5 I 132. 229. 6 I 229. 9 I 228. 11 I 122. 229. 11–13 I 241. 12 I 198 f. 18 I 122. 19 I 251. 20–24 I 233. 24 I 234. 25–27 I 272 ff. 25 I 169. 26 I 199. 28–30 I 133. 277 f. 28 I 188. 28 29 I 202.
12 5–7 I 142. 427. 6 I 144. 7 I 145. 20 I 136. 25–28 I 226. 28 I 167. 271. 29 I 269. 30 I 321. 32 I 281. 35 I 186. 38–41 I 279. 40 I 308. 43–45 I 167. 178.
13 10 11 I 219. 16 I 224. 24–30 I 213 ff. 429. 432. 36–43 I 319 f. 429. 432. 38 I 215. 41 I 214. 258. 44–46 I 201. 47–50 I 213 ff. 432.
14 28–31 I 430. 33 I 259.
15 13 I 215. 427. 22 I 433. 24 I 233. 433. 26 I 233. 433 f. 28 I 234. 434. 31 I 428.
16 13 I 263. 13–16 I 257 ff. 16 I 378. 16–19 I 211 ff. 17 I 277 f. 17 18 I 430 f. 19 I 430. 21 I 251. 25 I 242. 334. 27 I 319. 428. 28 I 225. 258. 311. 428.
17 24–27 I 148 f.
18 3 I 204 f. 7 I 179. 215. 12–14 I 168. 187. 15–18 I 211 f. 429. 20 I 149. 362. 416. 21 22 I 174. 21–35 I 203. 35 I 174.
19 9 I 142 f. 10–12 I 184. 12 I 201. 16 17 I 268. 17–21 I 435. 27 28 I 311. 428. 29 I 195. 322 f.
20 13–15 I 196 f.
21 9 I 243. 31 I 192. 32 I 198. 43 I 434.
22 1–10 I 434. 1–4 I 137. 187. 6 7 I 314. 7–10 I 234. 9 10 I 214. 38 39 I 175. 40 I 434. 41–45 I 257 f.
23 3 I 426. 4 I 133. 8 I 176. 237. 10 I 237. 12 I 195. 18 19 21 22 I 148. 23 I 144. 426 f. 434. 25 26 I 142. 38 I 149.
24 12 I 431. 14 I 432. 26 27 I 315. 30 I 329. 37–41 I 315. 326. 43 I 315. 330. 46 47 I 195.
25 1–13 I 326. 11 12 I 319. 14 15 I 195. 19 I 313. 21–23 I 195. 31–46 I 319 f. 31 I 312. 34 I 195.
26 26 27 I 429. 28 I 300. 429.
28 10 I 267. 15 I 434. 19 I 228. 378 f. 429. 432. 434. 20 I 149. 362. 429. 495. II 389.

Marcus 1 1 I 425. 4 I 121. 381. 7 I 121. 8 I 383 f. 10 11 I 270 f. 15 I 122. 224. 236. 269. 424. 22 I 237. 40–45 I 148.
2 5 I 203. 10 I 252 f. 263. 14–16 I 136. 17 I 137. 186. 199. 235 f. 18 I 122. 19 I 140. 209. 20 I 287. 21 22 I 150. 235. 23–28 I 145. 175. 400. 26 I 209. 27 I

144. 256. 28 I 252 f. 256. 263.
3 1–6 I 145. 175. 400. 11 I 265. 20–30 I 218. 27 I 167. 28 I 252. 263. 28–30 I 186. 31–35 I 184. 35 I 267. 281.
4 3–9 I 220 f. 10–12 I 424. 10–13 I 219. 11 12 I 321. 14–20 I 220 f. 26–29 I 213. 221 f. 313 f. 30 I 219. 30–32 I 220. 34 I 424.
5 7 I 265. 34 I 202.
6 12 I 186. 31–44 I 402. 41 I 386.
7 1–23 I 141 f. 6 7 I 146. 10–13 I 184. 11 12 I 149. 21–23 I 186. 24–30 I 231. 27 I 233. 29 I 234.
8 1–9 I 403. 6 I 386. 12 I 279. 27–33 I 285 ff. 30 31 I 284. 31 I 249 f. 295. 33 I 269. 35–37 I 293. 35 I 242. 334. 36 I 179. 36 37 I 164. 38 I 250. 269. 311 f. 319.
9 1 I 200. 225. 312. 364. 2–8 I 424. 7 I 270 f. 11–13 I 241. 290. 12 I 249. 251. 31 I 284. 35 I 177. 207. II 176. 40 I 321. 41 I 320. 43–47 I 201.
10 2–12 I 142. 14 15 I 204. 17 I 204. 268. 18 I 168. 268. 19 I 147. 21–27 I 183. 21 I 193. 241. 23–25 I 204. 27 I 161. 29 30 I 323. 30 I 195. 204. 31 I 228. 33 I 250. 33 34 I 284 f. 38 39 I 379. 40 I 323. 42 I 177. 207 f. 42–44 I 177. 42–45 I 291 f. 45 I 251. 290. 292 ff. 302 f. 370. 425. II 108. 47 48 I 243.
11 10 I 243. 15–17 I 149. 25 I 203.
12 6 I 266 f. 6–8 I 286. 13–17 I 226 f. 242 f. 17 II 157. 25 I 323. 28–31 I 144. 32–34 I 145. 33 I 146. 35–37 I 244. 44 I 183.
13 1–4 I 315. 2 I 149. 5–32 I 326 ff. 24–27 I 319. 26 I 310. 27 I 269. 312. 323. 30 I 312 f. 364. 32 I 268. 33–36 I 326.
14 8 I 297 9 I 215. 12–16 I 150. 18–21 I 400. 22 I 386. 22–25 I 296 ff. 24 I 146. 370. 61 I 49. 61 62 I 265 f. 62 I 308. 310 f. 336.
15 34 I 166. 38 I 425.
16 16 I 379.

Lucas 1 3 4 I 438. 34 35 I 412 f. 35 I 375. 447. 69 I 336. 77 I 445.
2 31–34 I 445. 49 I 124.
3 23–38 I 245. 447.
4 13 I 269. 16–30 I 445. 18 19 I 132. 19 I 224. 30 I 447.
5 1–11 I 441. 11 28 I 450.
6 20 21 I 449 f. 21 I 224 f. 22 I 251. 24 25 I 449 f. 32–34 I 196. 447. 35 I 451. 36 I 169. 447. 37 I 203. 38 I 195.
7 36–50 I 446. 40–43 I 203. 47 48 I 203. 445. 50 I 202. 445.
8 3 I 388. 12 I 445.
9 1–6 I 442 ff. 27 I 225. 32 II 452. 35 I 270 f. 45 49 54 I 442. 59 60 I 184.
10 1–16 I 442 ff. 7 I 194. 7 8 I 444. 17–20 I 272. 18 I 218. 38–42 I 444.
11 4 I 268. 5–8 I 451. 13 I 447. 20 22 I 447. 21 22 I 226. 41 I 450.
12 8 I 251. 8 9 I 312. 319. 13 14 I 177. 16–21 I 449. 20 I 165. 21 I 181. 22–31 I 182. 30 I 279. 31 I 198. 31 33 I 450. 32 I 162. 165. 199. 37 I 195. 451. 49 50 I 442.
13 15 16 I 141. 16 I 167. 27 I 431. 29 30 I 228. 30 I 446.
14 7–14 I 451. 14 I 77. 334 f. 21 23 I 214. 26 I 184. 334. 33 I 450.
15 7 10 I 190. 11–32 I 169. 446. 18 21 I 187.
16 1–12 I 448 f. 16 I 198 f. 16–18 I 153. 17 18 I 453. 18 I 143. 19–31 I 80. 449.
17 7–10 I 195 f. 444. 11–19 I 148. 20 I 326. 21 I 207. 222. 22 I 329. 23–36 I 326. 31 I 451.
18 1–8 I 165. 451. 7 8 I 329. 8 I 239. 9–14 I 235. 446.
19 1–10 I 446. 8 I 450 f. 10 I 137. 251. 11 I 314. 11–27 I 452. 12 I 313. 42 I 202.
20 27–38 I 335.
21 27 II 452. 28 I 445. 34–36 I 326.
22 19 I 304. 386. 444. 20 I 303. 444. 21–23 I 400. 24–27 I 442. 26 27 I 292. 29 30 I 353. 30 I 323. 31 32 I 441 f. 35 I 207 f. 37 I 289 f. 70 I 448.
23 1 4 14 I 442. 39–43 I 446. 46 I 447.
24 26 I 368. II 452. 27 I 368. 32 I 369. 34 I 357. 441. 47 I 441.

Johannes 1 1–4 II 392. 1 14 II 371 f. 3 II 381. 3–5 II 383. 4 II 358. 382. 391. 400. 4–14 II 394. 5 II 358. 382. 384. 471 f. 494. 9 II 358. 382. 393. 400. 9–11 II 383. 494. 11 II 357 f. 362. 393. 12 II 434. 437. 471 f. 12 13 II 470. 473. 486 f. 13 II 466. 471. 14 II 393. 413. 436 f. 439. 452 f. 455. 471. 15 II 401. 17 II 361. 453. 18 II 369. 379. 391. 402. 404. 436 f. 29 II 477 f. 30 II 401. 32–34 II 459. 36 II 477 f. 43 II 407. 45 46 II 425. 47–50 II 407. 50 II 443. 51 II 426.
2 1–11 II 376. 3 II 423. 3–5 II 421 f. 6 II 365. 11 II 411. 448. 19 II 365. 23 24 II 486. 24 25 II 408.
3 1 II 516. 3 II 468 f. 516. 3–8 II 473. 4 II 469. 5 I 385. II 496 f. 516. 5–8 II 468. 510. 5 6 II 466. 6 II 387. 419. 467 f. 6–8 II 497. 8 II 498. 12 13 II 426. 13 II 401 f. 404. 13–15 II 457. 14 II 456. 14–16 II 483. 16 II

477 f. 16–18 II 437. 17 18 II 514. 19 II 494. 19–21 II 400. 20 21 II 383. 475 f. 21 II 359. 363. 379. 22 I 380. 31 II 402. 494. 31–34 II 460. 34 II 459. 36 II 384. 484. 514.

4 1 2 II 498. 2 I 380. 21 II 357. 390. 22 II 357. 23 24 II 368. 390. 34 II 442. 39–42 II 490. 46–53 II 376. 50 II 494.

5 1–9 II 376. 6 II 448. 14 II 475. 17 II 363. 368. 390 f. 18 II 433. 437. 19 II 390 f. 435. 444. 19–30 II 431. 515 f. 20 II 443. 447. 21 II 493. 21–29 II 399 f. 517. 24 II 487. 514. 26 II 391. 399. 427. 27 II 427. 28 29 II 519. 30 II 446. 40 II 494.

6 1–13 II 376. 501. 4 II 503. 6 II 449. 14–21 II 377. 26–58 II 501 f. 27 II 460. 29 II 488. 31 34 II 451. 32–35 II 505. 33 II 474. 38 II 447. 39 40 II 519. 40 II 517. 41 42 II 417. 42 II 418. 44 II 491. 493. 519. 45 II 379. 492 f. 46 II 391. 402. 404. 434. 49–51 II 505. 50 II 504 f. 51 II 402. 51–58 II 499 ff. 53 II 428 f. 504. 510. 54 II 504. 519. 55 56 II 504. 57 II 391. 501 f. 58 II 402. 504. 60–63 II 506 f. 63 II 510. 65 II 491.

7 3–10 II 422. 5 II 423. 484. 6 II 405. 15 II 408. 16 II 397. 17 I 240. II 363. 379. 18 II 445. 22 II 425. 27 28 I 245. II 418. 28 II 425. 38 II 462. 39 II 461 f. 464. 41 42 I 245. II 424 f. 52 II 425.

7 53–8 11 I 137.

8 3–11 I 146. 12 II 400. 18 II 416. 23 II 383. 403. 26 II 364. 28 II 456 f. 29 II 442. 446. 30–32 II 488. 32 II 493. 35–44 II 361. 35 36 II 433. 38 II 403. 445. 40 II 413. 41 II 420. 445. 41–49 II 384. 43 II 492. 44 I 55. II 383. 445. 494. 46 II 445 f. 47 II 492. 54 II 454. 55 II 397. 58 II 403.

9 1–7 II 376. 3 4 II 447. 7 11 II 499. 31 II 446. 35 II 429. 39 II 516. 41 II 495.

10 7–14 II 388. 8 II 356. 10 II 517. 16 II 362. 17 18 II 481. 26 II 492. 28–30 II 409. 30 II 371. 432. 32 II 447. 34–36 II 430 ff. 37 II 447. 41 II 448.

11 1–44 II 376. 4 II 411. 433. 6 7 II 423. 24 II 519. 25 II 399. 517. 26 II 484. 517. 519. 33 II 414. 39 I 359. 40 II 411. 448. 483. 41 42 II 466. 50–52 II 476. 51 II 360. 478. 52 II 360 ff. 472. 478. 494.

12 24 II 476. 463. 25 I 334. 27 II 416. 446. 28 II 416. 446. 455. 30 II 446. 32–34 II 429. 456. 32 II 361 f. 457. 474. 491. 33 II 457. 35 II 382. 36 II 469. 38 II 479. 39 40 II 492. 40 II 514. 41 II 354. 391. 401. 441. 42 II 484. 48 II 398. 519. 50 II 517.

13 1 II 503. 3 II 443. 8–10 II 479. 10 II 499. 12–17 II 474. 13 I 237. 19 II 354. 406. 30 II 382. 31 32 II 453 f. 34 35 II 388 f. 503.

14 1 II 483. 3 II 511. 6 II 399. 460. 8 9 II 380. 9 II 371. 411 f. 10 II 416. 12 II 443. 520. 16–18 II 464. 17 462. 18 19 II 511. 20 II 512. 21 II 482. 22 I 358. 23 II 512. 24 II 397. 26 II 462. 28 II 445. 30 II 446. 30 31 II 480.

15 1–8 II 494 f. 3 II 499. 8 II 454. 520. 11 II 518. 13 II 477. 22 24 II 495. 26 27 II 464.

16 7 II 482. 7–11 II 463. 10 II 380. 481. 11 II 480. 12 II 380. 12–14 II 520. 13 II 380. 464. 14 II 464. 16–23 II 512. 22 II 518. 26 II 482. 512. 28 II 404. 427. 30 II 408. 488. 32 II 442. 33 II 480.

17 1 II 455. 2 II 409. 3 I 383. II 378 f. 390. 517 f. 4 II 453. 5 II 403. 455. 6 II 474. 10 II 454. 12 II 513. 18 II 404. 19 II 476 f. 479. 20–23 II 520. 21 22 II 454. 24 II 381. 443. 455. 25 II 495 f. 26 II 386. 474.

18 1–11 II 513. 36 37 I 353. II 518. 37 II 359. 404. 493.

19 25–27 II 423. 34 II 508. 510. 36 II 478.

20 8 II 490. 16 17 II 490. 17 II 423. 22 II 462. 23 II 475. 25 II 490. 29 II 490 f. 30 II 410. 31 II 434.

21 15–17 II 387. 20–23 II 387. 23 I 313.

Apostelgeschichte 1 5 I 379. 382. 383 f. 6 I 225.

2 23 I 369. 25–31 I 308. 34–36 I 361. 38 I 381. 43–47 I 389. 44 I 387.

3 6 16 I 382. 18 I 369. 18 19 I 367. 19–21 I 363. 25 I 459.

4 7 10 I 382. 27 28 I 369. 34 I 389.

5 4 I 388. 31 I 363. 366 f.

6 1 I 389. 2 I 498. 7 I 373.

7 44–50 I 392. 56 I 248. 392.

8 16 17 I 385.

9 3–18 II 179. 20–25 II 60.

10 34 35 I 459. 38 I 376. 41 I 358. 361. 43 I 366 f. 44–48 I 382. 385.

11 16 I 382.

12 12 I 382.

13 15–22 I 456. 27 28 I 456. 32–36 I 456. 32 I 459. 35–37 I 308. 38 39 I 458.
14 16 17 I 459.
15 1–33 I 462. 7–11 I 456. 11 I 458. 28 I 498. 35–41 I 462.
16 3 I 460. 3 4 I 462. 4 I 498.
17 24–28 I 460 f. 26–28 I 459. 26. I 50.
18 15 I 370.
19 14 21 I 375.
20 28 32 I 458.
22 16 I 375. 381.
24 15 I 335.
26 17 18 20 II 60. 18 I 451. 29 II 221.

Jakobus 1 1 II 349. 2–4 II 350. 4 II 348. 5 II 347 f. 6 II 331. 347. 6 7 II 346. 9 II 350. 9 10 I 391. 12 II 349. 13–15 II 347. 16–18 II 347 f. 17 I 53. II 343. 349. 19–21 II 346. 19–27 II 347. 25 II 332. 345. 27 II 332.
2 1 II 332. 344. 5 II 346. 348. 350. 8 II 332. 344 f. 12 II 332. 345. 347. 14–26 II 329 ff. 15–17 II 333. 17 II 335. 18 II 333 f. 19 II 331 f. 20 II 332 f. 21–23 II 342. 22 II 332. 335. 25 II 343. 26 II 332. 335.
3 1–12 II 346. 2 II 348. 3–6 II 324. 328. 13 II 346. 15 II 348. 17 II 332. 17 18 II 348.
4 3 II 347. 4 II 346. 8 II 346 f.
4 11–5 9 II 346.
5 6 II 348. 10 11 II 344. 11 II 347. 13 II 350. 15 16 II 331 f. 17 18 II 344. 19 20 II 347.

I Petrus 1 2 II 313. 322. 10–12 II 317. 11 II 311. 14 II 310. 18 19 II 313 f. 20 II 311. 22 II 310. 23 II 317.
2 5 II 317. 8 II 322. 9 10 II 317. 11 12 II 317 f. 19 20 II 318. 21–25 II 314 f. 24 II 313 f.
3 16 II 317 f. 17 II 318. 18 II 311. 313 f. 20 21 II 318. 21 I 384 f.
4 1 II 315. 1 2 II 318. 6 II 318. 8 II 311.

II Petrus 1 1 II 324. 3 4 II 324. 9 I 384. 10 II 322. 10–12 I 500. II 319. 11 II 324 f. 14 II 327. 16–21 II 327. 19 20 II 322.
2 1 I 501. 4 11 II 327. 13 I 386.
2 1–3 3 II 322 f.
3 3 II 321. 3–13 I 364. 8 9 II 323 f. 15 16 II 325 f. 16 I 499 f.

I Johannes 1 1–3 II 413. 1–4 II 385. 5 II 395. 401. 6 II 395. 7 II 395. 480. 9 II 490.
2 1 II 465. 480. 2 II 477 ff. 5 II 386. 7 8 II 388 f. 16 17 II 464. 18 II 513. 20 II 464. 27 II 464. 27–29 II 396. 29 I 269.
3 2 II 440. 482. 5 II 480. 6 II 470. 7 I 269. 8 II 383. 440. 9 II 470 f. 10 II 384. 471. 13 II 517. 14 15 II 471. 15 II 517. 23 I 495. 23 24 II 389.
4 1–6 II 385. 2 II 393. 6 8 II 395. 7 II 489. 8 16 I 170. 10 II 477. 11 II 396. 12 II 391. 14 II 440. 19 II 395. 20 II 391.
5 1 II 472. 487 ff. 3 II 389. 4 II 471. 6 II 385. 508 f. 6–8 II 509 f. 11 II 400. 14 II 482 f. 18 II 437. 471. 20 II 395. 400.

II Johannes 7 II 393. 513.

Judas 3 II 318. 8–10 II 319 f. 12 I 386. 16 II 319. 17 II 318 f. 19 II 320. 25 II 320.

Römer 1 1–4 II 66 ff. 3 II 90. 4 I 225 II 75. 8 II 124. 14 II 62. 17 18 II 127. 18 II 129. 18–32 II 48.
2 3 5 II 48. 6–10 II 200 f. 8 II 48. 14 15 II 23 ff.
3 4 II 130. 19 20 II 23. 21 II 131. 21 22 II 126 f. 24–26 II 100 ff. 109. 24 II 107. 125. 25 II 103 f. 121. 26 II 128.
4 3–24 II 131 f. 2 4 II 132. 3 II 128. 5 II 125. 9 II 128. 17–20 II 122 f. 25 II 113.
5 1–4 II 213. 3 4 II 163. 5 II 135. 198. 216. 7 II 109. 9 10 II 133. 10 11 II 98 f. 12 II 42. 44 f. 12–19 II 44 ff. 12–21 II 50 f. 14 II 77. 15–19 II 125. 18 II 174. 19 II 79. 112. 20 II 47. 164.
6 1–11 II 116. 118 ff. 2–4 II 151 f. 3–5 II 179 f. 7 I 65. 10 II 74. 112 f. 11 II 151. 14 II 151. 164. 15 II 136. 16–18 II 151 f. 17 I 373. 18 22 II 164.
7 1–4 II 35. 4 II 136. 7–13 II 46 f. 7–25 II 29 f. 8 II 42. 9 II 16. 9–11 II 42. 222. 14 II 26 f. 39 f. 14–23 II 44. 17 18 II 39. 23 II 25. 40. 24 II 49.
8 2 II 147. 151. 3 II 27. 70 ff. 90. 110 f. 118 f. 4–13 II 21. 4 II 147 f. 7 8 II 98. 9–11 II 93 f. 10 II 152. 11 II 164. 201. 12 II 119. 13 II 153. 14 II 163 f. 16 II 18. 18–22 II 202. 19–22 II 43. 21 II 195. 22–39 II 214. 23 24 II 195 f. 28–30 II 165 f. 168 f. 172 ff. 29 II 89. 134. 179. 32 II 433. 440. 34 II 114.
9–11 II 171 ff. 210.
9 3 II 197. 5 II 92 f. 6–25 II 167. 171 ff. 7–13 II 172. 11 II 166. 22 II 48 f. 22 23 II 166 f. 172. 30–10 21 II 170 f.
10 4 II 31. 137. 165. 5–9 II 35 f.
11 25 II 195. 28 II 99. 36 II 91. 203. 208.
12 1 II 143. 169. 2 II 146 f. 149 f. 5 II 176. 7 I 399.
13 1–7 II 157 ff. 220. 12 II 188.
14 8 II 223. 14 20 II 154. 17 II 145.

15 3 I 168. 15 16 II 62. 16 17 I 501. 25 I 409.
I Korinther 1 2 II 153. 13 17 I 380.
1 18–2 9 II 215f. 23 28 I 137. 24 II 81. 28 I 390.
2 1–6 II 207. 6 I 477. 8 II 81. 9–11 II 63. 11 II 16ff. 12 II 18. 14 15 I 477. II 16.
3 1 3 I 477. II 181. 11 16 II 177.
4 4 II 132. 4 5 II 200.
5 7 II 153. 478. 12 13 II 221.
6 1–9 II 158. 2 3 II 189. 11 II 180. 15–17 II 256. 15 II 176. 17 II 79. 147. 19 II 146. 176.
7 1–40 II 154ff. 220. 10 11 I 143. 19 II 222. 21 22 II 220. 22 I 391. II 137. 219. 29 I 366.
8 5 I 52. 6 II 83f. 91f. 245f. 7 I 477. II 12. 7–13 II 154.
9 8–10 II 35. 9 I 163. 21 II 146. 25–27 II 153.
10 1–12 II 181. 3 4 I 97. II 181f. 4 II 83. 16 17 II 184f. 504. 16–22 II 182f. 26–31 II 154. 32 II 177.
11 2–15 II 161f. 3 II 84. 118. 7 II 77. 84. 11 II 221. 20–22 I 386f. 20–34 II 184f. 21 22 II 503. 23 I 298. 23–25 I 400. 25 I 303f. II 183. 26 27 II 504. 33 I 386f. 33 34 II 503.
12 3 I 383. 4–6 II 93. 4–10 II 143f. 4–31 II 175f. 12 13 II 161f. 13 I 380. 12–14 II 180. 13 II 180. 185. 256. 27 II 174f. 28 II 177. 28 29 II 143f.
13 II 218f. 2 II 335. 7 II 163. 13 II 162.
14 6 I 399. 19 24 II 219. 25 32 II 219. 26 I 399. 33 II 158f.
15 2 14 17 II 335. 3 I 366. II 5. 97f. 4–8 I 360. 4 II 78f. 5 I 357. 8 II 57. 11 I 362. II 5. 19 32 II 197. 21 22 II 51f. 22 II 151. 199. 22–24 I 77. 22–28 II 201ff. 28 II 208. 29 I 380. II 181. 35–40 II 14. 35–50 II 57. 45 II 75ff. 80. 45–47 II 44f. 45–49 II 51f. 179. 45–50 II 55f. 46 II 84f. 47 II 85f. 51 II 193. 56 II 52.
II Korinther 1 9 10 II 193. 19 II 215.
2 14–16 II 215.
3 6 II 34. 80. 22f. 7–11 II 452. 13–18 II 36. 17 II 80. 95. 222. 18 II 47. 49. 223.
4 3 II 134. 4 I 79. 97. II 18. 81. 84. 217. 6 I 477. II 57. 59. 62. 81. 89. 215. 7 16 II 213. 10 II 74. 18 II 20f.
5 1–4 II 13. 1–7 II 193ff. 3 II 197ff. 8 II 193. 10 II 200. 14–17 II 115f. 14 II 169. 218. 15 II 115. 216. 16 II 61. 69. 17 II 59. 19–21 II 99f. 21 II 73. 110. 127.
8 9 II 87. 13 II 156. 13 14 I 390. 15 I 389.
10 1 II 218.
11 3 I 55. II 45.
12 9 10 II 97. 213f.
13 13 II 93.
Galater 1 15 16 II 57. 15–17 II 60f.
2 9–12 I 351. 13 I 395. 16 21 II 124f. 19–21 II 117. 19 II 65. 108. 136. 20 II 65. 105. 108. 123f.
3 3 II 149. 6 II 128. 10 II 106. 13 II 106f. 108. 14 II 106. 15–17 II 32. 16 II 35. 17 18 II 30f. 19 II 28. 31f. 20 II 31f. 24 II 28. 27 II 180. 28 I 391. II 137. 161. 210. 219.
4 1–4 II 219. 2 3 II 136. 3 8 9 I 52. 3 9 II 32. 4 II 69. 90. 4 5 II 106f. 9 II 219. 21–31 II 35.
5 4 II 149. 6 II 124. 162. 11 II 7. 16 17 II 165. 19–21 II 47. 22 II 332f. 22 23 II 148.
6 8 II 49. 15 16 II 210.
Epheser 1 4–6 II 93. 168. 4 II 252. 254. 5 II 246. 7 II 107. 251. 9 10 II 236. 10 I 481. II 240. 243. 247f. 252. 12 13 II 230. 14 II 251. 17 II 235. 18 II 236. 21 I 481. II 246. 22 23 II 242f. 23 I 482. II 244. 253.
2 2 I 482f. 3 II 231. 5 8 II 233f. 9 10 II 233. 11 I 383. II 230. 232. 11–18 II 249. 11–20 II 108. 12 II 229. 12–20 II 230. 13 II 231. 14–16 II 229. 15 II 228. 231. 16 II 247. 17 II 231. 18 II 229. 20 I 498.
3 3 II 236. 5 I 498. II 233. 236. 258. 9 I 482. II 236. 10 I 483. II 232. 239. 11 I 482. 17 II 233. 241. 18 II 233. 19 II 236. 240f. 242. 21 I 482.
4 3–6 II 258. 5 I 381. II 234. 6 II 252. 9 10 I 481. 10 II 243. 11 II 257f. 12 II 243. 13 I 481. II 234. 237. 243. 13–16 II 257f. 15 II 255. 15 16 II 244. 23 II 150. 30 II 251.
5 13 I 482. 23–32 I 482. II 244. 256. 26 I 384. 28–32 II 244. 32 II 176. 236.
5 22–6 9 II 258.
6 12 I 482f. II 239. 23 II 233.
Philipper 1 6 II 96. 10 II 149. 23 II 192.
2 6–8 II 81. 6–11 II 87ff. 7 II 70. 72. 89f. 7 8 II 112. 10 11 II 95. 12 13 II 170.
3 9–14 II 138f. 10 II 120. 20 II 157. 21 II 89.
Kolosser 1 13 II 246. 14 II 251. 15 II 83f. 244f. 253. 15–18 II 251. 16 I 481. II 248. 252f. 17 II 252f. 18 II 242. 245. 19 II 240f. 20 I 481. II 245f. 248ff. 20 21 II 247. 21 II 98f. 21 22 II 229. 24 II 244. 26 I 409. 482. 26 27 II 235f. 28 II 236.

2 1–3 II 235. 4 I 481. 8 I 397. 481. II 228. 240. 9 II 240f. 9 10 II 241. 256. 10 II 248. 11 II 120. 11 12 I 383. II 186. 11–13 II 232. 13 II 230. 14 II 228. 240. 249. 15 II 240. 249. 16–23 I 397. 481. 18 I 110. II 238. 19 II 244. 255. 257f. 20 II 228. 249.
3 10 II 236. 11 I 481. II 231. 252. 16 II 236.
3 18–4 1 II 258.

I Thessalonicher 1 3 II 124. 6 II 145. 9 10 II 5.
2 13 II 166. 16 II 48.
4 8 II 146. 13 II 162f. 14–17 II 188f. 15 II 192.
5 2 II 188. 3 II 190.

II Thessalonicher 2 1–12 II 190ff. 3–8 II 195.

Hebräer 1 1–4 II 294. 298. 1 I 80. 2 4 II 296. 3 II 297f. 4–14 II 284. 6 II 300. 8 9 II 297f.
2 4 II 289. 6 II 291. 7–9 II 296f. 9 II 283. 10 II 289. 296. 307. 14 I 55. II 289. 297. 303. 17 II 297. 299f. 18 II 288. 297. 299.
3 1–6 II 284. 2 II 296. 3 II 288. 3–6 II 296.
4 1–11 II 305. 2 6 II 287. 4 II 291. 9 I 78. 12 13 II 295. 12 II 372. 14–16 II 299. 15 II 299. 307.
5 1–3 II 299. 7 II 299. 8 9 II 297. 9 II 307. 9 10 II 296. 12 I 478.
6 1 I 478. II 289. 1 2 I 376. II 282. 2 I 381. II 294. 301. 4 II 289. 301. 13 14 II 292. 13–18 II 306. 20 II 299.
7 1–3 II 295. 1–17 II 302. 3 I 246. II 296. 11 II 287. 12 II 284. 14 II 302. 16 II 287. 297. 18 II 296. 307. 18 19 II 283. 25 II 304.
8 6 II 287. 8–13 II 284.
9 7 II 307. 9 II 302. 9 10 II 284f. 12–14 II 303. 13 II 284. 302. 14 II 284. 289. 302. 15 II 283. 287. 15–21 II 301. 22 II 300. 23 24 II 303. 24 II 293. 26 28 II 304.
10 1–14 II 302. 2 3 II 304. 3 II 295. 4–9 II 303. 4 11 II 304. 10 14 II 307. 17 II 304. 19 20 II 303. 19–23 II 304. 22 II 300. 23 I 381. II 301. 29 II 289. 301. 32 II 301. 36 II 287.
11 1–12 3 II 305f.
11 19 II 294. 26 II 296. 35 II 294. 40 II 308.
12 10 II 307. 14 II 307. 22 II 292. 23 II 308. 24 II 284.
13 9 10 II 285. 11 12 II 301. 11–14 II 285. 20 II 288. 301. 21 II 307.

I Timotheus 1 1 II 278. 2 II 263. 3 II 277. 4 I 483. II 270. 273. 279. 5 II 272. 7 I 483. 8–10 II 260. 10 II 272. 277. 14 16 II 273. 15 II 264f. 19 II 272.
2 1–4 II 267. 4 II 263. 5 I 383. 483. II 264. 266. 279. 6 II 266. 7 II 273. 15 II 276.
3 9 II 272f. 279. 15 II 279f. 16 II 264f. 268f. 271. 278f.
4 2 II 272. 3 II 274. 3 4 I 483. II 262f. 3–5 II 275. 6 II 274. 7 I 483. 8 II 271.
5 10 II 275. 18 I 499. II 262. 21 II 265.
6 3 II 271. 277. 5 II 277. 5 6 II 272. 11 II 270. 12 13 II 278. 14 15 II 280. 18 19 II 275. 20 I 483.

II Timotheus 1 1 II 278. 2 II 263. 3 5 II 260. 6 II 268. 9 I 408f. II 263. 267. 274f. 10 II 265f. 12 II 281. 13 II 273. 277f. 16 II 276. 18 II 276. 281.
2 1 II 274. 4–6 II 274. 276. 8 II 279. 10 II 268. 11 12 II 274. 276. 12 13 II 263. 15 II 277. 18 I 483. 19 II 267f. 279f. 20 II 266. 268. 279f. 21 II 268. 279. 22 II 270.
3 5 II 272. 13 II 272. 15 II 261. 273. 16 I 500. II 261. 270.
4 1 6 8 II 281. 3 II 277. 4 I 483. 18 II 263. 281.

Titus 1 1 II 268. 271. 274. 278. 4 II 263. 9 13 II 277. 10 14 I 483. 14 II 275. 277. 15 II 275.
2 1 8 II 277. 11–14 II 267. 12 II 271f. 13 II 264. 14 II 274.
3 3 II 280. 4–7 II 267. 269f. 5 I 384. II 263. 268. 274f. 8 14 II 275. 9 I 483. 10 I 501.

Philemon 16 21 II 156.

Apokalypse 1 3 I 499. 4 I 469f. 5 I 470. 472. 6 I 475. 8 I 469.
2 2 I 484f. 12 14 15 I 484. 20 23 I 484. 26 27 I 467f.
3 2 I 468. 470. 5 I 468. 12 I 468ff. 14 I 470. 21 I 468.
4 8 I 469.
5 10 I 475. 12 I 472.
7 14 I 472.
12 1–17 I 476. 1 I 475. 1 2 5 I 464. II 424. 4 5 I 469. 7–10 I 469. 11 I 473. 17 I 475.
13 1–17 I 473f.
14 1–4 I 475. 14 I 468.
18 20 I 498.
19 8 I 466. 12 I 469. 13 I 471. II 372. 17–21 I 465.
20 2 3 7 I 466. II 202. 4–6 I 77f.
21 1 I 78. 464. 7 I 468. 12 14 I 474. 14 I 498. 24 26 I 474.
22 2 I 474. 6–16 I 468.

Clem. Rom. 1 2 I 478. 36 2 I 478. 40 1 I 478. 41 4 I 478. 48 5 I 478.

Barnabas 1 5 I 478. 7 II 356.
2 6 I 295. II 345. 389.
4 3 I 327.
5 2 3 II 356. 6 10–13 II 502.

6 7 9 14 II 502.
9 4 I 478 f. II 356. 8 I 478.
10 10 I 478.
12 5–7 II 356. 10 II 427. 502.
13 4–7 II 356. 7 I 478.
15 4 I 78.
19 8 I 389.

Papias.

Eus. KG III 39 15 I 420.
Eus. KG III 39 16 I 428.

Ignatius.

Eph 20 2 II 502.
Magn. 15 II 463.
Rom 7 3 II 502.
Smyrn. 6 2 II 279.
7 1 II 502.

Hermas.

Vis II 4 1 I 500.
Sim. V 6 5–7 II 502.
IX 17 1 II 349.
Didache 4 8 I 389.
7 1 3 I 379. 3 I 383.
9 5 I 387.
10 2 3 II 502. 3 II 183.

Justin.

Ap. I 5 II 413.
6 II 265. 465.
13 II 465.
14 I 389.
16 I 140.
21 I 414.
23 II 413. 436.
32 II 413. 458.
33 II 440. 458.
35 36 II 458.
40 41 44 II 458.
46 II 356.
53 II 458.
60 II 356.
61 I 379. 389. II 465.
63 II 391. 413. 458.
65 II 465.
66 I 296. 387. II 413. 502.
Ap. II 6 II 436.
8 13 II 356.
10 II 416. 458.
Coh. 10 II 271.
Dial. 8 II 418.
10 II 502.
11 I 495. II 345.
14 II 418.
17 II 502.
23 I 493.
45 I 495.
48 49 II 427.
60 II 391.
61 I 57.
67 II 427.
68 I 369.
89 90 I 369.
106 I 420.
108 II 502.
110 II 418. 513.
112 I 478.
117 II 502.



Sachregister.

Abba I 171. II 96.
Abendmahl I 296ff. 385ff. II 181ff. 499ff.
Abfall II 277. 307.
Abraham I 65. II 106. 122f. 131. 306. 330. 341f.
Adam I 55. II 42ff. 50ff. 142.
—, erster und zweiter I 97f. II 45. 55f. 75ff. 84. 110. 119f. 150f.
Agape I 386.
Allegorese I 91ff. II 34f. 291f.
Allmacht des Christus II 409ff.
Allwissenheit des Christus I 470. II 405ff.
Almosen I 135. 181ff. 450.
Aelteste I 465.
Antichrist I 83. II 191f. 195. 385. 513.
Antinomismus I 431f.
Antipsychie I 68. 295. II 109f.
ἄνωθεν γεννᾶσθαι II 438. 469.
Aeonen I 480. 482.
Apostolat I 441. 443f. 498f. II 60ff. 257f. 387.
Arbeit I 184f. II 156f.
Aergerniss des Kreuzes I 355. 361. 368. II 54.
Armuth und Reichthum I 133ff. 180ff. 390. 449ff. II 156. 346. 349f.
Askese I 34. 101ff. 450. II 153. 220f. 275.
ἀσθενοῦντες I 397.
Auferstehung des Christus I 305ff. 356ff. 415. II 68f. 113f. 120. 122. 288. 297. 311. 411. 490f.
— der Menschen, bzw. Gläubigen I 34. 76f. 334f. II 14. 189. 193. 196ff. 202. 294. 317. 519.
Auferstehung, erste u. zweite I 77. 334f. 466.
Ausgleichung I 386f. 389. 390f. 452. II 156.

Begräbniss Jesu II 78f.
Bekenntniss II 278f. 485.
Beruf I 184f.
Berufung II 165ff. 263. 316. 322.
Beschneidung I 383f. II 232. 364.
Besessene I 56f. 167. II 481.
Besitz I 180ff. 334. 448ff. II 156f.
Bild Gottes II 76f. 84. 89. 217. 244. 286.
Bileamiten I 484.
Bleiben II 495.
Blut I 296f. 472f. II 102f. 105. 313. 480. 500. 509.
Brotbrechen I 385f. II 184.
Brüder I 176. 375f. II 297.
— Jesu II 423.
Bruderliebe I 176. II 386. 388. 396. 443. 472.
Bund I 63. 69. 146. 296ff. II 284. 287f. 301.
Bundesopfer II 301. 304.
Busse (μετάνοια) I 65. 122. 206. II 121. 468. 476.

Certitudo fidei II 96. 169. 263.
Chiliasmus II 202.
Christophanie I 357. 360ff. II 56ff.
Communion II 182. 184.
Confirmation I 382.
Consilia evangelica I 435.
Creatur, seufzende II 43.
Cultus I 144ff. 174f.

Dämonen I 54. 56. 167. II 182f. 238f.
Davidssohn I 69f. 82ff. 242ff. 469. II 66ff. 90. 264. 419. 424f.
Descensus ad inferos I 415. II 318.
Dienen, Dienst I 177. 291ff. 295. 339.
δικαίωμα, δικαίωσις II 130.
δόγματα, δογματίζεσθαι II 228.
Doketismus II 385. 450.
Doxologie I 470. II 92f. 262. 264.
Dualismus I 55. 98f. 102f. II 19ff. 63f. 179. 381. 383f. 467. 493.

Ebjoniten I 397f. 451f. 489.
Ehe I 101f. 142f. 184. 389. II 154f. 162. 220.
Eid I 102. 105. 139f.
Eingeborener II 436ff. 441.
Einheit von Gott und Christus II 435. 441ff.
— d. Göttl. u. Menschl. in Christus II 415.
— der Gläubigen, bzw. Kirche I 417. 461f. 481. II 79f. 223. 236. 242f. 256ff. 387. 442. 517f.
Ekklesia, s. Gemeinde.
Engel I 51ff. 468f. 478f. II 238ff. 248ff. 319f.
Erbauung II 175.
Erbe II 134. 196. 269. 348.

Erfüllen I 152f.
Erhöhung I 308. 356. 415. II 427. 429. 456f.
Erkenntniss, s. Gnosis.
Erlaubtes II 154.
Erlösung I 174. 472f. II 71. 107. 138. 250f. 386.
Erniedrigung II 296f.
Erscheinung II 265.
Erstgeborener I 97. II 83. 134. 245. 253. 437.
Erwählung II 166ff. 268. 322.
Evangelium I 132. 137f. 188. 229. 390.
Evangelisten I 399. 498.
Ewigkeit II 518.

Familie I 184. 389. II 220.
Fasten I 140. 145.
Feindesliebe I 178. 230. 454.
Feindschaft II 98f.
Finsterniss II 383f.
Fleisch I 55. 99. 478. II 10. 13ff. 20ff. 27f. 38ff. 65. 466f.
— des Christus II 69ff. 119. 500.
Fleischwerdung II 382. 393f. 413. 420.
Fluch II 106ff. 313.
Freiheit des Willens I 33. 55f. 200. II 167. 170f. 492. 494ff.
— vom Gesetz II 136f. 163f.
— von Sünde II 493.
Fremdling II 310. 317.
Freude II 518.
Friede II 229. 249.
Frömmigkeit II 270ff.
Fülle der Gottheit, s. Pleroma.
— der Heiden II 195.
— der Zeit II 240. 423.

Gebet Jesu I 271. II 446.
— im Namen Jesu II 482f.
Gebot I 144. 146. 465. II 389f. 442f.
Geburt, übernatürliche I 374. 409ff. II 90. 417ff.
Geduld I 465. II 163.
Geheimniss I 219. 481. II 232f. 235f. 380.
Gehenna I 79.
Gehorsam II 126. 305. 310.
Gehorsam des Christus II 112. 297. 299.
— des Glaubens I 373. II 126.
Geist Gottes I 59f. 376f. 382. 384. 413. 470. II 16. 19ff. 93f. 135. 138. 143ff. 164f. 269. 289. 297. 390f. 415. 458ff.
—, heiliger I 59. 447. II 146. 223. 253f. 461ff.
— des Christus I 271. 274. II 66ff. 73f. 75ff. 93f.
— des Menschen I 55. II 16ff. 289. 307.
— der Kindschaft II 134f. 138. 311.
Geister II 316.
Gemeinde I 210ff. 416f. 435. 482. 500f. II 175ff. 254ff. 279f.
Gemeinschaft mit Christus II 116. 118ff. 124. 147. 180. 182ff.
— der Christen II 162. 175. 387.
Gerechtigkeit I 34f. 65. 69. 153f. 178. 192. 197ff. II 124ff. 132f. 139ff. 268. 270. 289.
— Gottes II 100f. 109. 127ff. 140f. 174.
Gericht I 72. 76. 80f. 121. 215. 319ff. 365f. 466. II 48. 189. 200f. 297. 427f. 514ff.
Geschlechtsregister I 245f. 428. 447.
Gesetz I 60ff. 69. 139ff. 152ff. 394f. 426. 434. 453f. 491f. II 22ff. 46f. 52. 106. 149. 228f. 231. 260. 283f. 287f. 344f. 361ff. 388.
— des Geistes II 25f. 146ff. 151.
—, neues I 153. 454. 494f. II 344f. 389.
Gethsemane I 286f.
Gewissen II 12. 25. 132.
Glaube I 236. 238ff. 373ff. 465. 492f. II 122ff. 128. 133. 136. 138. 216. 233f. 272ff. 289f. 292. 305f. 310f. 318f. 330ff. 448. 483ff. 493. 516.
Glaube und Liebe I 493. II 134. 235. 273.
Gnade I 195f. 199f. 235. II 101f. 109. 125. 140. 233f. 267.
Gnadengaben II 143f. 175f.
Gnosis I 273f. 476ff. II 36. 144. 236f. 325. 378f. 386. 487f.
Gnosticismus I 479ff. 496f. II 224. 262. 320f. 380f. 384ff.
Gog und Magog I 466.
Gott I 47ff. 62f. 69. 93f. 160ff. 169ff. 272ff. 418. 460f. 464. II 53. 91. 95ff. 251f. 262f. 292. 347. 368. 390ff. 395f. 416f.
Gottheit des Christus. I 353. 469ff. II 92ff. 264. 288. 297f. 324f. 371. 412f. 433.
Grundstein II 257f. 280.
Gütergemeinschaft I 108. 387ff.
Gutesthun I 175.

Handauflegung I 382.
Haupt I 417. II 243f. 255ff.
Heerde II 387.
Heiden I 228. 233f. 393ff. 434. 437. 445f. 462. 464f. 473ff. II 24f. 48. 52. 61f. 167. 172. 228ff. 360f.
Heiland I 168f. II 263f.
Heilige I 71. 377f. II 146. 152f.
Heiligung II 149ff. 304. 307. 479.
Herr I 447. 467f. II 61. 75. 88f. 94f. 344.
Herrlichkeit I 57. II 80f. 165. 168. 196. 316. 410f. 449. 451ff.
Herz I 55. 152. II 11.
Himmel I 50. 189ff. 464. II 374.
Himmelfahrt I 415f. 448. II 427f. 457.
Himmelreich I 71. 188ff.
Himmelsmensch II 55f. 77. 83f. 86.
Hingang II 482.
Hirte I 168. II 318. 388.
Hoffnung II 162f. 305f. 310f.
Hoherpriester I 97. II 288. 294f. 296ff.
Holz II 106. 313.

Imputation I 65f.
ἱλασμός II 477.

ἱλαστήριον II 103f.
Inspiration I 60. 500. II 261f. 327.
Irrlehre I 483. 501. II 221. 271f. 276f. 279. 319.
Jenseits und Diesseits I 78f. 451. II 293. 303. 305f.
Jerusalem I 428. 464. 466. II 292.
Jesus Christus II 83. 416.
Johannesjünger I 122. II 367.
Jonaszeichen I 279.
Judas II 406. 481. 513.
Juden I 227f. 233f. 350f. 394ff. 428. 434. 437. 445f. 462f. 473ff. 478. II. 52. 62. 167. 171ff. 228ff. 260. 282ff. 357ff. 362ff.
Judenchristenthum I 324f. 396ff. 486ff.

Kanon I 36. 46. 499f. II 327.
Katholisch I 435. 453f. 463.
Kelch II 185.
Kenosis II 82. 87f.
Kindschaft I 48. 162. 171. 269f. II 134ff. 269. 359. 437ff. 441. 461. 470ff.
Kirche, s. Gemeinde.
Knecht Gottes I 289f. 367. 369f.
König (Christus) I 353. 428. 467f.
Kreuz II 106f. 456f.

Lamm I 472. II 313. 365. 477f.
Leben I 175. 204. 222. 293f. 322. II 265. 276. 382. 386. 391. 395. 399f. 506f. 516ff.
Lehre I 399. 483. II 272. 276f.
Leib II 10. 14f. 20. 466.
— der Auferstandenen II 57.
— des Christus II 57. 75. 78. 86. 88. 176f. 183. 243f. 255f.
Leiden I 65. II 318.
— des Christus I 85. 284ff. 289. 368f. II 288. 297.
Letzte Tage, s. Tage des Messias.
Libertinismus I 485. II 319. 321.
Licht II 265. 375. 382. 394f. 400f.
Liebe I 144f. 174ff. II 135. 148. 162. 218. 221f. 233. 255f. 273. 299. 315f. 345. 386. 388ff. 488f.
— Gottes I 166. 168. 170ff. II 101f. 135. 148. 173f. 218. 395.
Logos I 94ff. 98. 407. 418. 471. II 294. 358. 361. 369ff. 382. 391ff. 397ff. 415f. 432ff. 439ff. 443ff. 459ff.
λόγος σπερματικός II 358f. 472.
Lohn I 34. 63. 193ff. 428. 452. 466. II 200f. 275f.
Lösegeld I 67. 292ff.

Mahlzeiten I 31. 103. 385.
Melchisedek I 97. 246. II 292. 294. 296. 302.
Mensch, äusserer und innerer I 97ff. II 10ff.
—, neuer II 231. 234.
Menschensohn I 71. 75. 246ff. 281f. 467f. II 426ff.
Messias I 69ff. 81ff. 121. 249. 252f. 260. 266. 271f. 278ff. 291. 345f. 437. 467ff. II 401f. 429.
Mittelwesen I 57ff. 94.
Mittler I 273ff. 481. II 31f. 83. 91f. 245f. 294f.
Moses II 295f.
Mutter Jesu I 409. II 421ff.
Mysterien I 384. 387. 479. 502. II 178f. 186. 237f. 379f. 509f.
Mystik II 120f. 176. 218f.

Nacht II 383.
Nackt II 197ff.
Nazaräer I 489.
Name Gottes I 49. 93.
— Jesu I 375. 382. II 484f.
Natur I 111f. 163ff. 179.
Neugeburt, s. Wiedergeburt.
Neuschöpfung II 118. 150.
Nikolaiten I 484.
νοῦς II 10f.

Obrigkeit II 157ff.
ὠδῖνες τ. Χριστοῦ I 83. 329. II 190f.
Offenbarung II 358. 379. 402. 474.
Opfer I 66ff. II 284f. 300ff. 365.
Opfertod, s. Sühnopfer.

Paraklet I 97. II 464f.
Parusie I 309ff. 326ff. 335. 337f. 362ff. 466. II 188ff. 201f. 257. 280f. 293. 322f. 511ff.
Passah I 299f. 385. 387.
Philosophie I 481. II 237f.
Pleroma I 480ff. II 240ff.
Postexistenz I 312. II 86ff.
Prädestination II 165f. 171ff. 254. 267f. 307f. 493f.
Präexistenz I 75. 312. 338f. 405ff. II 81ff. 87ff. 251. 264. 296f. 311f. 401ff. 408. 419.
πρόγνωσις u. προορισμός II 166. 168. 172ff.
Propheten II 317.

Rahab II 306. 330. 343.
Rechtfertigung I 63ff. 446f. 458. 493. II 130. 139ff. 165f. 199f. 213. 268ff. 330. 335ff.
Rechtsordnungen I 177f.
Rechtsverhältniss I 63f. 182f. 206. II 109. 132f. 193f.
Reich Gottes I 48. 69ff. 78. 81. 188. 192. 197ff. 214ff. 316ff. 323f. 352. II 196. 202f. 281. 516.
— des Christus I 78. 81. 353. II 202. 246. 518.
—, 1000jähriges I 78. 466. II 202.
Reichthum, s. Armuth, Besitz.
Reinheit I 141f. 146. 148. 170.
Reinigung II 365.
Retten I 235f. II 263f.
Ruhe Gottes II 292. 368. 390f.

Sabbath I 141. 144. 175. 522ff. II 363f. 368.

Salbung II 387. 464.
Samariter I 446.
Same Gottes I 485. II 470ff.
Satan I 53f. 167. 218. 464. 466. II 239. 303. 383f. 480f.
Schlafen II 196.
Schrift und Schriftgebrauch I 39f. 45f. 91f. 115f. 157f. 283f. 368ff. 436f. 478. II 34ff. 64. 144. 222. 228. 261f. 291f. 322. 325f. 354ff.
Schriftsinn, mehrfacher II 376ff. 426. 451. 457. 469. 509.
Schuld I 65. 187. 268f. II 107ff. 114.
Sclaverei I 102. II 155f. 220.
Seele I 55. II 10.
Selbsthingabe II 105. 302.
Seligkeit II 199. 511.
Seligpreisungen I 205f. 449.
Sendung II 404. 440.
Sohn Gottes I 69f. 265ff. 281f. 411. 414. 418. 425. 468. II 65ff. 81. 96. 216f. 294. 296ff. 429ff. 439ff.
Solidarität I 65. II 44. 110f. 118f.
Speisung I 387f. 402f. II 503. 505.
Staat I 226f. 473f. II 157ff. 220. 260.
Status duplex II 87.
Stellvertretung I 64ff. II 97f. 100. 107f. 109ff. 211f. 304. 313f.
στοιχεῖα τοῦ κόσμου I 52f. 478f. II 32. 228.
Stunde II 405.
Subordination I 418. 470. II 91. 246. 253. 297. 435. 445.
Sühne I 65ff. II 101. 300. 303f.
Sühnetod I 298. 300ff. II 101f. 111f. 116. 476f.
Sühnopfer II 102ff. 107. 251. 288. 300. 304. 313f.
Sünde I 55f. 186f. II 37ff. 41ff. 50ff. 347. 477ff.
— der Gläubigen I 55f. II 151f. 307. 478f.
Sündenfall I 55. II 42ff. 50f.
Sündlosigkeit des Christus I 268ff. 411. II 73f. 299. 315. 387. 445.

Tage des Messias I 80. 84. 319. II 187f. 189f. 202. 512.
Taufe I 378ff. II 179ff. 232. 268. 301. 318. 496ff.
— Jesu I 270f. 376. 381. II 458f.
— des Johannes I 121. 378. 382.
Taufformel I 379. 383.
Tempel und Tempeldienst I 148f. 392. II 365.
— Zerstörung I 149f. 314ff.
Teufel, s. Satan.
Teufelskinder II 384.
Tod I 65. II 49ff. 110.
— des Christus I 288ff. 300ff. 305. 354ff. 366ff. 472f. II 74. 97f. 100ff. 104. 110f. 113. 119f. 125. 151. 184. 211. 216. 228f. 289. 303. 311ff. 474f. 477ff. 514.
— ewiger II 174.
Trinität I 377. 418f. II 465f.
Typus I 478. II 292f. 300ff. 356.

Universalismus I 162f. 227ff. 434. 437. 445. 452. 462. 473f. 483. II 60ff. 233. 236. 266f. 283. 360ff.
Unsterblichkeit I 90. II 519.

Vater I 48f. 162. 168ff. 267. 282. 352. 413. 468. II 95f. 135. 343. 416. 433ff. 470.
Verderben II 49f. 189.
Verdienst I 63. 65. 194ff.
Verfassung I 494. 501. II 175f. 257f. 277.
Vergebung I 202f. 300ff. 366f. II 475.
Vergeltung I 465. II 201f.
Verheissung II 30ff.
Verherrlichung II 429. 451ff.
Verklärung I 270f. 362.
Versöhnung I 481f. II 98ff. 117f. 121. 247ff. 265f. 301. 304. 312ff. 473ff.
Verstockung II 355. 492.
Versuchung Jesu I 268ff. II 445.
Volk Gottes I 63. II 283. 317. 349.
Vollendung II 289. 307.
Vollkommenheit I 169f. 173f. 269f. 435. II 348.
Vorbild Jesu II 299. 306. 315f. 473f.
Vorsehung I 90 163f. II 168f.

Wahrhaftiges II 374f.
Wahrheit II 359. 363. 378. 395. 493.
Weib I 102. II 161f. 221.
Weisheit I 58f. 95f. II 348f.
Weissagung I 436. II 354f. 406.
Welt I 99. 179f. 215. II 361. 387. 392. 467. 514.
— diese und jene, bzw. untere und obere I 79f. 217. 324. 334f. II 292. 374f. 383.
Weltende I 185. 315.
Weltregierung I 163ff.
Weltschöpfung II 292. 381.
Weltziel II 245f.
Werke I 65. 192. 428. 465. 492. II 29f. 233f. 274ff. 330. 332ff.
Wiedergeburt I 311. II 269. 317. 468f. 498.
Wiederkunft, s. Parusie.
Wiedervergeltung I 143.
Willensfreiheit, s. Freiheit.
Wort Gottes I 57. 471. II 348. 373. 397f.
Wunder I 163. 278f. II 376f. 410f. 448ff. 489f.

Zeichen II 375. 447f.
Zeugen, Zeugung II 359. 384. 437ff. 468ff. 472. 486ff.
Zöllner und Sünder I 136f. II 476.
Zorn Gottes II 48ff. 99ff. 113. 127. 172f. 384. 514.
Zug II 491. 494.

VERIFICAT 1987
BIBLIOTECA Centrala Universitara Bucuresti